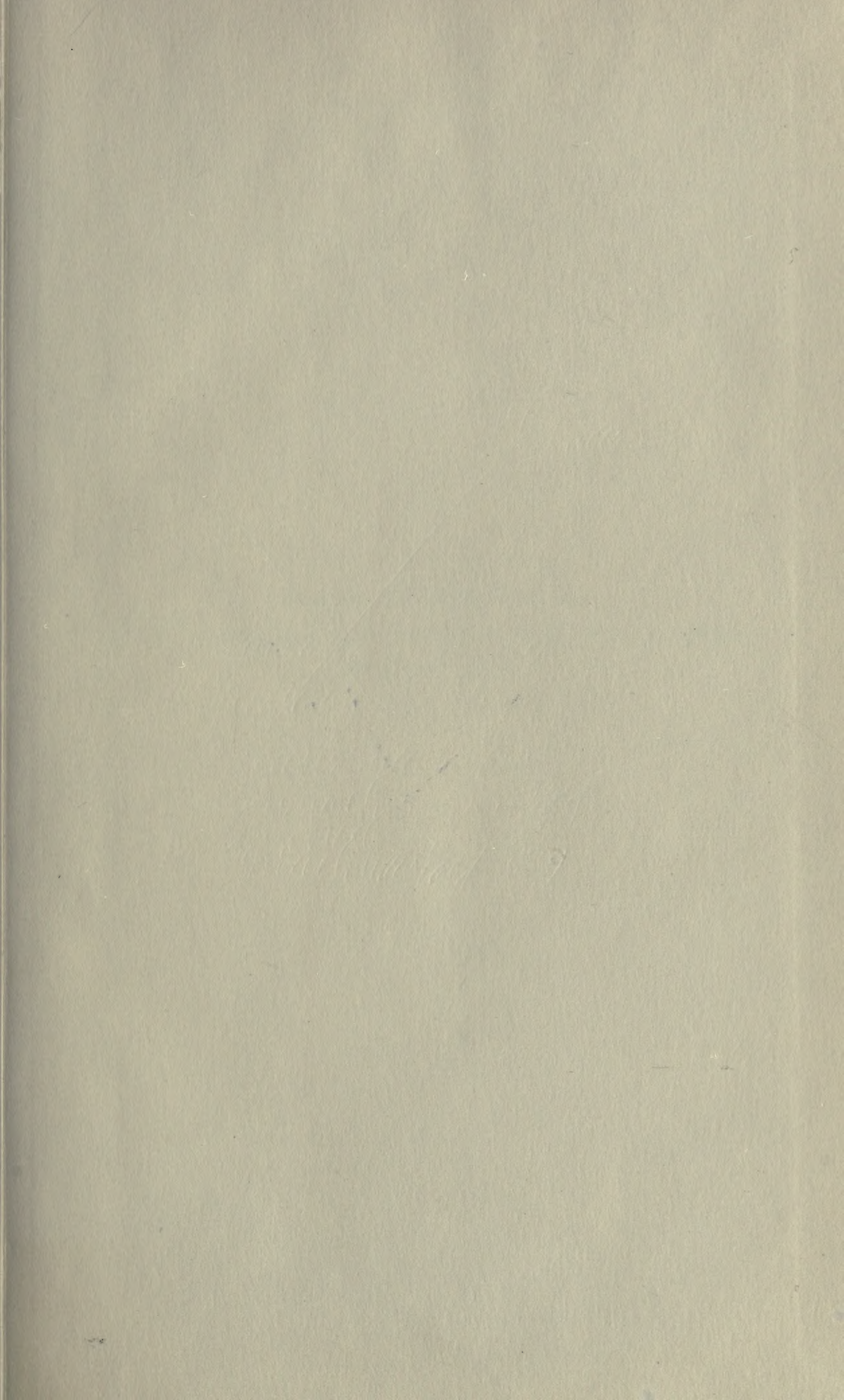
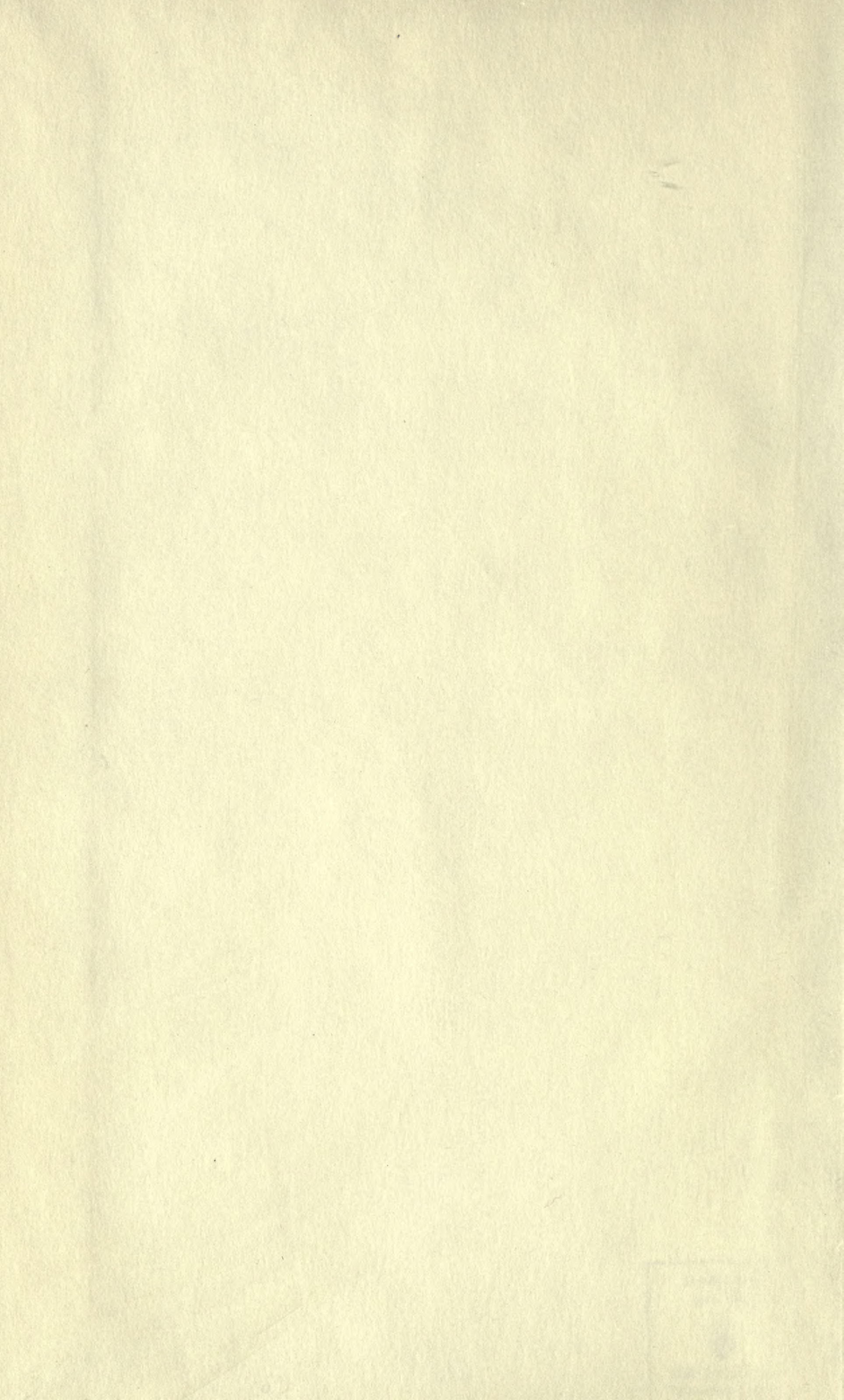
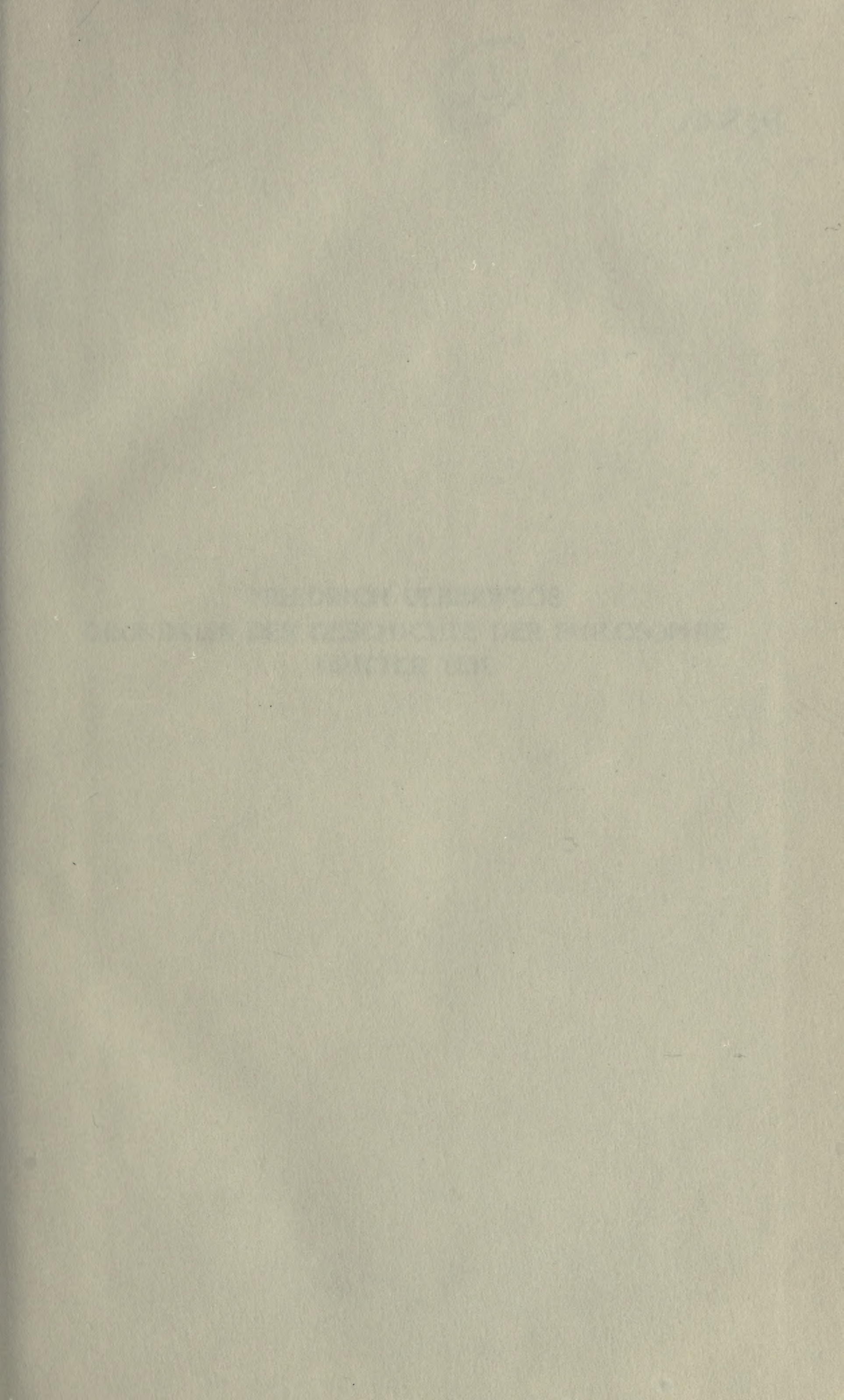




HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS









FRIEDRICH UEBERWEGS
GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
DRITTER TEIL

FRIEDRICH UEBERWEGS
GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

DRITTER TEIL
DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT BIS ZUM ENDE DES ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS

Zwölfte, mit einem Philosophen- und
Literatoren-Register versehene Auflage
Völlig neubearbeitet
von

DR. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER † und DR. WILLY MOOG
o. Professor an der Universität Halle — a. o. Prof. a. d. Univ. Greifswald



BERLIN 1924

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT BIS ZUM ENDE DES XVIII. JAHRHUNDERTS

Zwölfte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

Völlig neubearbeitet

von

DR. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER † und DR. WILLY MOOG
o. Professor an der Universität Halle — a. o. Prof. a. d. Univ. Greifswald

BERLIN 1924

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

Vorwort zur zwölften Auflage.

Schmerzlich bewegt muß ich allein der neuen Auflage dieses Bandes ein Geleitwort geben, da es Herrn Prof. Dr. Frischeisen-Köhler leider nicht mehr vergönnt war, die Vollendung dieses Werkes zu schauen, an dem er bis kurz vor seinem Hinscheiden unermüdlich gearbeitet hat. Von seinem Geist ist diese zwölfte Auflage beherrscht, welche die von ihm in der elften Auflage begonnene Umgestaltung weiterführt. Im Herbst 1922 wandte sich Frischeisen-Köhler an mich mit der Anfrage, ob ich mit ihm zusammen die Bearbeitung und Herausgabe der neuen Auflage übernehmen wolle. Da ich durch mancherlei eigene Vorarbeiten in der Lage zu sein glaubte, die Bearbeitung in verhältnismäßig kurzer Zeit zu Ende zu führen, übernahm ich die mühevolle Aufgabe gern. Die Arbeit wurde in der Weise geteilt, daß Herr Prof. Frischeisen-Köhler sich auf die Neuabfassung des ersten Abschnitts beschränkte, mit der er bereits beschäftigt war, während mir die selbständige Bearbeitung der Abschnitte 2—4 zufiel.

Herr Prof. Frischeisen-Köhler hat die von ihm übernommene völlige Neubearbeitung des ersten Abschnittes sowie des zugehörigen Teils des Literaturverzeichnisses noch selbst ganz durchgeführt. Bei seinem Tode war der Text davon fertig gedruckt, auch die erste Korrektur der Bibliographie dieses Teils hat Frischeisen-Köhler noch selbst durchgesehen, so daß an diesem ersten Abschnitt nichts mehr zu ändern oder zu ergänzen war. Der Darstellung der Philosophie in der Zeit des Übergangs, wie sie Frischeisen-Köhler hier gibt, kommt innerhalb des vorliegenden Bandes eine besondere Bedeutung zu. Da dieser Abschnitt in früheren Auflagen stiefmütterlich behandelt und den Fortschritten der Forschung nicht genügend angepaßt war, hat ihn Frischeisen-Köhler völlig neu geschrieben. Es ist damit also keine äußerliche Umarbeitung oder Verbesserung des schon vorhandenen Textes geliefert, sondern eine neue selbständige Arbeit, die auf gründlichstem Quellenstudium und eingehender Berücksichtigung der Forschung der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiete beruht. Eine derartige neuere, den Ansprüchen der philosophischen Forschung gerecht werdende Gesamtdarstellung der wichtigen Epoche gab es bisher noch in keinem Werk über die Geschichte der Philosophie. Schon äußerlich kennzeichnet sich die Bedeutung des ersten Abschnittes durch die starke

Erweiterung des Umfangs: während er in der 11. Auflage 9 Paragraphen mit 69 Seiten betrug, umfaßt er jetzt 22 Paragraphen mit 215 Seiten. Dabei sind allerdings einige Denker, die früher im zweiten Abschnitt behandelt wurden, nun in den ersten übernommen worden. Die Änderung der ganzen äußeren Anordnung ist bedingt durch innere Gründe; da Renaissance und Reformation sich in jedem Lande anders auswirken, wurde die Einteilung nach Ländern gewählt. Das Literaturverzeichnis zu diesem Teil ist ebenfalls umgeändert und ergänzt, alle wesentlichen Neuerscheinungen sind hinzugefügt worden.

Was nun meine eigene Bearbeitung der Abschnitte 2—4 betrifft, so war zwar ihre völlige Neuabfassung nicht erforderlich, aber es mußten doch zahlreiche Änderungen und Ergänzungen gemacht werden, so daß auch diese Abschnitte zum großen Teil wesentlich umgearbeitet sind. Der aus der letzten Auflage von Frischeisen-Köhler stammende großgedruckte Text ist dabei möglichst beibehalten worden, nur wurde auch da einiges hinzugefügt. Mein Hauptaugenmerk richtete ich auf die Bearbeitung des kleingedruckten Textes, der mancherlei Veraltetes aus früheren Auflagen enthielt, sowie auf die Neugestaltung der Verzeichnisse der Ausgaben und der Literatur. Ich war bestrebt, im Text bei möglichster Raumbeschränkung doch überall die Ausführungen über die einzelnen Denker sachlich reichhaltiger zu gestalten und den Ergebnissen neuerer Forschungen anzupassen. In fast allen Paragraphen sind daher mehr oder weniger umfangreiche Änderungen, Streichungen und Zufügungen vorgenommen worden. Für den Ueberwegschen Grundriß kennzeichnend waren immer die objektiv-sachlichen Darstellungen des Gedankengehalts der Werke besprochener Philosophen. Diese Seite suchte ich auch weiter zu betonen, indem ich vor allem auf Grund des Studiums der Hauptwerke selbst ein objektives Bild der Lehren der Philosophen zu zeichnen strebte und mich nicht in einer Anführung moderner Auslegungen erging, Implizite mußten solche natürlich auch herangezogen werden, aber eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen würde den Rahmen des Buches überschreiten. Die vorgenommenen Erweiterungen beziehen sich diesmal hauptsächlich auf die Behandlung der großen Denker, aber es sind auch mancherlei weniger bedeutende Persönlichkeiten, die doch Glieder der geschichtlichen Entwicklung sind, mehr berücksichtigt und neue Namen hinzugefügt worden. So sind z. B. über Descartes und seine Schule, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Shaftesbury, Berkeley (dem jetzt ein besonderer Paragraph gewidmet ist), Hume u. a. verschiedene neue Ausführungen gemacht worden. Eine starke Umgestaltung hat besonders der Paragraph über Leibniz (§ 31) erfahren, er ist um etwa 14 Seiten gewachsen; es konnte ihm eine völlig neue Darstellung des Lebens von Leibniz eingefügt werden, die

der Leibnizforscher Prof. Dr. Paul Ritter auf eine Anregung Frischeisen-Köhlers hin zu diesem Zweck verfaßt hat (S. 307—314), ich selbst habe die Ausführungen über die Werke von Leibniz wesentlich umgearbeitet, um auch die kleineren Abhandlungen zu berücksichtigen und die Bedeutung dieses Denkers in ein besseres Licht zu stellen. Verhältnismäßig viel konnte in den Paragraphen über Kant stehen bleiben, da hier Frischeisen-Köhler in der letzten Auflage schon durchgreifende Änderungen vorgenommen hatte. Doch habe ich auch da, wie ich hoffe, manches verbessert, besonders in § 35 die Werke Kants vollständiger aufgezählt und ausführlicher über sie berichtet, in § 36 die Inhaltsangabe der Kritik der reinen Vernunft vervollständigt und in § 37 (wie auch in § 35) das Opus postumum berücksichtigt.

Die in den einzelnen Paragraphen enthaltenen bibliographischen Mitteilungen über die Ausgaben sind allenthalben berichtigt, ergänzt und in eine übersichtlichere Anordnung gebracht worden. Viel Mühe habe ich auch auf die Neugestaltung des Literaturverzeichnisses am Schluß des Textes verwandt. Frischeisen-Köhler und ich haben hier die bisherige bloß chronologische Anordnung der Schriften, die bei den mehrere Seiten langen Abschnitten, wie z. B. zu § 36, völlig unübersichtlich war, beseitigt und eine sachliche Gruppierung nach kleinen Unterabteilungen gewählt, die für den Benutzer sicherlich bequemer ist. Soweit es mir möglich war, habe ich auch die älteren Literaturangaben nachgeprüft und ergänzt, dann aber vor allem die reichhaltige deutsche und ausländische Literatur von 1913—1923 nachgetragen. Schwierigkeiten verursachten die Angaben über die ausländische Literatur während und nach der Kriegszeit, doch auch bei ihnen sind wohl nur wenig Lücken geblieben. Ich habe mich keine Mühe verdrießen lassen, um eine möglichst reichhaltige Zusammenstellung der philosophischen Literatur über die behandelte Epoche in den letzten zehn Jahren zu gewinnen, die mir um so nötiger erscheint, als bibliographische Jahresübersichten in Sammelwerken oder Zeitschriften für diese Zeit kaum mehr veröffentlicht sind. Der Gesamtumfang von Text und Literaturverzeichnis ist gegenüber der 11. Auflage um mehr als 210 Druckseiten gewachsen.

Möge das Werk auch in seiner neuen, veränderten und erweiterten Gestalt seine wissenschaftliche Brauchbarkeit erweisen! Sehr dankbar bin ich, wenn Verbesserungen, auch wenn sie Kleinigkeiten betreffen, mir mitgeteilt werden, damit sie bei der nächsten Auflage Berücksichtigung finden können. Auch wiederhole ich die im Vorwort der 11. Auflage von Frischeisen-Köhler ausgesprochene Bitte, daß Verfasser größerer wie kleinerer Arbeiten, die sich auf Philosophen der hier behandelten Zeit beziehen, diese dem Herausgeber des Ueberweg-Bandes möglichst in einem

Sonderexemplar zur Verfügung stellen. In der gegenwärtigen Zeit, in der die Beschaffung der Literatur so ungeheure Schwierigkeiten verursacht, ist eine solche Erleichterung der Arbeit besonders wertvoll.

Zum Schluß möchte ich allen denjenigen meinen Dank aussprechen, die durch irgendwelche Beiträge die Neuauflage gefördert haben. Besonders danke ich Herrn Prof. Dr. Paul Ritter für seine gütige Mitwirkung an dem Abschnitt über Leibniz: er hat nicht nur, wie oben erwähnt, auf S. 307—314 Leibniz' Leben neu dargestellt, sondern auch das Verzeichnis der Ausgaben von Leibniz' Werken durchgesehen und ergänzt und ebenso die Bibliographie im Literaturverzeichnis zu § 31 selbständig bearbeitet. Weiter danke ich Herrn Dr. Carl Gebhardt für eine große Reihe wertvoller Mitteilungen zu § 29 (Spinoza) und Herrn Oberstudienrat Dr. Dietrich Mahnke für mehrere Berichtigungen und Ergänzungen. Zuletzt sage ich Frau Ida Frischeisen-Köhler verbindlichsten Dank dafür, daß sie, so wie sie zu Lebzeiten ihres Gemahls seine treue Helferin war, nach seinem Dahinscheiden dessen Werk fortgesetzt hat, indem sie die noch zu erledigenden Korrekturen seines Teils besorgte.

Greifswald, Februar 1924.

Willy Moog.

Aus dem Vorwort zur elften Auflage.

Die Bearbeitung der neuen Auflage des III. Bandes von Ueberwegs Geschichte der Philosophie konnte sich nicht, wie die der früheren mit der Hinzufügung der jüngsten Literatur und einigen ergänzenden und berichtigenden Zusätzen zu dem ursprünglichen Text von Ueberweg begnügen. Zahlreiche eingehende Forschungen und neue Gesamtdarstellungen haben unsere Auffassung von dem Entwicklungsgang der Philosophie von dem Ende des Mittelalters bis zu dem Ausgang des 18. Jahrhunderts und von der geschichtlichen Stellung der einzelnen Denker so vielfach geändert, daß eine tiefer greifende Umgestaltung geboten schien. So habe ich mich entschlossen, die von Ueberweg nach den Gesichtspunkten des Kantischen Systems bestimmte Disposition, die zu verschiedenen unhaltbar gewordenen Gewaltsamkeiten geführt hatte, zugunsten einer Anordnung des Stoffes preiszugeben, die nach dem Vorbild von Dilthey und Windelband die Entwicklung des philosophischen Denkens im Zusammenhang mit den Wandlungen der allgemeinen Geisteskultur begreifen will. Entsprechend mußte auch die Darstellung und Würdigung einzelner Lehren erheblich geändert werden.

Freilich konnte ich mich hierbei den Ergebnissen und Auffassungen der neueren Forschung nicht durchweg anschließen. Denn ich gestehe, so vielfache Förderung ich insbesondere auch den Versuchen verdanke, ein vertieftes systematisches Verständnis der geschichtlich überlieferten Lehren zu gewinnen, so habe ich doch aus langjähriger Beschäftigung mit den Quellen immer klarer die Überzeugung gewonnen, daß die philosophische Gedankenbewegung der neueren Zeit viel verschlungener, viel stärker von mannigfach sich kreuzenden und einschränkenden metaphysischen und religiösen Motiven bestimmt ist, als systematische, von den Problemstellungen unserer Tage ausgehende Interpretationen und Konstruktionen es erscheinen lassen. Je tiefer man die Philosophie in ihrem Zusammenhang mit dem Leben und der allgemeinen Kultur und sodann in ihrer Abhängigkeit von ihrer Vorgeschichte erfaßt, desto deutlicher tritt die Unmöglichkeit hervor, das Ganze als einen geradlinigen Fortgang zu irgendeinem abschließenden Standpunkt hin zu begreifen. Soviel Licht von unseren systematischen Erwägungen aus auf

frühere Spekulationen fallen mag: die historische Forschung wird, wenn sie einzelne Gedankengänge nicht künstlich isoliert und für sich entwickelt, sondern sie auf ihrem geschichtlichen Untergrund und im Rahmen aller ihrer Voraussetzungen erfaßt, den Abstand nicht verkennen können, der die Jahrhunderte trennt. Konnte ich diese Überzeugung im einzelnen nicht näher begründen, so legt doch die ganze Darstellung von ihr Zeugnis ab. Dem Kundigen werden überdies gelegentliche Hinweise nicht entgehen, die andeuten, warum ich in besonderen Fällen der modernisierenden Auffassung nicht folgen konnte.

Sollte freilich das Buch nicht von Grund aus ein anderes werden, so waren der Umarbeitung gewisse Schranken gesetzt. Überdies gestattete die mir zur Verfügung stehende Zeit nicht, die Erneuerung in dem Umfang, der mir sachlich gefordert schien, sowie eine Neugestaltung der Bibliographie, die wie in den anderen Bänden des Grundrisses so auch hier vom Text getrennt wurde, schon diesmal durchzuführen. Immerhin ist nahezu der gesamte Text des Großgedruckten (der eine allgemeine Würdigung der Bewegungen und der Denker gibt) und beinahe die Hälfte von dem Text des Kleingedruckten (der eine Reproduktion der Lehren im engeren Anschluß an die Hauptschriften der Philosophen gibt) neu geschrieben worden. Ich verkenne nicht, daß hierdurch das Buch den Charakter eines Kompromisses erhalten hat; ich kann nur hoffen, daß die kleinen Inkongruenzen und Ungleichmäßigkeiten, die niemand besser als ich selber empfindet, nicht allzu störend hervortreten möchten. Ausnahmslos habe ich dagegen die zahlreichen kritischen Betrachtungen, mit denen Ueberweg die Darstellung begleitete, weggelassen. Diese scharfsinnigen Anmerkungen, die für die systematische Stellungnahme Ueberwegs charakteristisch sind, können, soweit sie von historischem Interesse sind, in den älteren Auflagen dieses Bandes leicht eingesehen werden. Ebenso habe ich die Werturteile über die neuere Literatur gestrichen.

Berlin, Dezember 1913.

Max Frischeisen-Köhler.

Inhaltsverzeichnis.

5. Spanien.

Zweiter Abschnitt.

Die konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Das Zeitalter der Aufklärung.

1. Die englische Aufklärung.

2. Die französische Aufklärung.

3. Deutsche Aufklärung.

Vierter Abschnitt.

Der Kritizismus Kants.



Die Philosophie der neueren Zeit.

§ 1. Die Philosophie der neueren Zeit ist die Philosophie der germanisch-romanischen Völker, nachdem sie in dem geschichtlichen Abschnitt, den wir das Mittelalter zu nennen gewohnt sind, ihre Jugendzeit durchlaufen hatten. Seit dem 14. und 15. Jahrhundert treten fortschreitend die Anzeichen einer Auflösung der mittelalterlichen Einheitskultur als Lebensform und Geistesgemeinschaft hervor. Die Epoche des Humanismus und der Renaissance einerseits, der Reformation anderseits bezeichnet den Eintritt der west- und mitteleuropäischen Gesellschaft in das Zeitalter ihrer Mündigkeit und den Beginn einer Entwicklung der Kultur, die bei allen Umgestaltungen, die sie erfahren hat, und trotz der Nachwirkung des mittelalterlichen Systems, der sie unterliegt, ein Gepräge aufweist, das sie von diesem grundsätzlich scheidet.

In diesem großen geschichtlichen Prozeß, dessen Beginn nur ungefähr zeitlich zu begrenzen ist, erhält die Philosophie eine veränderte Aufgabe und Bedeutung und entwickelt eigene Methoden und Standpunkte, so daß sie bei aller Abhängigkeit von der Vergangenheit doch im ganzen der mittelalterlichen wie auch der antiken Philosophie gegenüber sich als selbständige Schöpfung des modernen Geistes darstellt.

Die neuere Philosophie ist ein Produkt der Völker, die das Erbe des weströmischen Reiches antraten, also wesentlich ein Erzeugnis des lateinisch-germanischen Kulturkreises. An ihrer Entwicklung hat das oströmische Reich und sein Kulturnachfolger, die gräko-slawische Welt, keinen unmittelbaren Anteil. Für die Philosophie erschöpft sich die Einwirkung von Byzanz auf Italien in der Vermittlung altgriechischer Literatur und humanistischer Neubelebung hellenischer Denkweise. Soweit in neuerer Zeit die östlichen Völker Europas zu philosophischen Leistungen sich erhoben haben, sind diese durchweg durch die Ergebnisse und Fragestellungen der „westlichen" Philosophie bestimmt. Das gleiche gilt von der philosophischen Literatur in den von Europa aus besiedelten Kolonialländern, insbesondere von Amerika. Die Erschließung des alten Orients, vor allem der indischen Literatur und Weisheit am Beginn des 19. Jahrhunderts, hat, von einigen ganz beschränkten Einwirkungen abgesehen, den geschlossenen und sich nach eigenem Gesetz entwickelnden Charakter der abendländischen Philosophie bisher nicht beeinflußt.

Die noch immer vielverhandelte Frage nach dem Beginn der Neuzeit läßt sich nicht allgemein beantworten, und die Hoffnung gar, ein bestimmtes Datum (z. B. 1453 oder 1517) dafür aufstellen zu können, ist illusorisch. Denn erstens liegen die Verhältnisse in den einzelnen Ländern, auf die überhaupt die Kategorien Mittelalter und Neuzeit anwendbar sind: Italien, Frankreich, England, Deutschland, sodann in den einzelnen Kulturgebieten: Staat und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie, und endlich in den einzelnen Schichten der Gesellschaft ganz verschieden. Lebt nicht in der katholischen Kirche, die die thomistische Scho-

lastik zu erhalten und auszubauen sucht, ein gut Stück Mittelalter noch inmitten der modernen Welt fort? Zweitens aber hängen die Scheidungen im einzelnen davon ab, was unter dem „Wesen" des Mittelalters und unter dem „Wesen" der neueren Zeit verstanden wird, und das ist je nach der systematischen Orientierung verschieden. Immerhin bleibt aber unabhängig von allen Schwierigkeiten, die aus der Würdigung dieser Umstände sich ergeben, bestehen, daß seit dem 14. Jahrhundert sich eine gewaltige Änderung des mittelalterlichen Lebens vorbereitet und vollzieht. Das christliche Reich Europas zerfällt in eine Vielheit selbständiger nationaler Staaten. Die Entwicklung des Handels und der Geldwirtschaft hebt die materielle Machtstellung der Kirche auf, der Unternehmer- und Eroberergeist der nun führenden Schichten, die in den Großstädten und den Höfen ihren Mittelpunkt finden, erschüttert ihre geistige Suprematie. Die sozialen Verschiebungen entziehen dem Feudalismus seine Voraussetzungen. Die neuen Kriegsbedürfnisse beschleunigen die Ausbildung einer Technik, die unabsehbare Fortschritte eröffnet, die neuen Interessen der herrschenden Klassen rufen ein Unterrichtswesen hervor, das sich der Leitung durch die Kirche mehr und mehr entzieht. Die Tat Luthers leitet sodann die endgültige Kirchenspaltung ein. Durch diese unaufhaltsame Emanzipierung aller Einzelgebiete der Kultur von der mittelalterlichen Gebundenheit erfährt die innere und äußere Verfassung der west- und mitteleuropäischen Gesellschaft eine Umgestaltung von Grund auf.

Und ebenso ist sicher, daß die Philosophie ihren Charakter ändert. Sie wird weltlich. Im Mittelalter war sie wesentlich ein Glied in dem universalen christlichen Lebensorganismus und ihre Funktion durch ihr Verhältnis der Dienstbarkeit gegenüber dem kirchlichen Lehramt bestimmt. In dem Glauben und der Erbweisheit der Alten und der Väter war der endgültige und unverrückbare Wahrheitsbestand gegeben, der allem bloß menschlichen Erkenntnisstreben Richtung, Ziel und Maßstab vorzeichnet. Die Philosophie hatte daher in erster Linie die geoffenbarten Wahrheiten der abendländischen Kirche durch das natürliche Licht vorzubereiten, zu erleuchten und zu verteidigen; sie bleibt dabei, soweit ihr Gegenstand das Göttliche ist, der Theologie untergeordnet oder ist ein Teil von ihr. Für die Philosophie der neueren Zeit wird dagegen der Anspruch auf das Recht des eigenen Bewußtseins, unabhängig von allen geschichtlichen Autoritäten, nur gestützt auf die Selbstgewißheit der Erfahrung und der souveränen Vernunft, unsere Welt- und Lebensansicht zu gestalten, der entscheidende Zug. Ihr sind die Wahrheit, der sie zustrebt, die Ideale der Lebensgestaltung, die sie entwirft, kein bereits schon gegebener, aus höheren Gründen gesicherter und im Grunde abgeschlossener Bestand, sondern unendliche Aufgaben, die immer wieder aufs neue in Angriff genommen und allein in freier, nur dem eigenen Gewissen verantwortlicher Arbeit gelöst werden müssen. An Stelle der geschlossenen, auch weite Gegensätze durch die zusammenfassenden idealen Prinzipien zu einem gegliederten Stufenreich vereinheitlichenden christlichen Wissenschaft tritt eine Mannigfaltigkeit von Systembildungen, welche alle Möglichkeiten der Welt- und Lebensauffassungen durchlaufen. An Stelle der unpersönlichen, internationalen schulmäßigen Sammlung und Bearbeitung eines gemeinsamen traditionellen Lehrgutes macht sich das persönliche Selbstgefühl des erkennenden Geistes, macht sich auch der Charakter der nationalen Individualitäten geltend. Die Träger der neueren Philosophie sind nicht mehr ausschließlich Kleriker, sondern vorwiegend freie Literaten und Forscher und sodann Professoren an den neugegründeten oder umgestalteten Universitäten. Weder in formaler noch in materieller Hinsicht zeigt sich daher auch nur annähernd eine solche Einheitlichkeit und Stetigkeit, wie sie für die Scholastik charakteristisch ist. Und doch entbehrt ihr Fortgang ebensowenig der inneren

Folgerichtigkeit und des Zusammenhanges, wie die mittelalterliche Philosophie einer allmählichen tiefgreifenden Umgestaltung und Differenzierung in auseinanderstrebende Richtungen entbehrt. Läßt hier das gemeinsame Thema und Ziel, die gemeinsame Schulsprache und formale Behandlungsart, die Neigung zur harmonisierenden Zusammenfassung und zum Ausgleich die sachlichen Gegensätze und Wandlungen geringer erscheinen, als sie in Wahrheit, bis auf die Grundlagen herab, gehen, so führt dort die Notwendigkeit, zunächst einmal die neuen Standpunkte in Einseitigkeit durchzuarbeiten und zu erproben, der schnelle Wechsel individuell geprägter und benannter Systeme, bei denen mehr das Abweichende als das Gemeinsame betont wird, der in Freiheit geführte Kampf um die letzten Voraussetzungen, der Streit um die der Philosophie eigene Methode bisweilen zu dem Anschein einer Zersplitterung, ja der Anarchie, der aber weder die Einheitlichkeit des gerade in dieser Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit sich auswirkenden Geistes noch den systematischen Fortschritt verkennen lassen darf. Der tiefste Grund für diesen verschiedenen Charakter der mittelalterlichen und der neueren Philosophie liegt darin, daß jene der Ausdruck eines im wesentlichen als Erbe des spätesten Altertums übernommenen, begrenzten, als Erziehungsmacht der jugendlichen germanisch-romanischen Völker mit autorativer Geltung von der Kirche behaupteten Ideensystems ist, das die Gegensätze, die es in sich birgt, das Antike und das Christliche, die lex naturae und die lex Dei, in sich gebunden und zu einem Ausgleich gebracht hat, während in dieser das Selbstbewußtsein einer werdenden, mit ungeheurer Energie und Schöpferkraft die Welt sich erobernden, von der unendlichen Aufgabe einer autonomen Gestaltung der Zukunft beherrschten, immer neue und größere Bildungen der Politik und Wirtschaft, der Wissenschaft und Technik hervortreibenden Kultur eben dieser Völker darstellt, die, weil keine überirdische Autorität sie mehr leitet und bindet, nur im Kampf der Meinungen, in der Entfaltung der Gegensätze, die sich bis zu stürmischen Erschütterungen steigern kann, fortzuschreiten vermag.

§ 2. Die Entwicklung der Philosophie der neueren Zeit, verstanden als Selbstbewußtsein und Ausdruck ihrer werdenden Kultur, gliedert sich entsprechend dem Gang und der Entfaltung dieser. Die Scheidung in die Epochen der Renaissance und der Reformation, des Absolutismus und der modernen Wissenschaft dienen zugleich dazu, die Hauptphasen der neueren Philosophie bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts abzugrenzen. Die Weltansichten und Lebensforderungen, welche die Philosophie entwickelt, die Fragestellungen, zu denen sie nacheinander gelangt, die möglichen Lösungen, die sie durchläuft, die verschiedenen Methoden, die sie dabei herausbildet: all das zeigt ein Gepräge, das sich mit dem Geist der Epochen wandelt. Hierbei macht sich der Charakter der jeweilig führenden Nationen bemerkenswert geltend. In der Epoche des Überganges ist es Italien, von dem die humanistische und die Renaissancebewegung, getragen von einem neuen Lebensideal, ausgeht. Der von ihm hervorgebrachten großen Kunst tritt die Schöpfung der in Bruno gipfelnden Naturphilosophie und der in Galilei sich vollendenden Naturwissenschaft zur Seite. Der Aufstieg Frankreichs und Englands sichert sodann diesen Ländern die Führung in der Philosophie. Und zwar ist es in dem Zeit-

alter der konstruktiven Systeme das katholische Frankreich, dessen rationale Wissenschaft unter der Führung von Descartes die europäische Philosophie und Bildung bestimmt, während die Aufklärung, die von den protestantischen Mächten Holland und England ausgeht, im 18. Jahrhundert die liberal-individualistischen Ideen, die ihren ersten Ausdruck in Locke fanden, zur internationalen Auswirkung bringt. Deutschland nimmt in diesem Entwicklungsgang eine besondere Stellung ein. Seit der zweiten Hälfte des Mittelalters war sein nationales, religiöses und Geistesleben in einem machtvollen Aufstieg begriffen. Gleich im Beginn der Neuzeit griff es mit Nicolaus von Cusa in den philosophischen Wettbewerb mit Selbständigkeit ein; es ist die Heimat von Luther, Coppernicus und Kepler. Aber die furchtbaren konfessionellen, sozialen und politischen Kämpfe brachen vorzeitig seine Kraft, die Innerlichkeit und der Tiefsinn des deutschen Lebensgefühls erlagen den westlichen Ideen und der Gegenreformation. Nur in dem einzigen Leibniz erstand ihm ein philosophischer Denker, der, über die Zeiten und die Länder mit einer beispiellosen Universalität hinausgreifend, die Enden alles Wissens in sich vereinigend, Humanismus, moderne Wissenschaft und protestantisch-religiöses Bewußtsein zu einer schöpferischen Einheit verband und erwies, daß der philosophische Genius der deutschen Nation nicht untergegangen war. Aber erst die kritische Philosophie von Kant und die von den klassischen Dichtern entwickelte Weltanschauung sicherten dem Volk der Dichter und der Denker die Sonderstellung innerhalb der Spekulation, die seiner Eigenart entspricht. Sie bezeichnen die Grenzen, die die Philosophie des 19. Jahrhunderts von der Philosophie trennt, die dieser Band allein behandelt.

Die Abwendung der neueren Philosophie von der christlichen Vernunftwissenschaft tritt in einer lebhaften Opposition gegen das scholastische Denken als solches, gegen die Tradierung und die dialektische Erörterung der angehäuften Massen von Schulmeinungen und Schulstreitigkeiten, gegen die bevorzugten Autoritäten der Kirche hervor. Gleichwohl steht sie inhaltlich noch lange unter dem Einfluß der von der Scholastik erarbeiteten Standpunkte. Die Zersetzung der christlichen Vernunftwissenschaft macht vor allem die Richtungen frei, die als Unterströmungen und Gegenströmungen die Ausbildung der Kirchenlehre begleitet hatten. Noch die großen konstruktiven Systemschöpfungen des 17. Jahrhunderts stehen in unmittelbarem geschichtlichem Zusammenhang mit der spätmittelalterlichen Metaphysik und stützen sich in entscheidenden Punkten auf echt scholastische Argumentationen. Noch für Descartes und Berkeley ist die Existenz Gottes sicherer als die der Welt. Der tiefere Grund hierfür ist, daß das religiöse Bewußtsein von der Auflösung der Scholastik als der wissenschaftlichen Ausdrucksform des mittelalterlichen Menschen nicht unmittelbar betroffen wird. Vielmehr erhält es durch die Reformation, sowohl in den Ländern des Protestantismus wie in denen der Gegen-

reformation, eine erhöhte Bedeutung und Lebensmacht, die erst im Zeitalter der Aufklärung zurückzutreten beginnt.

Sucht die neuere Philosophie gleichwohl durch einen vollständigen Abbruch der Kontinuität ihre Selbständigkeit gegenüber dem mittelalterlichen Denken zu erkämpfen, so tritt darin vor allem ein Wechsel der methodischen Gesinnung hervor. Positiv wird dieser Prozeß durch ein wiedergewonnenes Verständnis der antiken Kultur gefördert. Dieses Verständnis war bereits im Mittelalter, insbesondere seit den vielfachen Berührungen der christlich-abendländischen mit der morgenländischen Welt, vorbereitet; durch die ganze zweite Hälfte des Mittelalters nimmt die Vertrautheit und Aneignung der Literatur der Alten zu. Seit ihrer Mündigkeitserklärung nehmen nun die neueren Völker bewußt die Arbeit der antiken Welt dort auf, wo sie durch die Stürme der Völkerwanderung und den Untergang des weströmischen Reiches unterbrochen war. Die Philosophie der neueren Zeit beginnt mit einer Erneuerung der philosophischen Denkweisen und Schulrichtungen des Altertums. Aber es handelt sich dabei doch nicht bloß um eine Rezeption. In dem die Renaissance begleitenden Humanismus gewinnt das Lebensgefühl des modernen Menschen einen Ausdruck, in welchem sich das Ziel einer autonomen Grundlegung der Kultur, einer allgemein-menschlichen diesseitigen Philosophie, eines natürlichen Systems aller Geisteswissenschaften ankündigt. Anderseits ist die schöpferische Fortwirkung des griechisch-römischen Geistes nicht auf das Zeitalter der Renaissance im engeren Sinne eingeschränkt. Vielmehr findet durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch eine Befruchtung der Philosophie durch die antike Kultur statt, welche in dem Neuhumanismus der klassisch-deutschen Literatur und Philosophie an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts wiederum einen Höhepunkt erreicht.

Für die Philosophie ist aber noch wichtiger die von den neueren Völkern hervorgebrachte, auf Beobachtung, Experiment, Messung und mathematischer Deduktion beruhende Wissenschaft von der Natur, die, in einigen Zügen bereits im späteren Mittelalter vorgeahnt (vgl. Grundriß II[10], § 46), von Coppernicus ab zu einem unangreifbaren Besitztum des modernen Menschen und zu einer Macht geworden ist, die sein ganzes Denken und seine Lebensgestaltung entscheidend mitbestimmt. Diese Naturwissenschaft wird, nachdem sie sich in ihrer Sieghaftigkeit durchgesetzt hat, das Vorbild der großen konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts, die nach ihrem Verfahren aufgebaut sind und ihrem Sachgehalt nach die möglichen Ausdeutungen ihrer Ergebnisse zu metaphysischen Weltbetrachtungen liefern. Sie ist aber nicht nur für die Erkenntnis der Natur als des Objektes der Erkenntnis grundlegend, sondern als schöpferische Leistung des Erkenntnissubjektes ergänzt, vertieft und verfestigt sie zugleich das von dem Humanismus vorbereitete Selbstbewußtsein des Subjektes. Das methodische Bewußtsein, das das neue Verhältnis, in welches durch sie Denken und Erfahrung gesetzt werden, erfaßt und bei ihrer Grundlegung entscheidend mitwirkt, wird daher der Ausgangspunkt für diejenige Schöpfung, welche für die neuere Philosophie vor allem charakteristisch ist: die Erkenntnistheorie. Aber innerhalb dieser macht sich wiederum die Gegensätzlichkeit der Standpunkte geltend, welche in dem Widerstreit der metaphysischen Systeme hervorgetreten war. Daher kann auch Kants Kritizismus nicht als diejenige Lehre angesehen werden, in der etwa alle Motive der vorangehenden Entwicklung sich zusammenfassen und zum Ausdruck kommen; vielmehr stehen neben ihm der englisch-französische Positivismus einerseits, die deutsche pantheistische Bewegung anderseits, die erst in ihrer Gesamtheit das philosophische Erbe darstellen, das das 19. Jahrhundert vom 18. Jahrhundert empfängt.

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Übergangs.

§ 3. Die Übergangszeit, welche die Epoche bis zu der Ausbildung der großen konstruktiven Systeme umfaßt, reicht ungefähr vom 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Der Humanismus und die Renaissance einerseits, die Reformation und die Gegenwirkung, die sie auslöst, anderseits sind die bemerkenswertesten geistigen Bewegungen, die in wechselnder Begrenzung und Deutung in diesem Umwandlungsprozeß hervorgehoben werden. Charakteristisch für diese Epoche, die eine Zeit des Kampfes unvermittelter Gegensätze ist, ist die Mannigfaltigkeit von Motiven und von Gedanken, die, seltsam genug, oft in ein und derselben Person nebeneinander bestehen. Noch wirkt echt christliche Frömmigkeit, Mystik und Weltflüchtigkeit, Kirchenmacht und scholastische Tradition fort; ja durch die Reformation und die Konsolidierung der Kirche durch die Gegenreformation erhält das religiöse Leben eine außerordentliche, schließlich alles überwältigende Steigerung und Verschärfung. Das Ergebnis ist die Entstehung einer neuen, sowohl protestantischen wie katholischen Scholastik. Aber auf der anderen Seite führt die Pflege des antiken Erbgutes des Mittelalters zu seiner fortschreitenden Lösung aus dem Zusammenhang der christlichen Lebens- und Weltansicht, erwächst zugleich mit der Wiederbelebung der hellenisch-römischen Begriffswelt die Idee einer Diesseitigkeitskultur, einer Verklärung und Steigerung des Menschen aus eigenen Kräften durch Entwicklung aller seiner Anlagen, durch Verlegung der sittlich-religiösen Verantwortlichkeit in sein Inneres. Noch sind die neuen Ideen von der Welt und die Ideale der Lebensgestaltung in den Anfängen, noch ist die große Disziplinierung der Phantasie durch die sich ausbildende Naturwissenschaft nicht gelungen. Es ist ein gärendes, überschäumendes, kraftvolles, aber doch zugleich zwiespältiges Leben, welches uns in den philosophischen Lehren, die diese Bewegung begleiten, entgegentritt. So führen zwar Giordano Bruno und Francis Bacon, die den Höhepunkt und Abschluß der Renaissancephilosophie bilden, unmittelbar in das Zeitalter der großen philosophischen Neuschöpfungen über, sie selber aber gehören noch der Übergangszeit zu

In philosophischer Hinsicht ist es zunächst eine neue Anschauung vom Menschen, seiner Stellung in der Welt und seiner Aufgaben, die sich von den Tagen der Humanisten ab aus der mittelalterlichen Auffassung losringt und in der Idee seiner Autonomie gipfelt. In innerem Zusammenhang mit ihr wird in Auseinandersetzung mit der Scholastik und dem durch die Reformation wiederum belebten religiösen Geist der Ausbau der bereits im Mittelalter angebahnten natürlichen Rechts- und Staatstheorie, welche die Gesellschaftslehre von der Vorherrschaft der theokratischen Idee befreien und der neuen politischen und wirtschaftlichen Ordnung ihre Rechtfertigung geben will, sowie die Grundlegung einer natürlichen Religion erstrebt, die in dem Zeitalter der konfessionellen Kämpfe der Menschheit dauernden Frieden bringen soll. Erst später wird allmählich die Vorstellung der einheitlichen Natur gewonnen, die freilich noch mit scholastischen Qualitäten ausgestattet ist und teils als künstlerisch bildsame Kraft, teils als logisch-mathematisches System empfunden und gedacht wird; es wird der Weg zur Erforschung dieser Natur gesucht und auch beschritten, wobei immer entschiedener die Abkehr von den Autoritäten, die Hinwendung zur Erfahrung, die Selbstgewißheit des durch eine Reform der Methode gereinigten und vertieften Denkens gefordert und betont wird.

Dieser Werdeprozeß, wie er sich in der Geschichte der Philosophie in einer fast unübersehbaren Fülle von Literatur vollzieht, wird in fast allen historischen Darstellungen nach Schulen geordnet zur Anschauung gebracht. In der Tat ist in der Übergangszeit der internationale Zusammenhang der Schriftsteller und Denker, unterstützt durch ihr Wanderleben und die dadurch vermittelten zahllosen persönlichen Berührungen und gefördert durch die gemeinsame Gelehrtensprache des Lateinischen und die Erfindung der Buchdruckerkunst, noch erhalten, so daß die neuen Ideen der Humanisten, des Nicolaus Cusanus, der Platonischen Akademie usw. sich außerordentlich schnell über die ganze Kulturwelt verbreiten und über die Grenzen der Länder hinweg Beeinflussungen und Einwirkungen ausüben, die es gestatten, verwandte Erscheinungen zu relativ selbständigen Richtungen zusammenzufassen. Aber schon die Unsicherheit, welche durchweg ihren Abgrenzungen anhaftet, ja die Willkür, mit der zum Teil die „Schulen" konstruiert werden, deutet darauf hin, daß wir es vielmehr mit einer philosophischen Gesamtbewegung zu tun haben, deren verschiedene Momente zu einem wirklich durchgreifenden, nach rein sachlich-systematischen Gesichtspunkten verfahrenden Einteilungsprinzip nicht zureichend sind. Darum ist, auch im Interesse der Übersichtlichkeit, im folgenden die Ordnung nach Nationen bevorzugt.

1. Italien.

§ 4. Den ersten Ausdruck eines neuen Geistes der Zeiten stellt die Literatur des italienischen Humanismus dar. Die große Erwartung des ausgehenden Mittelalters einer allgemeinen Erneuerung und Wiedergeburt des Lebens, einer Umwandlung aller irdischen Verhältnisse, des Staates, der Gesellschaft und der Kirche, kündigte sich bereits in Dantes visionären Bildern an. Rienzos Tat wird das weithin leuchtende Zeichen dafür, daß nunmehr Italien verjüngt und gleich dem Phönix wiederauferstehen werde. Der Zauber, den Petrarcas Persönlichkeit und Schriften auf die Mit- und Nachwelt ausübten, liegt darin, daß in ihnen sich eine neue Lebenshaltung aussprach. Von dem Ziel einer Neu-

gestaltung des geistigen Daseins ging der Humanismus aus. Von ihm aus gewann er sein Verhältnis zu der antiken Literatur, die er zuerst als Form und Ausdruck der großen Seele, die aus allen Denkmalen des Altertums spricht, zu verstehen lernte und lehrte, deren Gehalt sich anzueignen und zum Prinzip bewußter Lebensgestaltung zu erheben, das eigene Selbst erweitern und erhöhen soll. Von ihm aus eröffnete er den Kampf gegen die Bindungen der Scholastik, gegen die Autoritäten und Traditionen der Schule, gegen die alten wie die neuen Scheinwissenschaften, trat er für das Recht des Individuums und seiner Freiheit, der Sinne und der Natur und für Aufklärung auf allen Gebieten ein. Seine Entdeckung einer versunkenen geistigen Welt ist die erste große Entdeckung in dem anhebenden Zeitalter der Entdeckung und der Wirklichkeitseroberung. Durch sie erschloß der Humanismus den Sinn für die Verklärung des Diesseits durch eine große Formenkunst und wurde Wegbereiter aller Wissenschaften, die es mit dem Menschen als dem Schöpfer seiner Kultur zu tun haben. In philosophischer Hinsicht war es besonders die altrömische Lebensphilosophie, vor allem die Stoa, die er zur Anerkennung und zur Geltung brachte.

Ausgaben.

I. Petrarca.

Opera, erste Ausgabe Basel 1494, meist benutzt die Editionen Basel 1554, 1581; zur Ergänzung Scritti inediti di F. P. ed. Attilio Hortis, Triest 1874. Epistolae de rebus familiaribus et variae, ed. Fracassati, Florenz 1859—63, De virus illustribus ed. Razzolini, Bologna 1874. Deutsche Übersetzung in Auswahl (Brief an die Nachwelt usw.) von Hefele, Jena 1915. Petrarch's Secret, engl. v. Draper, London 1911.

Zur Bibliographie Att. Hortis, Catalogo delle opere di F. P. esistenti nella Petrarchesca Rossettiana, Triest 1874.

Daß die Libr. II de vera sapientia (bereits in der Gesamtausgabe 1496, Spezialausgabe 1604, ital. Übersetzung 1824 u. ö.) unterschoben und größtenteils dem Nic. v. Cusa entlehnt sind, hat J. Uebinger, Viertelj. f. Kult. u. Lit. d. Renaiss. II, 57—70, gezeigt.

II. Laurentius Valla.

Elegantiae latini sermonis, Rom 1471, bis 1536 in 59 Auflagen, De voluptate, Pavia 1431 (in der zweiten Bearbeitung De vero bono betitelt, zusammen mit De libero arbitrio, Lovanii 1493), Dialecticae disputationes contra Aristotelicos, 1499 Opera Basel 1540, 1543, L. V. opuscula tria ed. Vahlen, Wien 1870.

III. Nizolius.

Observationes in M. T. Ciceronem 1536 (als Thesaurus Ciceronianus Venedig 1538 u. ö.), Defensiones locorum aliquot Ciceronis contra disquisitiones Coelii Calcagnini, Venedig 1557, De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis, et praeterea refutantur fere omnes Marci Antonii Majoragii objectationes contra eundem Nizolium usque in hunc diem editae, Parma 1553, von Leibniz unter dem Titel Antibarbarus philosophicus mit einer Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii und kritischen Anmerkungen Frankfurt 1671 und 1674 herausgegeben.

IV. Machiavelli.

Machiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531—32 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt (Opere, Mailand 1810—11, ed. Passerini, Fanfani, Milanesi, Florenz 1873—77), auch öfter ins Französische und Englische übersetzt worden, ins Deutsche von J. Ziegler, 8. Bd. Karlsruhe 1832—41. Das Buch vom Fürsten, Il Principe, ist zuerst italienisch 1514 handschriftlich mitgeteilt worden, dann nach dem Tode Machiavellis 1532 zu Rom erschienen, nachher öfter, ed. Àrthur Burd, Oxford 1891, ed. V. Osmini, Mailand 1910. Lateinisch zuerst 1560, dann mit Anmerkung. von Conring, Helmstedt 1643. Ins Deutsche ist es mehrere Male übersetzt worden, schon 1580 Frankf., in den letzten Jahrzehnten von Alfr. Eberhard übers. u. erläut., Berl. 1868, auch von W. Grüzmacher, Berl. 1870. Discorsi, Florenz 1531, Rom 1531, Wien 1532 u. ö.; ins Lateinische (zuerst Mömpelgard 1588, 1599) und alle Kultursprachen wiederholt übersetzt; deutsch zuerst Danzig 1776, sodann v. Grüzmacher, Berlin 1870, v. F. v. Oppeln-Bronikowski, Berlin 1922. Istorie Fiorentine, Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846.

Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374) ist der Ahnherr aller Humanisten. In seiner Person und seinen Werken vollzieht sich die Scheidung der Zeitalter. Noch bildet den dauernd, im Alter mit besonderer Reizbarkeit festgehaltenen Hintergrund die christliche Weltansicht; seine Streitschrift gegen die Averroisten (De sui ipsius et multorum ignorantia, verfaßt 1337—1338) ist für den Wunsch, jeden Zweifel an seiner religiösen Gesinnung und seinem über alles profane Wissen sich erhebenden Christusglauben abzuwehren, kennzeichnend. Aber seine Seele gehört doch diesem Leben an, dessen Reichtum, Glanz und Größe ihn unwiderstehlich lockt, in dessen Problematik, Widerstreit, ja Zerrissenheit er mit schmerzlicher und lähmender Wollust (acedia) sich einwühlt. Schwelgend im Glanz des Ruhmes, aber von ruhelosem Ehrgeiz getrieben, über alle literarischen Leistungen hinaus sich selbst zu einem Weltweisen zu vollenden, ist es das eigene Selbst, das in dem Mittelpunkt seines Nachdenkens und seiner Darstellung steht, das er in den Dialogen „über die Weltverachtung“ (De contemptu mundi, auch De secreto conflictu curarum suarum oder Secretum oder Liber maximus rerum mearum genannt, 1342 entworfen), in denen er sich Augustin, seinem Beichtvater gleichsam und seinem Gegenbild, schildert, rücksichtslos enthüllt. Zugleich aber war er von lodernder Begeisterung für das römische Altertum erfüllt. Was an alten Handschriften zu retten war, suchte er zu retten und in seinen Besitz zu bringen. Er begann sogar auch Griechisch zu lernen. In seiner „Africa“, deren Held Scipio Africanus ist, unternahm er, ein neues römisches Heldenepos zu schaffen. In allen Gattungen der lateinischen Poesie versuchte er sich. In dem „Buch der berühmten Männer“ gab er eine Sammlung biographischer Porträts großer Männer und Feldherren, das außer Alexander, Pyrrhus und Hannibal nur Römer umfaßt. Er bejubelte die Tat des Rienzo.

Für die Philosophie als Wissenschaft hatte Petrarca kein sonderliches Interesse. Theoretische Probleme lagen ihm fern. Sein Ziel war auf „die Kunst zu leben“ gerichtet, die er zu lernen und zu lehren nicht müde wurde. Daher haben seine philosophischen Traktate, die er erst in der zweiten Hälfte seines Lebens begann, aber dann unaufhörlich bis zu seinem Tode umarbeitete, einen ausgeprägt ethischen Charakter. Sie gehören jener freien Literatur an, die der Selbstbesinnung und der Reflexion auf das Innere des Menschen und seinen Kampf mit den Leidenschaften gerichtet ist. Von besonderem Einfluß auf ihn waren Augustin, Seneca und Cicero, die christliche Verinnerlichung und die stoische Lebensweisheit. Die Frage, die seine Traktate behandeln, ist, wie man in diesem Leben mit seinen Leidenschaften und im Kampfe mit sich und der Welt — denn Leben ist Kampf: omnia secundum litem

fieri — zur Unabhängigkeit, Selbstmacht und Seelenruhe, der tranquillitas animae, gelangen könne. In der Schrift De vita solitaria, ausgearbeitet 1346, soll in diesem Sinn die Berechtigung und der Vorzug eines in ländlicher Einsamkeit, in wissenschaftlicher Muße und im vertrauten Verkehr mit Freunden verbrachten Lebens nachgewiesen werden. Nur der Mensch, der sich aus allen Bindungen löst, sich von der Masse stolz abzusondern vermag und in sich und seinen geistigen Interessen selbstgenügsam den Mittelpunkt seines Daseins findet, kann wahrhaft glücklich werden. Nicht der Haß gegen die Menschen, sondern die Erkenntnis, daß Selbstausbildung die erste Pflicht ist, führt zum Leben in der Einsamkeit; daher kann sie auch nur der Gebildete ertragen. Das erste Buch begründet die These im allgemeinen, indem es das Leben des „Einsamen" mit dem des Lebensdurstigen, Habgierigen, im städtischen Trubel umhergetriebenen „Vielbeschäftigten" vergleicht. Nur die Einsamkeit gewährt die ruhige Heiterkeit des Gemütes und edlen, reinen Lebensgenuß und schützt vor den Versuchungen der Welt und der eigenen Triebe. Das zweite Buch gibt eine Reihe geschichtlicher Illustrationen durch Bilder berühmter Einsamer des Christentums, des Altertums und der neueren Zeit. Der Traktat „über die Heilmittel gegen Leiden und Freuden" (De remedio utriusque fortunae) ist Petrarcas philosophische Hauptschrift; er gibt in ihr eine Art von Handbuch der praktischen Lebensphilosophie. Sie leitet die Reihe mittelalterlicher Werke über die Nichtigkeit des menschlichen Lebens in die neuere Welt über. Auch in ihr herrscht eine pessimistische Grundstimmung. Sie ist in Dialogform gehalten und gibt in zwei Teilen die Gespräche allegorischer Figuren, im ersten der „Vernunft" mit der „Hoffnung" und der „Freude", im zweiten der „Vernunft" mit dem „Schmerz" und der „Furcht" wieder. Im ersten Teil zeigt die Vernunft, daß alles, was die Menschen für Glück und wertvollen Besitz halten, in Wahrheit nichtig und wertlos ist, im zweiten, daß es in Wirklichkeit kein Unglück und Leid gibt. Es ist die sittliche Vernunft, die die Scheingüter und Scheinübel zu durchdringen und zu meistern vermag. Von den Affekten, die diese zur Folge haben, befreit sich die Seele durch ihre Erkenntnis und die Tugend, die ihr die innere Gefaßtheit gibt. Aber zur letzten Ruhe und vor allen Dingen gegenüber dem Rätsel des Todes reicht sie nicht hin; hier bedarf es der göttlichen Unterstützung und des christlichen Glaubens an die Güte Gottes, seine Weisheit und das Jenseits. So behält zwar der Glaube das letzte Wort, ist er die letzte Zuflucht; aber das Leben, wie es hier in Lust und Leid und seinen verschiedenen Aspekten geschildert wird, ist nicht mehr das mittelalterliche Leben, das nur Durchgang für die höhere Existenz nach dem Tode ist; es ist, wie sonderbar gemischt auch immer, zwiespältig und zerrissen, noch nicht allein von der Vernunft zu meistern; und das ist der Weltschmerz, über den wir aus eigener Kraft uns nicht erheben können. Und es ist auch nicht das alte unmittelbare und ungebrochene Vertrauen auf die göttlichen Kräfte. Der Pessimismus greift noch tiefer. Aber eben in diesem unablässigen Grübeln über den rätselhaften Charakter des Lebens und in dem Verlangen, ihm durch Virtus und Ratio doch beizukommen, liegt der entscheidende Zug dieses ersten Handbuches humanistischer Moralphilosophie. Eine der letzten Arbeiten Petrarcas war eine Epistel an Francesco da Carrara, den jugendlichen Fürsten von Padua, De republica optime administranda, 1373, in der er ein rein ethisches Regentenideal zeichnet und fordert, daß das Verhältnis des Fürsten zu seinen Untertanen auf Liebe, Achtung und Tugend beruhe.

Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313 bis 1365) befreundet, der, auf dem Gebiet der römisch-griechischen Altertumswissenschaften ein geistvoller und vielwissender Dilettant, durch seine Dichtungen wie seine

gelehrten lateinischen Werke (Genealogiae deorum gentilium libri XV, De montibus, silvis usw. liber, De casibus virorum illustrium libri IX, De claris mulieribus liber) für die Verbreitung der humanistischen Kenntnisse und Bildung in weitesten Kreisen wirkte. Bei ihm verband sich bereits mit dem Interesse am Altertum die Gleichsetzung des Christentums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein Decamerone enthält (1. Nov. 3) die später von Lessing im Nathan erneute und modifizierte Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke der religiöse neutrale Theismus ist.

Der Verehrer des Petrarca und Freund von Boccaccio, der große florentinische Staatskanzler Coluccio di Piero de' Salutati (Salutato † 1406) machte die Weisheit des Altertums für das Staatsleben fruchtbar. Stets den humanistischen Studien zugewandt, verfaßte er auch philosophische Schriften, so ein Lehrgedicht in Hexametern gegen die Astrologen De fato et fortuna, auch eigentliche Traktate, von denen De religione et fuga seculi am meisten verbreitet gewesen zu sein scheint. Cicero und Seneca waren die Klassiker, auf die er sich mit Vorliebe berief, aus denen er sich mit der stoischen Lebensphilosophie erfüllte, die seinem ganzen Wesen und Charakter entsprach.

Der Freund und Nachfolger im Staatsamt Salutatos, von diesem wie ein Sohn und im Geiste der humanistischen Bildung erzogen, war Lionardo Bruni (Aretinus, aus Arrezzo, der Geburtsstadt Petrarcas, 1369—1440); er war zuletzt der bedeutendste Schüler des Manuel Chrysoloras (s. f. §), hat in den Jahren 1397 und 1398 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat Platonische Schriften, den Phädon, Gorgias, Kriton, die Apologie, die Briefe, den Phädrus, sodann Aristotelische Schriften, insbesondere die Nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach einem Kodex, den Palla Strozzi aus Konstantinopel erhalten hatte; vielleicht benutzte Bruni zugleich die Handschrift, die der ihm befreundete Francesco Filelfo aus Konstantinopel 1429 mitgebracht hatte), ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbeckes durch Thomas von Aquino veranlaßte wörtliche, geschmack- und verständnislose Übersetzung verdrängt ward. Die Politik des Aristoteles ist ihm ein opus magnificum ac plane regium. Seine Übersetzungen der aristotelischen Schriften in klarer und edler Sprache, aber frei gehalten, fanden außerordentlichen Beifall und standen lange Zeit in höchstem Ansehen, da man in ihnen den wahren Aristoteles endlich zu haben glaubte. In seiner Schrift De disputationum usu (hrsg. von Feuerlein, Nürnberg 1535) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr korrumpiert hält) besonders Varro und Cicero, wie er auch sonst auf letzteren und die Stoa großen Wert legt. Ein Handbuch der Moral, Isagogicon moralis disciplinae, worin er namentlich die aristotelische, stoische und epikureische Ethik miteinander vergleicht und ihren gemeinschaftlichen Ertrag festzustellen suchte, ist öfter gedruckt, schon 1475 in Löwen, freilich als eine Schrift des Aristoteles De moribus ad Eudemum Leonardo Aretino interprete, auch von Joh. Weidner, Jena 1607, herausgegeben. In einem Schriftchen Dialogus de tribus vatibus florentinis (herausgeg. von Th. Klette, Beiträge zur Gesch. und Literatur der italienisch. Gelehrtenrenaissance, II, Greifsw. 1889, und von K. Wotke, Wien 1889) äußert sich Bruni über die gleichzeitige Philosophie, greift die Scholastiker und englische Dialektiker, u. a. Occam, an. Mit ihm war gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II., gest. 1464). Zu gleicher Zeit mit diesen lebte Johannes Baptista Buonosegnius, der unter den Neueren zuerst eine Art kurzer Geschichte der alten Philosophie gab in einem Briefe aus dem Jahre 1458, dessen Emp-

fänger unsicher ist (mitgeteilt von Ludw. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, A. f. G. d. Ph. I, 1888, S. 534—553). Viel gebraucht war zu Ausgang des 15. Jahrhunderts und im 16. Gualteri Burlaei (Walter Burleigh, Schüler des Duns, gest. 1357 in Oxford), De vita et moribus philosophorum, Köln 1472, zuletzt herausgeg. von Herm. Knust, Tübing. 1886, eine freilich sehr mangelhafte Geschichte der Philosophie von Thales bis Seneca.

Laurentius Valla (Lorenzo della Valle), geb. 1407 in Rom als Sohn eines Juristen, 1431—33 Lehrer der Rhetorik an der Universität Pavia, 1442—47 am Musenhof Alfonsos von Neapel, gest. in Rom als päpstlicher Sekretär und Kanonikus am 2. August 1457, der Übersetzer der Ilias, des Herodot und des Thukydides, Feind der Tradition und aller Vorurteile, einer der Bahnbrecher der historisch-philologischen Kritik, erfüllt von der Macht der römischen Beredsamkeit, als deren Meister er in einer Jugendschrift Quintilian gegen Cicero ausspielt, getragen von dem Enthusiasmus für das neue humanistische Ideal der Persönlichkeitsbildung, hat in vielfacher und rücksichtsloser Auseinandersetzung mit der Scholastik das Ideal eines einfachen, natürlichen, auf das Handeln gegründeten Lebens verteidigt, das seinen Halt allein im christlichen Glauben findet, aber eben darum der Befreiung von der falschen abstrakten Philosophie bedarf, mit der die Schule das Leben und die Freiheit der individuellen Gestaltung erdrückt. Seine erste philosophische Schrift De voluptate, zuerst gedruckt 1431, gibt unter Absehung von allen die Zeit bewegenden spekulativen Fragen eine Disputation über die beiden antiken Lebensideale, die unter den Humanisten wieder erstanden waren und die sie besonders gern verglichen: Stoa und Epikur. Diese beiden Schulen praktischer Weisheit, nicht Aristoteles oder (der V. unvollkommen bekannte) Plato, sind ihm die wichtigsten des Altertums. Das Recht der Natur gilt über alles: idem est enim natura quod deus, aut fere idem (I,13). Darum ist die Pflicht- und Tugendlehre der Stoa unhaltbar, denn derMenschen sinnliche Natur verlangt nach Lust und Glück. Insofern haben die Epikureer recht. Aber die geforderte Glückseligkeit, die unser höchstes Gut ist, wird uns nur in der ewigen Seligkeit voll und ganz zu teil; die wahre Lust ist im irdischen Leben nicht zu erreichen, sondern nur durch den Glauben und die berechtigte Hoffnung auf Belohnung nach dem Tode. Die Dialecticae disputationes contra Aristotelicos, zuerst 1499 gedruckt, geben eine leidenschaftliche Kritik der scholastischen Methode mit dem Ziel, ihr gegenüber die Logik als eine scientia rationalis zu entwickeln. Die Scholastik ist künstlich verwickelt: sie muß vereinfacht werden; sie täuscht uns durch ihre abstrusen Wortbildungen, die nur gegenstandslose Abstrakta sind: wir müssen zu dem Konkreten und den Sachen (res) selbst wieder zurück. Nicht das Sein schlechthin, ein bloßes Participium, kann den Ausgang der Untersuchung, wie bei Aristoteles, bilden, sondern es ist immer ein schon bestimmter Begriff der Sache, von dem erst die möglichen Prädikationen gelten. Wie aber das Denken selber eine praktische, in Aussagen fortschreitende Tätigkeit ist, findet die Wissenschaft vom Denken ihren festen Rückhalt an der Sprache; sie hat es mit Beweisführung und Widerlegung zu tun, die Teile der Auffindung (inventio) sind; also ist die Logik ein Teil der Rhetorik. Ein bejahendes Urteil ist dasjenige, in dem kein verneinendes Adverbium vorkommt, ein verneinendes, in dem irgendeine Verneinung vorkommt. Die Grundkategorien sind drei: die Substanz als die gemeinte Sache, von der die Prädikationen gelten sollen, und die beiden Klassen dieser, die der Sache entweder eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit zusprechen. Die eigentliche Dialektik hat es nur mit dem Schluß zu tun, dessen Wesen aus den ihn zusammensetzenden einfachen Sätzen und ihren Elementen erhellt. Gültig sind nur die beiden ersten Schlußfiguren,

die aufeinander mit gleichem Recht zurückzuführen sind. Die Induktion ist nicht zwingend; ihren wesentlichen, leider noch nicht gewürdigten Bestandteil bildet die Frageform. Die scholastische Logik ist Sophistik; sie beruht zum guten Teil auf sprachlicher Barbarei und bedarf daher vor allem einer Reform durch Sprachreinigung. Nur dadurch wird die Wissenschaft vom Denken für das Leben und die persönliche Bildung fruchtbar. Die Dialoge De libero arbitrio, gedruckt 1493, erörtern, wie sich die Willensfreiheit zu Gottes Allwissenheit und Allmacht verhält. Der Mensch, dessen Wesen Wille und Handeln ist, ist frei und bedarf nur der Sittlichkeit des Bewußtseins der Freiheit. Dies verträgt sich mit der Allwissenheit Gottes sehr wohl, da ja das Handeln nicht vom Wissen, das menschliche Handeln also auch nicht vom göttlichen Vorherwissen abhängt. Aber die Allmacht Gottes, von der alle Notwendigkeit des Geschehens ausgeht, widerstreitet allerdings der Willensfreiheit; wie beide zusammenzudenken sind, bleibt uns ein Mysterium, hier stoßen wir an die Grenzen unserer Erkenntnis, deren wir uns stets bewußt sein sollten. Nun ist uns doch beides gewiß, Gottes Macht und unsere Freiheit, einen Ausweg aus diesem Widerspruch gewährt uns allein der Glaube, der uns zum Handeln nach der Würde des Menschen befähigt. Vallas kühne, ungeheures Aufsehen erregende Schriften haben eine weithin reichende Wirkung ausgeübt; Agricola, Erasmus, Faber Stapulensis, Vives, Nizolius, Ramus sind von ihm beeinflußt.

Die bedeutendste Verbindung von Humanismus, seiner neuen Menschenauffassung und den praktisch-politischen Aufgaben der Zeit stellt Nicolo Machiavelli dar. Nicolo Machiavelli (geb. zu Florenz 1467, gest. 22. Juni 1527) war als Sekretär der Staatskanzlei (1498—1512) in diplomatischen Sendungen mehrfach nach Rom gekommen und hatte die ganze Verderbtheit der Kurie kennengelernt, hatte auch in der Romagna mit Cesare Borgia zu verhandeln gehabt. Durch seine eigenen Schicksale (nach seinem Sturz lebte er in großer Armut; erst von 1525 ab wurde er wieder zu politischen Geschäften herangezogen) hatte er das ganze Elend des damaligen öffentlichen Lebens in Italien erfahren, das dies der Fremd- und Barbarenherrschaft auslieferte. Aus dieser Not des geliebten Vaterlandes, die seine eigene politische Tätigkeit lähmte, erwuchs seine Schriftstellerei. Er war zum Beobachter des Lebens geboren. Zugleich aber versenkte er sich in das Studium der römischen Welt, insbesondere ihrer großen Geschichtschreiber Livius und Polybios. Aus ihm gewann er die Vorstellung des römischen Herrschaftsgedankens, den er für das damalige Italien, auf Grund seiner persönlichen Erfahrung, in seinen politischen Schriften wieder zur Geltung zu bringen suchte. Hinter ihm liegen alle religiösen und sittlichen Bindungen, die noch die erste Generation der Humanisten gefesselt hatten. Er war dezidierter Heide und erblickte in der korrumpierten Kirche einen nationalen Staat, der wie alle anderen Staaten auch um seine Macht und Herrschaft mit den Mitteln ringt, die Machiavelli nur zu gut aus nächster Nähe kannte. Für ihn rücken alle menschlichen Dinge unter den ausschließlichen Gesichtspunkt der Staatsraison. Auch das sittliche und das religiöse Leben hat nur in einem festen Staat seinen Rückhalt und vermittelst der Erziehung durch ihn die Möglichkeit seiner Entfaltung. Das allgemeine Problem ist daher die Konstruktion eines festen Staates, das besondere Problem, wie dieser in dem zerrissenen und ohnmächtigen Italien wieder aufgerichtet werden könne. Die Antwort darauf geben die beiden Schriften, die, im inneren Zusammenhang miteinander entstanden, auf die weitere Entwicklung der Literatur der politischen Wissenschaft und der politischen Praxis von einem unermeßlichen Einfluß gewesen sind: die Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio und

die Denkschrift Del Principe, beide 1513 verfaßt. Die ersteren handeln in drei Büchern über Gründung und innere Einrichtung der Staaten, über die Mittel, sie zu vergrößern, über ihr Wachsen und Sinken und ihre allmählichen Änderungen; die letztere in 26 Kapiteln von den modernen Fürstentümern und den Forderungen, die an einen modernen Fürsten zu stellen sind. Der Principe, Lorenzo von Medici gewidmet, ist eine politische Gelegenheitsschrift, die das erlauchte Haus der Medici zu seiner geschichtlichen Mission, Italien von der Barbarenherrschaft zu befreien, aufrufen will. Das theoretische Ideal ist für Machiavelli (in den Discorsi) die Republik. Aber er erkennt (im Prinzipe) an, daß unter den Bedingungen seiner Zeit die politische Einigung und Selbständigkeit Italiens nur durch einen Fürsten möglich ist, in welchem der römische Herrschaftswille wieder ersteht und rücksichtslos sich durchsetzt. Die Voraussetzung von Machiavellis politischen Betrachtungen ist seine Auffassung des Menschen, nicht wie er sein sollte, sondern wie er, nackt und bloß gesehen, in Wirklichkeit ist und in seinem tiefsten Kern ungeändert zu allen Zeiten derselbe bleibt. Die Natur des Menschen ist Naturkraft, lebendige Energie, Wille und Handeln. Auch die Leidenschaften, die sie bewegen, sind im Grunde immer dieselben. Auf dieser Gleichförmigkeit, welche uns Geschichte und Erfahrung lehren, beruht allgemein die Möglichkeit, die Lehre vom Staat nach den Grundsätzen des vorurteilsfreien weltlichen Verstandes zu entwickeln. Ihre Aufgabe ist, die Korruption, die jeder Gesellschaft durch die Animalität und Leidenschaft ihrer Mitglieder droht, aufzuhalten, den Staatskörper, der in beständiger Gefahr innerer Auflösung ist, immer wieder zu regulieren. Dies ist möglich, wenn ein schöpferischer Herrscherwille, der das Spiel der Triebe und Affekte durchschaut, im nüchternen Kalkül und skrupellos die jeweils stärkeren Affekte aufbietet, die dem Zerfall Einhalt tun können. Wie freilich der Übergang von dem zunächst notwendigen Absolutismus zu einem Freistaat nach römischem Vorbild vorzustellen sei, ist schwierig. Jedenfalls erhebt sich vor Machiavellis Geist die Idee einer Wissenschaft, welche den Staat als politischen Körper und als eine Art von mechanischem System betrachtet, das aus der Erkenntnis der es bewegenden Naturkräfte und den Mitteln ihrer Bändigung heraus geordnet, wenn verdorben, wiederhergestellt und erhalten werden kann. Es gibt keinen schärferen Gegensatz als den, in welchem diese Staatsauffassung zu dem Regentenideal des älteren Humanismus, zu Petrarcas Fürstenspiegel einerseits, und zu der Verherrlichung der theokratisch-kirchlichen Gesellschaftsordnung in den Schriften Campanellas anderseits steht. Durch seine florentinische Geschichte: Istorie fiorentine eröffnete Machiavelli eine neue Epoche der Geschichtschreibung.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498 (oder 1488?), führt die Kritik der Scholastik vom Standpunkt der humanistischen Rhetorik fort und bringt sie zu einem gewissen Abschluß; er lehrte zuerst in Parma, dann an der Universität zu Sabbioneta, wo er 1576 (oder 1566) starb. Sein Lebenswerk war der Interpretation klassischer Autoren, besonders der Erklärung Ciceros gewidmet, die er abschließend in seinem großen und berühmten Thesaurus Ciceronianus, zuerst 1535, später erweitert, gab. Aus einem lange und mit Heftigkeit geführten Streit mit dem Mailänder Professor der Eloquenz und Aristoteliker M. A. Majoragio gingen seine philosophischen Schriften hervor, vor allem der Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos (1553). Nizolius stellt in Abrede, daß wir unter den Alten einen sicheren Führer in der Philosophie haben. Die Schriften des Aristoteles besitzen wir nur in fragmentarischer und nicht in der echten Gestalt, Plato ist mehr Dichter als Philosoph, und Cicero ist zu skep-

tisch. Überhaupt ist es eine der Vorbedingungen des rechten Philosophierens (zu denen Kenntnis des Lateinischen und Griechischen, der Grammatik und antiken Autoren besonders gehört), daß die Freiheit des Urteils und Unabhängigkeit von allen Autoritäten gewahrt wird. Die Rhetorik ist die allgemeine Wissenschaft, welche die Fähigkeit gibt, über alles zu urteilen, die übrigen Wissenschaften liefern ihr den Inhalt für ihre Formen. Von der Philosophie (im engeren Sinne), welche es mit den Bestimmungen der Sachen (res) zu tun hat und einerseits Physik, anderseits Politik umfaßt, ist die Rhetorik als die allgemeine Prinzipienlehre zu scheiden, die unabhängig von aller Metaphysik und Ontologie die Bedeutungslehre der Worte und ihren rechten Gebrauch entwickelt. Die Rhetorik ersetzt daher Logik wie Metaphysik. Worauf beruht die allgemeine Bedeutung der Worte? Nicht darauf, daß ihnen wie bei den Aristotelikern eine besondere Existenzform entspricht. Der Sinn der Universalia ist von ihrer Realität unabhängig, bedarf nicht deren Setzung; das Wirkliche ist vielmehr im Sinne des Nominalismus nur in dem Einzelnen, den Individuen. Aber die Gattungsbegriffe beruhen auch nicht auf der üblicherweise angenommenen Abstraktion. Vielmehr ist ein eigentümliches Verfahren, durch das wir sie gewinnen, die comprehensio: Universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa. Diese comprehensio ist actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit. An die Stelle des Verhältnisses im allgemeinen und besonderen hat das des Ganzen und des Teils zu treten. Im Syllogismus schließen wir nicht vom Allgemeinen auf das Besondere, sondern vom Ganzen auf die einzelnen Dinge, und in der Induktion nicht vom Besonderen auf das Allgemeine, sondern von den einzelnen Dingen auf das Ganze. Hierin besteht die neue, die wahre Methode des Denkens.

§ 5. Der Blick der italienischen Humanisten war zunächst auf das römische Altertum gerichtet, dessen Lebensphilosophie, insbesondere in ihrer stoischen Fassung, von ihnen als wahlverwandt empfunden und vertreten wurde. Gleichzeitig war aber, gefördert durch die nahen Beziehungen zum Orient, auch das Studium der poetischen, wissenschaftlichen, religiösen und philosophischen Literatur von Altgriechenland angebahnt. Eine entscheidende Stärkung erhielt dieses durch das der Union der römischen und griechischen Kirche gewidmete Konzil von Ferrara und Florenz, an welchem viele griechische Gelehrte, darunter Plethon und Bessarion, teilnahmen, und sodann durch das Vordringen der Osmanen, vor denen viele Griechen nach Italien flüchteten. In philosophischer Hinsicht war das wichtigste Ergebnis die Erschließung der platonischen und neuplatonischen Schriften und damit eine Renaissance des Platonismus, von dem aus nunmehr der Kampf gegen Aristoteles und die Scholastik auf der ganzen Linie aufgenommen wurde. Der Ausgangspunkt und Mittelpunkt dieser von einem Enthusiasmus ohnegleichen getragenen Bewegung, in der gleichmäßig das Schönheitsbedürfnis der Zeit, ihr Verlangen, die Welt als eine universelle Harmonie zu erfassen, und ihr Glaube an eine allgemeine Offenbarung Gottes in allen Religionen und in der Philosophie einen weithin wirkenden Aus-

druck fand, ist Florenz und die daselbst von den Mediceern getiftete Platonische Akademie gewesen. Sie erhob, sich als Fortsetzerin der alten Akademie fühlend, die Platoverehrung bis zu einem wahren Kult. Im Namen Platos und fußend auf der neuplatonischen Tradition, unternahmen daselbst Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola, alle Elemente der Antike zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verschmelzen, welche zugleich auch den Ertrag der christlichen Entwicklung in sich aufnehmen und so als eine erhöhte und geläuterte Stufe des religiös-wissenschaftlichen Bewußtseins die Würde des Menschen als des Mittelgliedes in der Stufenordnung des All, den schöpferischen Reichtum seines Geistes und die Gottverwandtschaft seiner Seele zum Ausdruck bringen sollte.

Ausgaben.

I. Gemistos Plethon.

Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται Paris 1541, lat. Basel 1574, W. Gaß, Gennadius und Pletho. 2. Abt.: Gennadi et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα* Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, A. Elissen, Analekten d. mittel- und neugriech. Lit. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Lpz. 1860.

II. Bessarion.

Adversus calumniatorem Platonis, Rom 1469, Venet. 1503, 1516, Opera omnia, ed. Migne Patrol. graec. T. CLXI, Par. 1866 (enthält nicht alle gedruckten Schriften des B.).

III. Marsilius Ficinus.

Übersetzung des Platon, Flor. 1483—84, des Plotin 1492, Theologia Platonica, Flor. 1482, seine sämtlichen Schriften mit Ausnahme der Übersetzung des Platon und des Plotin Basil. 1561, 1567, 1576 (die beiden letzteren Titelauflagen); am vollständigsten Paris 1641. Sammlung der Briefe, Venedig 1494. Sopra lo amore o ver' Convito di Platone, Flor. 1544, 1594, franz. Poitiers 1545, Paris 1578, 1588, deutsch (Über die Liebe) v. K. P. Hasse, Phil. Bibl. Leipzig, Meiner, 1914.

IV. Pico von Mirandola.

Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae, Rom 1486, Colon. 1619. Apologia tredecim quaestionum, Rom 1489. Heptaplus de opere sex dierum geneseos, Florenz 1490.

Gesamtausgaben (darin Oratio quaedam elegantissima de hominis dignitate, Disputationum adversus Astrologos libri duodecim, Tractatus de ente et uno, cum objectionibus quibusdam et responsionibus), Bologna 1496, dann öfter, zuletzt mit denen seines Neffen Johann Franz zusammen, Basel 1573 und 1601.

Ausgew. Schriften, deutsch von A. Liebert, Jena 1905.

Kenntnis des Griechischen vermittelten zunächst kalabresische Theologen. So Bernhard Barlaam (gest. 1348), den wohl weniger die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Euklid als ehrgeiziges Streben aus Kalabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren an den Papst Benedikt XII. nach Avignon kam. Der Unterricht, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca erteilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit

unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflußreich geworden. Von Hnr. Canisius in Lectionum antiqu. T. VI, 1604 ist herausgegeben: Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum, auch in der Biblioth. scr. eccl. T. XXVI, Leiden 1675, wieder abgedruckt. Als Barlaams Schüler bezeichnete sich Leontius Pilatus, von dem Boccaccio Griechisch erlernte und der von ihm einige Jahre in Florenz gehalten wurde, ein unzureichend gebildeter Halbgrieche, der auf Treiben von Petrarca und Boccaccio eine stümperhafte lateinische Übersetzung des Homer zustande brachte. Erst Manuel Chrysoloras aus Konstantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Literatur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz, Pavia, Rom) auftrat. Er lieferte eine wortgetreue Übersetzung von Platons Republik. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Konstantinopel und auch in Italien lehrende Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. a. ihre Bildung erhalten. Schüler des Johannes Chrysoloras war u. a. Franc. Philelphus (Filelfo, 1398—1481), Verfasser einer eklektisch gehaltenen Schrift De morali disciplina II. quinque, zusammen mit einer Paraphrase des Averroes zu der Republik Platons und einer Disputatio des Franc. Robertellus zu der Politik des Aristoteles, gedruckt Venetiis 1552. Der Sohn des Franciscus und der Tochter des Joh. Chrysoloras, Theodora, war der (zu Konstantinopel 1426 geborene, zu Mantua 1480 gestorbene) Marius Philelphus, der den Ruhm seines Vaters weitaus nicht erlangte. Zu Mailand und anderen Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Konstantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenzo von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesid II. den Ankauf vieler Manuskripte für die mediceische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Klassiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig beteiligt.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang Georgios Gemistos Plethon aus Konstantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1450), der mit Bessarion 1438 zu dem Konzil in Ferrara und Florenz gekommen war. Er wurde der einflußreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Okzident. Er änderte seinen Beinamen *Γεμιστός* (der Vollgewichtige, den er wahrscheinlich wegen seiner Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten erhalten hatte) in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλήθων* um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrus und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit größter Entschiedenheit die aristotelische Lehre, daß die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Sekundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Metaphysik; seine Naturlehre dagegen ließ er gelten. Sein Interesse galt nicht der Forschung, sondern der Erneuerung des Lebens in Staat und Kirche. Hierfür fand er die Anknüpfung an den Neuplatonismus, besonders an Proklus. So setzte er in seinem Kompendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrierender Teil seines umfassenden Werkes: *νόμων συγγραφή* war (das infolge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfaßten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische

Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden. Sein Ziel war weniger ein philosophisches als ein religiöses. Er wollte, im Kreise vertrauter Männer wirkend, gegenüber dem mittelalterlichen abendländischen Christentum den Hellenismus als einen universalen Theismus entwickeln und zur Grundlage einer durchgreifenden Reform, einer wahrhaft humanen und ungebrochenen Daseinsgestaltung erheben. In diesem Sinne wird ihm die neuplatonische Ideenlehre zugleich zu dem Hilfsmittel, die hellenistische Götterwelt wieder zu verlebendigen.

Plethon stand in persönlicher Freundschaft ergeben nahe Basilius Bessarion. Zu Trapezunt 1403 geb., 1436 Erzbischof zu Nicäa, das er freilich nie gesehen hat; er begleitete ebenfalls den Kaiser Johannes VII. Paläologus nach Italien und brachte die zeitweilige Glaubensunion zu Florenz 1439 zustande, während Plethon gerade im entgegengesetzten Sinne gewirkt hatte. Er selbst trat zur lateinischen Kirche über, wurde vom Papst Eugen IV. zum Kardinal erhoben, fungierte fünf Jahre als päpstlicher Legat zu Bologna, wäre nach Nicolaus' V. Tode beinahe Papst geworden, hatte seinen Wohnsitz später in Rom und starb den 19. Novbr. 1472 zu Ravenna. Zehn Jahre nach der Eroberung Konstantinopels, 1463, hatte er von Papst Pius II. den Titel eines Patriarchen von Konstantinopel erhalten. Ein Kreis von griechischen und lateinischen Gelehrten umgab ihn. Als ein Schüler des Plethon verteidigte er gleich diesem, jedoch mit größerer Mäßigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „Adversus calumniatorem Platonis" ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt Comparatio Aristotelis et Platonis gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Verteidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodorus Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, in seiner Schrift *Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις* geschmäht hatte, sagt Bessarion: *ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω.* Er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem großen Philosophen des Altertums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mäßigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Übersetzung der Xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der Theophrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch, obschon nicht mehr in dem Maße wie frühere von den Scholastikern benutzte Übersetzungen, haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der Platonischen Akademie zu Florenz (1459) veranlaßt worden, deren Seele Marsilius Ficinus war. Diese Akademie war weniger eine fest organisierte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blütezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Guiliano von Medici; nach Lorenzos Tod und unter der Fremdherrschaft verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das ganze gebildete Europa.

Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino), geb. zu Figline 1433, ursprünglich wie sein Vater für den ärztlichen Beruf bestimmt, seit 1459 mit Cosmus von Medici

befreundet und fortan in Florenz, wo Cosmus die Platonische Akademie schuf, lebend, in seinem 40. Jahr Priester geworden, gest. 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Übersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker ein bleibendes Verdienst erworben. Damit erschloß er nicht nur die geschichtlichen Quellen des Platonismus in einem weiten Umfange, sondern schuf auch die Grundlage, auf der er die platonische Lehre als den Ausgangspunkt und Mittelpunkt einer in mannigfachen Ausgestaltungen sich entfaltenden geistigen Bewegung dartun konnte, die auf immer reinere und umfassendere Erkenntnis und Deutung des Göttlichen gerichtet ist und der durch den neueren Aristotelismus, sowohl durch die Averroisten wie Alexandristen, erschütterten Religion eine neue Zukunft verheißt. Schon in seiner Jugendschrift De voluptate (1457) zeigte er, daß Plato und Aristoteles im Sinne des Neuplatonismus als Ausdruck einer und derselben Grundwahrheit aufgefaßt und in Übereinstimmung gebracht werden können. Später suchte er auch das Christentum als eine Erscheinungsform des Bewußtseins der einen göttlichen Uroffenbarung, nämlich der Welt in ihrer Schönheit und der Fülle ihrer Stufen, mit der Philosophie zu versöhnen und ihr die Ideenlehre im Augustinischen Sinne entwickelnd einzuordnen.

Die systematische Hauptschrift des Ficinus ist Theologia Platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII (1474), die Lorenzo Medici gewidmet ist. Der Grundgedanke ist der Nachweis, daß die menschliche Seele aus der Gottheit stammt und es ihre Anlage und Bestimmung ist, wieder mit der Gottheit vereinigt zu werden, sofern sie sich von dem Körperlichen losringen kann. Die Welt stellt ein harmonisch geordnetes Reich von Stufen dar, die in dem vollkommenen, über alle Gegensätze erhabenen Einen ihre Spitze haben, auf das die unteren alle hingeordnet sind. Die unterste Stufe ist die körperliche quantitative Materie, die aus unbestimmt vielen Teilen besteht und bloß leidend ist, da sie kein Prinzip der Tätigkeit besitzt. Die zweite Stufe ist die Qualität oder das tätige Prinzip, durch welches die Form der Körper bewirkt wird. Es teilt sich der Materie nur als Qualität, nicht als Quantität mit, indem sowohl mehrere Qualitäten in demselben Raum sich durchdringen können, als auch jede Qualität auch in der Vereinigung mit den einzelnen Körpern die Eigentümlichkeit ihrer Natur erhält und somit unteilbar ist. Die dritte Stufe nimmt die vernünftige Seele ein, die weder teilbar ist, noch mit anderen Formen sich mischt, noch den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen ist. Aber sie ist noch, wie die körperlichen Qualitäten, nach ihrer Tätigkeit beweglich, wenn sie auch hinsichtlich ihrer Wesenheit, ihrer Substanz nach, im Gegensatz zu jenen unbeweglich ist. Es muß daher in der Wesenskette noch eine höhere Stufe geben, die Engel, die schlechthin unbeweglich und unveränderlich sind. Im Engel aber ist noch Einheit und Vielheit; die vollkommenste höchste und letzte Stufe ist daher die absolute Einheit, Gott. So nimmt die Seele, deren es drei Arten gibt: Weltseele, Sphärenseele, Seele der lebendigen Wesen, unter diesen Stufengraden den mittleren Platz ein. In der Menschenseele vorzüglich prägt sich der eigentliche Zusammenhang des Universums aus; sie ist das Band der gesamten Natur, indem sie einerseits die Qualitäten und Körper regiert, und anderseits sich mit den Engeln und der Gottheit zu vereinigen vermag. Sie ist die Mitte von allem und besitzt die Kräfte von allem. Sie erkennt das All, ohne sich doch mit ihm zu vermischen; denn ihr Erkennen ist Angleichung an die Dinge, das als ein Nachschaffen derselben im Geist aus den ihr eingeborenen und wieder zum Bewußtsein gebrachten Formen (formulae innatae), deren unendliche Fülle sie in sich birgt, verstanden

werden muß. Aber indem sie weiß, daß diese eingeborenen Formen, die doch ein Etwas erkennen und daher auf ein Objekt außerhalb bezogen sind, als ihr Objekt nur die göttliche Idee haben können, daß sie die Dinge nur in dieser göttlichen Idee erschaut, indem der äußere sinnlich wahrgenommene Gegenstand die Erinnerung an die eingeborene intelligible Spezies wachruft, die zum Bewußtsein erhoben, die Idee des Gegenstandes, wie sie in Gott ist, schauen läßt: nimmt sie an dem göttlichen Sein teil. Das Erkennen ist ein Geformtwerden der Seele durch die göttliche Vernunft: in lumine tuo videmus lumen. Durch die Seele vollzieht sich somit die Rückwendung der von der Gottheit ausgegangenen Stufenordnung des Kosmos, sie stellt das erschütterte Universum her, da durch sie die irdische Welt geläutert und der übersinnlichen Welt wieder zugeführt wird. Diese Zwischenstellung ist ihr Glück und ihre Größe. Sie weiß sich inmitten einer Welt, die sie auch in ihren untersten Graden noch als vom göttlichen Sein stammend erkennt. Sie gewahrt allenthalben das Schöne und vermag es zu gestalten. Aber ihre Sehnsucht gilt dem Ewigen und der Wiedervereinigung mit Gott, da sie im Irdischen doch noch immer innerhalb der Schranken des Irdischen verbleibt. Sie allein vermag sich auch zu Gott zu erheben. Darum ist sie selber ewig und unzerstörbar, und alle metaphysischen Beweise für ihre Immaterialität und Unsterblichkeit dienen dazu, dieses ihr Wesen unter den verschiedensten Gesichtspunkten zu erhellen und sicherzustellen. Eine zusammengefaßte Darstellung seiner Lehre gab Ficinus in dem Compendium Theologiae Platonicae; dazu kommen noch De christiana religione und De vita coelitus conservanda. Einflußreich war auch seine naturphilosophisch-medizinische Schrift De vita.

Einen besonderen Glanz erhielt der Kreis der Dichter, Künstler und Denker, der sich um Lorenzo vereinigte, durch den jugendlichen, aber schon in seiner Jugend hochberühmten Giovanni Pico della Mirandola (Johann Pico von Mirandola, 1463—94). Er war der Sohn eines reichsunmittelbaren Fürsten und Besitzer eines gewaltigen Vermögens. Er hatte in Bologna, Ferrara und Padua studiert, war 1484 in Florenz, 1485—86 in Paris, dann in Rom und wieder in Frankreich, lebte seit 1488 in der Nähe von Florenz. Er hatte Griechisch und Hebräisch und mit letzterem auch eine eingehendere Kenntnis der Kabbala sich angeeignet und als Vierundzwanzigjähriger den Entschluß gefaßt, in Rom 900 Thesen, die er aufgestellt hatte, in einer Disputation zu verteidigen, zu der er alle Gelehrten der Welt auf seine Kosten nach Rom zu kommen einlud. Die Kurie verbot indessen diese Disputation und belegte ihn mit dem Kirchenbann (bis 1493). Seine Idee war gewesen, Griechentum und Judentum, d. h. die Kabbala, in der höheren Einheit eines christlich-philosophischen Systems als vereinbar zu erweisen. Die griechische Philosophie selbst erachtete er als eine Einheit. Sein ganzes Leben hindurch arbeitete er an einem Werke De concordia Platonis et Aristotelis, das aber unvollendet blieb. Die geschichtlich stärkste Wirkung hat seine große Streitschrift gegen die Astrologie, In Astrologiam libri XII, ausgeübt. Gegenüber ihrer Zeichenkunst und Magie entwickelt sie den für die sich entwickelnde neue Naturauffassung bezeichnenden Gedanken, daß im natürlichen Geschehen, und auch die himmlischen Ereignisse gehören dazu, nur das einen Schluß auf die Zukunft erlaubt, was diese gesetzlich, durch den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, hervorzubringen vermag. Es gibt keine übersinnlichen Einwirkungen aus dunklen Qualitäten der Gestirne, sondern nur die natürlichen Kräfte. Und alles geschieht nach den Prinzipien und Formen der Natur. Auch seinen Charakter, seine Gaben und Fähigkeiten, verdankt der Mensch dem natürlichen, gott-

geschaffenen Zusammenhang der Dinge und nicht einer besonderen Konstellation der Himmelskörper. In seiner für die Disputation bestimmten Rede De dignitate hominis entwickelt Pico die Stellung des Menschen. Das Entscheidende ist, wie hier der Mensch nicht nur als ein Mittel und Verbindungsglied des Irdischen und des Überirdischen erfaßt, sondern als freiherrlicher Gestalter und Schöpfer seines eigenen Seins gezeichnet wird: „Gott hat" (so lautet das Ergebnis in der Übersetzung Burckhardts) „am Ende der Schöpfungstage den Menschen geschaffen, damit derselbe die Gesetze des Weltalls erkenne, dessen Schönheit liebe, dessen Größe bewundere. Er band denselben an keinen festen Sitz, an kein bestimmtes Tun, an keine Notwendigkeit, sondern er gab ihm Beweglichkeit und freien Willen. ‚Mitten in die Welt', spricht der Schöpfer zu Adam, ‚habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest, was drinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener, freier Bildner und Überwinder seiest; du kannst zum Tiere entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an oder doch bald hernach, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.'" So ist der Mensch nicht bestimmt, eine besondere Stufe in der Stufenordnung des Makrokosmos auszufüllen, sondern er ist, gleichsam ein Abbild des Schöpfers selbst, eine eigene Welt, ein Mikrokosmos, in welchem sich die Seinsarten des dreifach gegliederten All, das Elementarische, das Tierische und das Himmlische, vereinigen, auf daß er sie alle erkennen und für jede dieser sich entscheiden kann. Im übrigen tragen Picos philosophische Lehren ein durchaus synkretistisches Gepräge. In den letzten Jahren stand er stark unter dem Einfluß von Savonarola, der ihn fast zum Eintritt in den Orden bestimmte.

Joh. Pico von Mirandolas Schriften haben weithin gewirkt, u. a. ist auch Zwingli von ihnen beeinflußt. Sie gab sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533), der seine Richtung im allgemeinen teilte, aber unter dem Eindruck von Savonarola (1452—98, der, an Aristoteles sich anschließend, auch ein Compendium totius philosophiae, öfter erschienen, z. B. Ven. 1542, und ein Compendium logices ed. Flor. 1497, auch Ven. 1534 verfaßt hat) und befreundet mit Zwingli, die Philosophie den religiösen Interessen und der Offenbarung unterordnete, aus der allein die rechte Weisheit geschöpft werden könne, zusammen mit seinen eigenen Schriften heraus. In seinem Werk: Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae lieferte er eine scharfe Kritik der peripatetischen Erkenntnislehre, der er bestritt, von ihrer sensualistischen Grundlage aus zu einer Erkenntnis der Substanzen zu gelangen. In seiner Schrift De praenotionibus suchte er die Kriterien der echten göttlichen Offenbarung von nur vermeintlicher zu bestimmen; das Hauptkennzeichen ist ihm das innere Licht.

Auch ein Jude, Leone Ebreo, bekannt als Leo Hebraeus (geb. zu Lissabon zwischen 1460 und 1463, hatte viel unter seinem Glauben zu leiden, ist aber vielleicht später zum Christentum übergetreten, gest. zwischen 1520 und 1535, vielleicht in Ferrara; ob er identisch ist mit Judah Abarbanel, ist zweifelhaft; vielleicht war er der Mantuaner Messer Leo, s. Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 108 f.), ist hier zu erwähnen, da auf ihn der Platonismus bedeutenden Einfluß gewann. Er schrieb begeisterte Gespräche über die Liebe (Dialoghi d'amore, Roma 1535, Venedig 1541 u. ö.). Die philosophische Theorie verwandelte sich ihm in die Liebe, und zwar in die „intellektuale Gottesliebe", und durch sie erfassen wir die Schönheit als Abglanz des

Schönen an sich und als gratia formalis, deren Genuß und Macht wir in ihr inne werden. Die vielfach ins Italienische, Spanische, Französische und Lateinische übersetzten Dialoghi wirkten stark für die Verbreitung der Liebesphilosophie der Renaissance und waren u. a. von Einfluß auf Spinoza (vgl. C. Gebhardt, Chronicon Spinozanum, I, S. 178ff.).

Bei den Platonikern, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Pico von Mirandola, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: De harmonia mundi totius cantica (Ven. 1525), gibt sich ein Miteinfluß pythagoreischer Ansichten, sowie der neuen aufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntnis vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist in die Form der Magie kleidet.

Es ist wahrscheinlich, daß die Entwicklung dieser platonischen Lehren durch die Gedanken des Nicolaus von Cues nicht unerheblich beeinflußt ist. Doch bedarf dieser Einfluß noch im einzelnen der näheren Untersuchung.

§ 6. Dem Rückgang auf Platon ging, wie bereits in Byzanz so auch in Italien, ein Rückgang auf Aristoteles parallel, der dem Platonismus gegenüber den Standpunkt der peripatetischen Physik und Weltansicht zu verteidigen unternahm, gleichzeitig aber auch gegenüber dem verstümmelten, scholastisch umgebildeten Aristoteles der Kirche die Originallehre dieses Denkers aus seinen nun erst allgemein zugänglich gemachten Schriften wiederherzustellen beanspruchte. Aber während es bei dem Streit der griechischen Aristoteliker gegen die Platonisten sich in erster Linie darum handelte, Aristoteles in kirchlich-theologischem Interesse zu rehabilitieren, erweiterte sich der Kampf auf italischem Boden zu einer philosophischen Auseinandersetzung. Hier war, insbesondere in Padua, eine aristotelische Tradition heimisch, welche gegenüber der klassischen Scholastik sich auf die Interpretation des Averroes stützte. Sie trat nun führend in den Vordergrund. Indessen erweist schon die Spaltung der aristotelischen Schule in eine sogenannte averroistische und alexandrinische Richtung, die durch Petrus Pomponatius (1462—1524) eingeleitet wurde, daß sich hierbei eine innere Krisis des Aristotelismus selber vollzog, die über das zunächst in den Mittelpunkt gerückte berühmte Problem der Unsterblichkeit der Seele gemäß den verschiedenen Deutungen des Aristoteles durch die arabischen oder griechischen Kommentatoren weit hinausgriff. Auch diese Entwicklung ist ein Teil innerhalb der allgemeinen philosophischen Renaissancebewegung und letzthin von ihren allgemeinen Motiven mitbestimmt, daher auch mannigfache Ausgleichungen mit dem Platonismus erstrebt wurden. Es ist vor allem der Zug zur selbständigen empirischen Naturforschung, den die Aristoteliker, wie etwa Achillini (gest. 1518) und Caesalpinus (1519—1603) und andere Mediziner und beschreibende Naturforscher, immer stärker betonen. Obwohl treue Söhne der Kirche

und ihren Glaubenslehren sich unterwerfend, lösen sie, die alte Lehre von der zwiefachen Wahrheit aufnehmend, die Naturforschung von den Voraussetzungen und Bindungen der Theologie fortschreitend los. Dabei geraten mehr und mehr auch die metaphysisch-ontologischen Grundlagen des aristotelischen Systems ins Wanken oder werden außer Kraft gesetzt, und es treten dafür die methodischen Probleme der Forschung hervor. Es bezeichnet aber die Grenze dieser Denker, daß sie gleichwohl an den Grundbegriffen der aristotelischen Naturansicht festhielten und daher kein Verhältnis zu der werdenden mathematisch-mechanischen Wissenschaft ihrer Zeit finden konnten.

Ausgaben.

I. Gennadius.

Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει, ed. M. Minas, Paris 1858.

II. Georgius Trapezuntius.

Dialectica, Straßburg 1509. Comparatio Platonis et Aristotelis (1464), Venet. 1523. De re dialectica, Lugdun. 1569 u. ö. Rhetorica libri V, Venet. (ohne Erscheinungsjahr).

III. Augustinus Niphus.

De intellectu et daemonibus, Ven., 1492, 1503, 1527. De infinitate primi motoris, Ven. 1504. Tractatus de immortalitate animae contra Pomponatium, Ven. 1518, 1524. Dialectica ludrica, Ven. 1521. De pulchro et amore, Rom. 1531, Lugd. 1541, 1549. Opera. Ven. 1559. Opuscula moralia et politica, 2 Bde., ed. Gabr. Naudaeus, Paris 1645, enthält ein vollständiges Verzeichnis der Werke des N.

VI. Leonicus Thomaeus.

Aristotelis Stagiritae parva quae vocantur naturalia etc. Omnia in lat. conversa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo. Ejusdem opuscula nuper in lucem edita. Item ejusdem dialogi, quotquot extant. Paris 1530. Bembo sive de immortalitate animorum, Patav. 1524.

V. Alexander Achillinus.

De universalibus, Bon. 1501. De intelligentiis, Ven. 1508. De distinctionibus, Bon. 1518. In librum primum phys. auscult. ac secundi initium interpretatio, ed. Marianus, Bon. 1518. De Chiromantiae principiis et physiognomiae (ohne Erscheinungsjahr und Ort). Opera, Venet. 1545, 1568. Verzeichnis der Schriften s. Fabric. Bibl. lat. med. I, 159.

VI. Petrus Pomponatius.

Pomponatii Tractatus de immortalitate animae, Bon. 1516, Ven. 1525, Basil. 1534, ed. Chr. G. Bardili, Tüb. 1791; Apologia (gegen verschiedene Angriffe), Defensorium (contra Niphum), verfaßt 1519, Bas. 1566; De fato, libero arbitrio et de praedestinatione, providentia Dei, Bon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; De naturalium effectuum admirandorum causis s. De incantationibus liber, verfaßt 1520, Basil. 1556, 1567; De nutritione et augmentatione, Bon. 1521. Dubitationes in IV. Metereologicorum Aristotelis librum, Ven. 1563. Auszüge aus einem in Rom aufgefundenen Kollegheft Pomponazzis von 1520 hat L. Ferri La psicologia die P. P, 1877 herausgegeben.

Gesamtausgaben: P. Pomponatii tractatus 1525, Opera, Basil. 1567.

VII. Andreas Caesalpinus.

Peripateticarum quaestionum libri V, Vened. 1571, zusammen mit Daemonum investigatio peripatetica, Quaestionum medicarum libri II, De medicament.

facultatibus libri II, Venet. 1593; außerdem zusammen mit Werken von Telesius und Mocenigo unter dem Titel Tractationum philosophicarum tomus unus, Genf 1588. De plantis libri XVI, Florenz 1583, Rom 1603.

VIII. Jacob Zabarella.

Logica, Padua 1587, gegen Piccolomini Apologia de doctrine ordine Liber de quarta syllogismorum figura. De rebus naturalibus liber XXX, Pad. 1589, 1594, Colon. 1597, Frankf. 1607. Physica, Pad. 1601. In liber Aristotelis de anima, Pad. 1604, Frankf. 1619. Apologia ad objectiones Piccolomini de doctrinae ordine, Padua 1606. Opera, Leyden 1587, in 5 Teilen, von denen 1—4 die logischen Schriften, 5 die dreißig Bücher De rebus naturalibus enthält. Opera logica, Bas. 1594, Francf. 1608. Opera philosophica, ed. Havenreuter, 1623.

IX. Cesare Cremonini.

Explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu, Patav. 1596. Disputatio de coelo, Venet. 1613. De calido innato et semine, Lugd. Bat. 1634. De imaginatione et memoria, Venet. 1644. Tractatus tres: De sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva, ed. Troylus Lancetta, Venet. 1644.

X. Lucilio Vanini.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiaro physicum, nec non astrologo-catholicum. Adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos, erschien Lugd. 1615. De admirandis naturae reginae deque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. Franz. Übersetzung der Schriften von X. Rousselet, Paris 1842; deutsch einige Gespräche in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie II, ital. Übers. Opere v. G. Porzio, Lecce 1911.

Der Gegensatz des Aristotelismus gegen den Platonismus hatte sich schon in Byzanz geltend gemacht. Unter den griechischen Gelehrten war es vor allem Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Konstantinopel, eine Zeitlang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, der als kirchlicher Eiferer und Gegner des Plethon auftrat, dessen Schrift: *Νόμων συγγραφή* zur Vernichtung verurteilte und seinen Platonismus leidenschaftlich bekämpfte und den Aristotelismus verteidigte. Auch er nahm an dem Konzil zu Florenz teil, trat aber der Vereinigung der Kirchen entgegen. Außer Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mußten seine Angriffe gegen das entartete Mönchtum, seine der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten Äußerungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Außer der Schrift: *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* hat Gennadius einen Kommentar zu des Porphyrius Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfaßt und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den Traktat des Gilbertus Porretanus De sex principiis, der als Ergänzung der Aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine griechische Übersetzung des größten Teiles des Logischen Kompendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer Münchener Handschrift und hiernach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597, als eine Schrift des (im 11. Jahrhundert lebenden) griechischen Philosophen Psellos bezeichnet wird, aus welcher demnach das Kompendium des Petrus Hispanus übersetzt sein müßte. Doch ergeben sich gegen die letztere Annahme unüberwindliche Bedenken (das Nähere s. Grundriß II, 10. Aufl., § 32).

Zu den Gegnern des Plethon aus dem Kreise der griechischen Gelehrten gehörte ferner Georgius Trapezuntius, geb. 1396, wahrscheinlich auf Candia,

gest. 1484. Durch ihn wurde der Streit Aristoteles-Plato auf italienischen Boden getragen. Gegen 1430 nach Italien gekommen, erhielt Tr. auf Veranlassung von Francesco Barbaro lateinischen Unterricht bei Guarino und Vittorino da Feltre und trat fortan als Lehrer der lateinischen Literatur und Rhetorik auf, zunächst in Venedig und Padua, sodann in Rom, wo er, zum römischen Glauben übergetreten, der Kurie sich zur Mitarbeit am Einigungswerk des Unionskonzils zu Florenz anbot und Sekretär des Papstes Eugen wurde. In Rom vermochte er mit Laurentius Valla nicht zu rivalisieren und legte daher seine Haupttätigkeit auf Übersetzungen und literarische Arbeit. Ein skandalöser Streit mit Poggio machte ihn aber in Rom unmöglich, und seitdem führte er ein ruheloses Wanderleben in Sorge und Not. Er tadelt in seiner 1464 verfaßten Comparatio Platonis et Aristotelis (auf die dann Bessarion 1469 antwortete) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Seine Schrift De re dialectica bekundet bei der Reproduktion der aristotelischen Schultradition den Miteinfluß der ciceronianisch-rhetorischen Auffassung und ist durch und durch synkretistisch. Mehrere aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und kommentiert worden. Auch die Gesetze Platons hat er ins Lateinische übertragen. Seine Übersetzungen sind aber flüchtig und ungenau angefertigt.

In dem Kampf dieser Männer für Aristoteles gegen Platon waren in letzter Hinsicht theologische Interessen entscheidend. Von rein philosophischem Standpunkt aus trat als erster für Aristoteles ein: Theodorus Gaza (*Γαζῆς*), geb. gegen 1400 zu Thessalonich, gest. um 1473, kam 1440 nach Italien, war einige Jahre in der Schule Vittorinos da Feltre, trat ebenfalls zum römischen Glauben über, wurde 1447 Professor in Ferrara für griechische Sprache und Literatur, um 1450 in Rom unter Papst Nicolaus V. Professor der Philosophie, lebte nach Nicolaus Tod abwechselnd in Neapel, auf einer Pfarrei in Lucanien, auch wieder (1476) in Ferrara, wo er über Aristoteles Vorträge hielt, wo ihn Agricola hörte. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Plethons, jedoch mit Bessarion befreundet und zeichnete sich unter den Griechen als reiner Charakter aus. Er hat zahlreiche Schriften des Aristoteles (darunter die Problemata der Mechanik, die Tiergeschichte) und des Theophrast (über die Pflanzen) übersetzt. Seine erste 1461 entstandene und gegen Plethon gerichtete philosophische Schrift *Ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται* behandelt das Problem, ob die Natur nach Aristoteles mit Zweckbewußtsein und Überlegung handele. Es schloß sich hieran eine lebhafte philosophische Debatte. Bessarion antwortete mit einer kleinen Schrift De natura et arte, auf welche Gaza in seiner Hauptschrift *Ἀντιῤῥητικὸν* erwiderte. Dagegen trat für Plethon wiederum ein Michael Apostolius, gegen den sich Gazas Freund Andronicus Callistos wandte; auch Bessarion nahm gegen Apostolius Stellung, brachte aber Bedenken gegen Gaza hinsichtlich des Determinismus zum Ausdruck. Gaza antwortete darauf in seiner Schrift *Περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου.* Ferner schrieb er *Θεοδώρου πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Ἀριστοτέλους,* worin er in Form eines Dialoges zwischen Plethon und Gaza den Substanzbegriff behandelt.

Von den Humanisten, die durch Vorlesungen und Übersetzungen die Bekanntschaft mit den Lehren des Aristoteles in ihrer originalen Gestalt vermittelten, seien genannt: Johannes Argyropolus aus Konstantinopel, gest. zu Rom 1486,

schon in Byzanz als Rhetor und Philosoph bekannt, lehrte zuerst in Padua, lebte sodann von 1456 am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war bis 1479 Lehrer der griechischen Sprache an der Akademie zu Florenz, an der er regelmäßig über Aristoteles las. Von den Schriften des Aristoteles hat er das Organon, die Auscultationes phys., die Bücher De coelo, De anima und die Ethica Nicom. ins Lateinische übersetzt oder doch ältere Übersetzungen von ihnen revidiert. Ferner wirkte in Florenz Angelus Politianus (Angelo Poliziano, 1454—94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropolus in der griechischen Literatur, der Vorlesungen über Schriften des Aristoteles hielt und auch das Enchiridion des Epiktet und Platons Charmides übersetzte. Er war ein prinzipienloser Eklektiker. Seine Opera omnia sind Basel 1553 gedruckt. Endlich ist auch Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, zu erwähnen, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus; er hat Schriften des Aristoteles und Kommentare des Themistius übersetzt, auch ein Compendium scientiae naturalis ex Aristotele verfaßt (gedruckt 1547). Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleichwie Averroes als „barbari philosophi". Zu den Übersetztern aristotelischer Werke gehören auch der schon genannte Humanist Lionardo Bruni und der einem Ausgleich zugeneigte Platoniker Bessarion.

Seinen festen Rückhalt und seine wissenschaftliche Pflege fand der wiedererstarkende Aristotelismus in Oberitalien, insbesondere in Padua, wo sich die Tradition des averroistischen Aristotelismus erhalten hatte (vgl. darüber Grundriß II, 10. Aufl., § 42). Gegen diesen averroistischen Aristotelismus richtete sich in erster Linie der Kampf der platonischen Akademie zu Florenz. Die Lage komplizierte sich aber dadurch, daß bald auch andere Gegner des Averroismus aufkamen, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Kommentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Unsterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam. Letzterer behauptete die Einheit des unsterblichen Intellekts in dem ganzen Menschengeschlechte, so daß der vernünftige Teil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehre und in dieser unsterblich sei; die Alexandristen dagegen nahmen an, daß auch dieser Teil der Seele beim Tode untergehe. So kam es, daß die Verteidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften, und ein Laterankonzil (in der Sitzung vom 19. Dezember 1512) beide verdammte und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrtümer, wenn sie dieselben in den zu interpretierenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Die historische Auffassung dieser aristotelischen Bewegung ist lange Zeit hindurch durch das Urteil ihrer platonischen Gegner bestimmt worden, die die Aristoteliker in zwei Gruppen, die Averroisten und die Alexandristen, schieden. So sagt z. B. Marsilius Ficinus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Plotin: Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et

utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. Aber diese Scheidung ist, wenn sie auch mancherlei Anhaltspunkte hat, doch zu einfach, als daß sie der Reichhaltigkeit der Persönlichkeiten und der gedanklichen Entwicklung des Aristotelismus gerecht werden konnte. (Vgl. H. Ritter, Geschichte der neueren Philosophie, 1. Teil, Hamburg 1850, S. 367 f., und Renan, Averroes et l'Averroisme, 3. éd., Paris 1866; dagegen tritt für die Berechtigung einer scharfen Unterscheidung von Averroisten und Alexandristen ein Fiorentino, P. Pomponazzi, Firenze 1868, S. 302 und 306.) Richtig ist, daß in der Schule zu Padua von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht hat, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente der averroistischen Doktrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von anderen aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus sogar mit der kirchlichen Lehre verträglich; in der Zeit der kirchlichen Reaktion dagegen reduzierte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Kommentare des Averroës zur Erklärung der aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellekts auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch usw.), ja die Averroisten der späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Allmählich wurde Averroismus Sache der Gelehrsamkeit und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Kommentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproduzierte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Übersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Übersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552/53, welche jedoch auch einzelne ältere Übersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesamten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471—99 einnahm. Er schrieb u. a.: Quaestio an dentur universalia realia und De unitate intellectus. Später aber bekehrte er sich unter dem Druck der Kirche zur Anerkennung der Pluralität und Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseelen, die er in einer 1499 dem Patriarchen Grimani von Aquileja gewidmeten Schrift verteidigte.

Ein Schüler des Vernias war Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Kommentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und Opuscula moralia et politica, Par. 1654), als Aristoteleserklärer weithin berühmt. Auch er bekannte sich anfangs zu der averroistischen Doktrin von der Einheit des Intellekts (in der Schrift De intellectu et daemonibus, die zu beweisen suchte, daß es außer den Intelligenzen, die die Gestirnkreise bewegen, und dem numerisch einen Menschenintellekt keine unsterblichen Geisteswesen gibt; sie wurde jedoch 1492 revidiert), wußte aber später seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen. Er gab 1495—97 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, heraus und verfaßte im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius De immortalitate animae, 1518, in der er gegen die griechischen Erklärer des Aristoteles, insbesondere gegen Alexander von Aphrodisias, die Autorität des Thomas von Aquin ausspielte. Da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessierte, so konnte Pomponatius, unter dem Schutze des Kardinals Bembo (und mittelbar des Papstes selbst) sein Defensorium contra Niphum verfassen. Bemerkenswert ist, wie weit Niphus dem Platonismus entgegenkam; er

suchte im Interesse der Unsterblichkeitslehre einen Ausgleich, der vor allem dem christlichen Glaubensstandpunkt gerecht werden sollte. In seinen moralischen Schriften tritt er geradezu für eine Lebensweisheit des Genusses im Sinne der weltlich-künstlerischen Renaissance ein.

Noch weiter ging in der Verschmelzung aristotelischer und platonischer Lehren Leonicus Thomaeus (1446 in Venedig geb., seit 1497 in Padua lehrend), der, über eine reiche Kenntnis des Altertums verfügend, sich mit der humanistischen Bildung erfüllt hatte; er verfaßte auch italienische Gedichte und galt als einer der besten Latinisten. Er war von Marsilius Ficinus und von Pico von Mirandola entscheidend beeinflußt und trat für die Unsterblichkeit der Seele ein. Ihr Wesenskern ist der Geist, der als ein Mittleres zwischen dem Unbeweglichen und dem Beweglichen, nämlich als ein Sichselbstbewegendes anzunehmen ist und jedem himmlischen Körper und jedem Menschen zukomme. Als wahres Prinzip der Bewegung ist er wie jedes Prinzip unvergänglich. Der Geist ist daher das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen. Auch für die platonische Lehre von den eingeborenen Formen der Seele, deren sie zur Erkenntnis der Wahrheit bedarf, trat Thomaeus ein und suchte sie mit der aristotelischen Psychologie dadurch zu versöhnen, daß er deren Empirismus auf die sinnlichen Vorstellungen beschränkte. Das Hauptverdienst des Aristoteles liege in seiner Physik, die unter stärkerer Heranziehung der Mathematik fortzubilden sei.

Enger an den averroistischen Aristotelismus schloß sich Alexander Achillini an (aus Bologna, war Professor der Philosophie und Medizin, zuerst in Padua, seit 1509 in Bologna, wo er um 1518 starb). Er ist Gegner der platonischen Ideenlehre und verteidigt ihr gegenüber die Lehre des Aristoteles von der Wahrheit des Allgemeinen in den besonderen Dingen. Die metaphysischen Begriffe des Seienden, der Substanz, des Körpers, des Geistes, sind allerdings nur analogische Universalien, und in bezug auf sie hat der Nominalismus bis zu einem gewissen Grade recht. Aber es gibt doch ein wahres Allgemeines, die natürlichen Universalien, nämlich das, was von der Natur selber angestrebt wird und als Form die Materie bestimmt. So weit Aristoteles von dem christlichen Glaubensstandpunkt (z. B. hinsichtlich der Schöpfung der Welt) abweicht, ist er im Sinne der kirchlichen Lehre zu korrigieren.

Noch strenger hielt am Averroismus fest Marcus Antonius Zimara (aus Neapel, vorübergehend in Rom, hauptsächlich aber in Padua lebend, gest. 1532). Er war ein gelehrter Kenner des Aristoteles und des Averroës, zu deren Schriften er wichtige Kommentare gab. In ihnen suchte aber auch er den Averroismus mit der Kirche zu vereinen. Die Einheit des menschlichen Intellektes wird von ihm als Einheit der allgemeinen Erkenntnisprinzipien gedeutet.

Der Begründer der Schule der sog. Alexandristen war Petrus Pomponatius (Pietro Pomponazzi, genannt Peretto, geb. in Mantua am 16. September 1462, studierte in Padua Medizin und Philosophie und lehrte daselbst, später in Ferrara und Bologna, wo er am 18. Mai 1524 starb). An seinen Namen knüpft sich die bedeutendste Krisis des averroistischen Aristotelismus. Diese Krisis wird durch den Umstand, daß Pomponatius in der Erklärung des Aristoteles auf den Kommentar des Alexander von Aphrodisias zurückging, nicht hinreichend gekennzeichnet. In Wirklichkeit greift die Umgestaltung, die er an den aristotelischen Lehren vornimmt, viel weiter, sie ist eine Fortbildung des Aristotelismus selber, die nach ihren letzten Motiven mit der geistigen Bewegung der Renaissance aufs innerlichste zusammenhängt. Es waren zwar zunächst Differenzen in der Auslegung des Aristoteles, die ihn mit seinem Mitlehrer in Padua, Achillinus, in einen lange

währenden Streit verwickelten. Aber in seiner berühmten Schrift De immortalitate animae, 1516, die fortan im Mittelpunkt der Diskussionen stand, werden im Rahmen des durch den Titel bezeichneten Problems alle Prinzipienfragen aufgerollt. In Venedig wurde die Schrift öffentlich verbrannt, und sie hatte eine große Reihe von Gegenschriften (darunter eine im Auftrage Leos X. geschrieben, von Augustinus Niphus) zur Folge, auf die Pomponatius in seiner Apologia und seinem Defensorium antwortete. In den späteren Schriften De incantationibus und De fato, libero arbitrio et praedestinatione und De nutrione führte er seine Weltansicht nach verschiedenen Richtungen hin weiter aus. Die Unsterblichkeit der Seele, so entwickelt die Schrift De immortalitate animae, hängt von ihrer Immaterialität ab. Sie ist vor allem zu prüfen, wenn jene untersucht werden soll. Und die Entscheidung darüber liegt in dem, was sich für die Einzelseele feststellen läßt. Die Annahme der Averroisten von der Einheit und Unsterblichkeit des Verstandes in allen Menschen ist dabei von vornherein abzulehnen. Nicht nur, daß sie in dem echten Aristotelismus nicht enthalten ist, stellt sie vielmehr eine monströse Hypostasierung eines Allgemeinen dar, die durchaus willkürlich ist. Demgegenüber ist es das sicherste Faktum der Selbsterfahrung, daß unsere Seele eine Einheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins ist, die sowohl in den sensitiven wie in den intellektuellen Funktionen sich bekundet. Es geht daher nicht an, diese einheitliche Natur der Seele in eine teils materielle, teils immaterielle Substanz zu scheiden. Wenn dafür geltend gemacht wird, daß die Seele in ihrem Denken und Wollen nicht an körperliche Organe gebunden ist und nicht auf das Sinnliche beschränkt bleibt, indem sie auch das Übersinnliche und Ewige erstrebt, so treffen diese Argumente, ganz abgesehen davon, daß sie nicht erweisen, was sie sollen, auch nach ihren Voraussetzungen nicht zu. Denn Denken und Wollen sind keine rein immateriellen Tätigkeiten, sondern bedürfen tatsächlich der körperlichen Organe. Und ebenso ist es unbestreitbar, daß all unser Denken, wie hoch es sich auch entwickelt, der sinnlichen Vorstellung bedarf und unser Wollen ohne einen körperlichen Gegenstand nicht möglich ist. Die Seele muß daher im Sinne des Aristoteles als Form und Entelechie des Leibes aufgefaßt werden und ist insofern materiell und daher auch sterblich. Nur in einer ganz bestimmten Hinsicht läßt sich gleichwohl von einer gewissen Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele reden. Wenn die menschliche Seele gleich der tierischen auch in ihren höchsten Leistungen auf Sinnliches bezogen bleibt, so vermag sie doch im Unterschied von diesen sich darüber zu erheben, indem sie über sich selbst reflektiert, diskursiv denkt und echte Allgemeinbegriffe, die unabhängig von dem individuellen Anlaß und Akt ihrer Bildung ewig bestehen und gelten, erfaßt. Dadurch erweist sich die menschliche Seele, sofern sie intellektive Seele ist, als ein Mittleres zwischen der tierischen Seele und den reinen himmlischen Intelligenzen, deren Erkenntnis auf keine Weise auf sinnlich Gegenständliches bezogen ist. Das macht das Eigentümliche des menschlichen Erkennens aus, daß es von den sinnlichen Vorstellungen zu den Allgemeinbegriffen aufsteigt, die ewig sind, aber doch auch immer wiederum von ihnen zu dem Sinnlichen, in welchem sie dieselben nur zu erfassen vermag, zurückkehren muß. Durch diese Erhebung der Seele über die Materie steht sie dem rein Immateriellen und Unsterblichen näher als die übrigen Dinge, und nur mit Rücksicht auf diese Ähnlichkeit kann von ihr gesagt werden, daß sie an der Unsterblichkeit teil hat. Wenn gegen alle diese Überlegungen eingewendet wird, daß mit der Preisgabe der substantialen Unsterblichkeit auch die höhere Endbestimmung der Seele verloren geht, so antwortet Pomponatius, daß gerade umgekehrt jede Einzelseele nunmehr erst ihren vollen Zweck erhält. Derselbe liegt nicht im Jenseits, sondern in

dem Aufbau der moralischen Ordnung im Diesseits. Die Menschheit ist ein moralischer Organismus, dessen Vervollkommnung eine allen einzelnen Gliedern gemeinsame und ewige Aufgabe ist. Unser Dasein beschränkt sich zwar auf das Irdische. Aus dieser Einsicht folgt aber gerade, daß um so mehr der Einzelne sich in den Dienst des unendlichen sittlichen Fortschrittes zu stellen hat. Auch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit wird, wenn die himmlischen Belohnungen und Strafen hinwegfallen, nicht erschüttert, da der wesentliche Lohn und die wesentliche Strafe der Tugend und dem Laster selber einwohnen, die aber bloß akzidentell an Tugend und Laster geknüpften Belohnungen und Strafen nicht notwendig sind. Mag die Seele sterblich oder unsterblich sein — es ist letzthin ein problema neutrum —, so ist der Tod, auch der ewige Tod, gering zu schätzen, und man darf sich dadurch nicht vom Wege des Guten abhalten lassen. In der Schrift De incantationibus sucht Pomponatius anläßlich einer angeblichen Wunderheilung zu zeigen, daß die scheinbar wunderbaren Wirkungen sich sämtlich auf natürliche Ursachen zurückführen lassen. Allerdings sind unter diese natürlichen Ursachen auch geheime Kräfte der Kräuter, Steine, Tiere usw. sowie die aus der Konstellation der Gestirne folgende Individualität der einzelnen Menschen zu rechnen. Aber weder sind magische Einflüsse von Engeln oder Dämonen, die es nicht gibt, noch überirdische Eingriffe Gottes anzunehmen. In gewöhnlichem Sinne des Wortes gibt es daher auch keine Wunder. Ja selbst die Entstehung und die Entwicklung der Religion erklärt sich natürlich. In der Schrift De fato, libero arbitrio et praedestinatione wird unter allen Versuchen, die menschliche Freiheit mit dem Fatum in der Vorsehung zusammen zu denken, die stoische Lösung als die philosophisch am besten begründete und zureichende entwickelt.

Soweit die philosophische Lehre des Pomponatius. Es ist aber bezeichnend, daß er grundsätzlich und in allen seinen Schriften noch im einzelnen sie durch Betrachtungen über die christliche Lehre ergänzt. Er weiß und spricht es in schärfster Form aus, daß seine Wissenschaft im Gegensatz zu den Forderungen des Glaubens steht. Aber es ist zwischen Wissen und Wollen zu unterscheiden, und mit dem Wollen könne man auch einen Glauben festhalten, den die Vernunft nicht zu begründen vermag. Und der Wert von Glaubenssätzen als Erziehungsmitteln bestimmt sich letzthin vom Standpunkt des Gesetzgebers. Als Christ unterwerfe sich Pomponatius daher der Kirche bedingungslos, halte seine philosophischen Ergebnisse selbst für unrichtig und sei bereit, für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu sterben. Diese Lehre von der doppelten Wahrheit ist überdies darum unschädlich, weil die wissenschaftliche Wahrheit nur dem engsten Kreis der Gelehrten vorzubehalten sei. Die Philosophen können zwar, was denn Pomponatius auch tut, unter der Voraussetzung, daß wir durch den Glauben die kirchlichen Lehren, z. B. die Unsterblichkeit der Seele, das Zusammenbestehen von Freiheit und Vorsehung anzunehmen haben, versuchen, diese auch durch Vernunft zu erhellen und zu erläutern; aber die Vernunft für sich führt zu einer Philosophie, die durch einen unüberbrückbaren Abgrund von der Kirchenlehre getrennt ist.

Der Einfluß des Pomponatius war ein bedeutender. Aus seiner Schule gingen eine Anzahl hervorragender „alexandrinischer" Denker hervor. Unmittelbar von ihm abhängig ist Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: Magia naturalis, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist); er schrieb gleich Pomponatius selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana, Flor.

1551). Aber nicht alle Schüler von Pomponatius standen ihm in dem Kampf um die Unsterblichkeit der Seele zur Seite. So trat ihm geradezu sein ehemaliger Schüler Gasparo Contarini (1483—1542, Patriarch von Venedig, als ausgezeichneter Diplomat bekannt) später in einer eigenen Schrift scharf entgegen, auf die Pomponatius in einer Apologia antwortete; er veranlaßte sogar eine Entscheidung über die Verdammungswürdigkeit des Werkes seines ehemaligen Lehrers, die aber durch den Kardinal Bembo zu dessen Gunsten ausfiel. Ein weiterer Schüler des Pomponatius und Alexandrist ist der Spanier Sepulveda (gest. 1572).

Von Simon Porta, der übrigens auch durch Niphus beeinflußt war, empfing seine entscheidende philosophische Anregung Andreas Caesalpinus, einer der Aristoteliker, die sich nicht unter die Gruppen der Averroisten und Alexandristen unterbringen lassen. C. erstrebte gerade einen Ausgleich zwischen den Parteien und mit den wichtigsten philosophischen Richtungen der Zeit, insbesondere auch mit der pantheistischen Tendenz der Platoniker. Geb. 1519 zu Arezzo, lehrte er zu Pisa, später in Rom, wo er Leibarzt von Clemens VIII. wurde, starb daselbst 1603. Er war auch hervorragend als Naturforscher. Sein Werk De plantis libri XVI, Florenz 1583, eröffnete eine neue Epoche der Botanik, indem in ihm zuerst ein natürliches System der Pflanzen versucht wurde. Etwas Ähnliches unternahm Caesalpinus auch für die Mineralogie. Durch seine Beschreibung des Blutumlaufes ist er ein Vorgänger Harveys. In anderen Punkten war er freilich rückständig und verteidigte z. B. noch das Herz als Sitz der Seele. In der Medizin trat er als Gegner Galens hervor, dessen Materialismus er ablehnte. In der Philosophie, die er allein aus den Prinzipien der reinen Lehre des Aristoteles gewinnen wollte, suchte der milde, ganz der Erkenntnis lebende Forscher vor allem die Grundlage für seine naturwissenschaftliche Arbeit zu finden. Formal ist es daher der Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Klassifikation, material der Gesichtspunkt einer biologisch orientierten, aber der mechanischen Betrachtung doch Raum gebenden Weltauffassung, die seine peripatetischen Untersuchungen beherrschen. Alle unsere Erkenntnis geht vom Ganzen aus. Entweder sind es allgemeine Grundsätze des Verstandes oder aus Induktionen geschöpfte Allgemeinvorstellungen, die wir zugrunde legen. Die Aufgabe ist, das unbestimmte Ganze durch genauere Unterscheidung zu einem bestimmten Ganzen zu gestalten. Das geschieht durch Einteilung, Definition und Beweis. Die Einteilung darf sich weder mit einfachen logischen Scheidungen begnügen, da sie der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erfahrungen Rechnung tragen muß, noch darf sie sich dabei nur auf die zufälligen Eigenschaften stützen, sondern muß feste allgemeine Begriffe zugrunde legen und dabei das Wesentliche herausheben. Daher vollendet sich die Einteilung in der Definition, welche aus der allgemeinen Gattung und dem besonderen Unterschied zu bilden ist. Soll aber die Definition sagen, was eine im Begriff erfaßte Substanz sei, so muß sie, da alle Verschiedenheit sich nur in der Materie findet, sowohl diese wie die besondere Form einschließen. Sie muß daher aus der allgemeinen Gattung, welche die Materie, und aus dem besonderen Unterschied, welcher die Form der Substanz angibt, bestehen. Daraus ergibt sich, daß der Definition nur Substanzen, welche aus Materie und Form bestehen, zugänglich sind, sie dagegen nicht auf die erste Materie und auf die reine Form angewandt werden kann. Der Beweis endlich stützt sich auf die Definition, indem er zu zeigen hat, warum die Substanz so ist, wie sie ist. Aber die Grenzen der Definition und damit auch der Demonstration sind nicht Grenzen des Erkennens überhaupt, da vielmehr die Erkenntnis durch Definition eine Erkenntnis dessen, was schlechthin einfach ist, zur Voraussetzung hat. Die reine von aller Materie getrennt gedachte Form, die,

da nur die Materie Sitz der Verschiedenheit ist, eine einzige sein muß, ist Gott. Er ist, da er begrifflich nicht zu erfassen ist, über alle Gegensätze unserer Begriffe erhaben. Über ihn können wir nur Aussagen gewinnen, sofern wir ihn uns im Zusammenhang mit der Welt, d. h. mit der Materie, denken. Die erste Materie ist ebenfalls nur als Grenzbegriff, d. h. durch ihre Beziehung zur Welt, zu bestimmen. In Beziehung auf die Form gedacht, welche aus ihr hervorgehen soll, läßt sich über sie nichts weiter aussagen, als daß sie an sich schlechthin formlos ist. Insofern sie aber als Substrat und Subjekt der Veränderung zu denken ist, können wir nicht umhin, ihr als wesentlich die dreifache Ausdehnung im Raum zuzusprechen. Nun ist aber der Zusammenhang der Substanzen in der Welt so, daß die oberen stets von den niederen trennbar und damit von ihnen unabhängig, dagegen die niederen von den oberen stets untrennbar und damit von ihnen abhängig sind. Nur unter dieser Voraussetzung ist in der Welt Einmütigkeit und Einherrschaft möglich. Sie kann aber nur darin bestehen, daß alle Dinge auf einen Zweck hin als auf das Erste und Beste hingeordnet sind, nach welchem sie alle streben. Daher ist Gott als Zweckursache der Welt zu denken. Ihm kommt keine Aktivität zu, da diese ein Streben, diese eine Veränderung, diese eine Materie in ihm voraussetzen würde. Er ist schlechthin unbewegt. Er bewegt die Dinge nur als Gegenstand ihres Verlangens. Aber eben weil Gott ohne alle Materie vorzustellen ist, kann er nur als rein geistiges Wesen, als reine Intelligenz, als bloß spekulativer Verstand, der nur das Vollkommene, d. h. sich selbst denkt, vorgestellt werden. Er ist Prinzip aller Dinge und ihres Lebens, insofern durch sein Sein die Herausbildung der Form aus der Potenz der Materie vermöge des Verlangens, die größte Ähnlichkeit mit ihm zu erreichen, erfolgt. So ist Gott nicht tätiger Weltbildner, sondern nur Prinzip ihrer Einheit, Vielheit und ihres Lebens, er ist im gleichen Sinn, wie die Seele Prinzip des Leibes, Seele des Universums. Daher kann man auch sagen, daß das All durchgängig belebt ist. Nur beseelte und lebende Wesen sind Substanzen im strengen Sinn. Nicht, daß alle Dinge ein eigenes Leben besäßen; sie bilden aber doch Teile und Mittel der Verwirklichung eines Ganzen, das, wie es das in ihm waltende Zweckstreben erweist, belebt ist. Sie alle partizipieren an Gott, wenn auch nach dem Maß ihrer Vollkommenheit, in abgestufter Weise, und zwar ebensowohl insofern er Sein als insofern er Intelligenz ist. Freilich ist die göttliche Intelligenz nur in den Himmelskörpern und in den Menschen der Wirklichkeit nach, in allen anderen Wesen nur der Kraft nach da. Hierauf beruht auch die Unsterblichkeit des Menschen. Diese Auffassung der Welt als eines göttlich bestimmten lebensvollen Zweckzusammenhanges erhält aber ihre Ergänzung durch die Betrachtung der bewegenden Ursache. Als die bewegende Ursache des Weltgeschehens ist der Himmel anzusehen. Denn innerhalb der Welt sondern sich die beiden Substanzen, die höhere, der Himmel, welcher bewegt, und das Gebiet der irdischen Dinge, welche dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Von der Bewegung des Himmels kommt die Wärme, welche Werkzeug des universalen seelischen Lebens, aber von ihm wohl zu unterscheiden ist, durch welche alles in der sublunarischen Sphäre hervorgebracht wird. Damit wird der Erforschung der mechanischen Ursachen im ganzen Bereich der Erfahrung freie Bahn gesichert. Denn nichts in der Welt kann ohne die notwendigen Mittelursachen geschehen, auch die Wirksamkeit der vernünftigen Wesen, der Menschen, der Dämonen, selbst Gottes, ist an sie gebunden. Die Existenz und Betätigung der Dämonen hält Caesalpinus, wie er in einem mehr kulturhistorisch als philosophisch interessanten Werk dartut, vor allem auf Grund der Aussagen in den Hexenprozessen für sicher. Daß die reine Lehre des Aristoteles nicht in allen Punkten mit dem Christentum übereinstimmt, gibt Caesalpinus zu, er will in solchen

Fällen Aristoteles, den er lediglich erkläre, nicht zustimmen, da gewiß ein Irrtum in den Gründen und Folgerungen vorliege; aber diese aufzudecken und zu berichtigen sei Sache der Theologer.

Der bekannteste Aristoteliker der Paduaner Schule während des 16. Jahrhunderts war Jacob Zabarella (1532—89), besonders einflußreich durch seine als Lehrbücher anerkannten und weitverbreiteten logischen Schriften. Er wird bald zu den Averroisten, bald zu den Alexandristen gerechnet. In den Fragen des Glaubens unterwarf er sich, wie üblich, der Kirche — eine Sammlung seiner Schriften widmete er sogar dem Papst —, ließ sich aber dadurch nicht abhalten, als Kommentator des Aristoteles auch Sätze zu entwickeln, welche mit dem Christentum nicht übereinstimmen. Wie diese mit der Theologie zu vereinigen seien, sei festzustellen nicht seine Aufgabe. Indem er sich der herrschenden peripatetischen Meinung anschließt, daß alles dem Himmel angeboren ist, daß alles von ihm bewegt und durch seine Bewegung die eingeborene belebende Wärme hervorgebracht wird, welche alles durchdringt, setzt er als Bedingung aller Dinge eine Materie voraus, deren Wesen unbestimmte Ausdehnung ist und stellt von ihr fest, daß sie, im Gegensatz zu den Theologen, als ewig und präexistent zu denken sei. Ebenso behauptet er, daß kein Widerspruch in der Annahme liege, daß der Himmel selbst der unabhängige Grund aller Dinge und das vollkommenste Wesen sei. Alle Beweise für die Existenz eines von ihm verschiedenen unabhängigen Grundes, Gottes, sind unzureichend. Nur unter einer Voraussetzung läßt sich die Existenz eines ersten ewigen Bewegers erschließen, wenn nämlich die Ewigkeit der Bewegung des Himmels selber angenommen wird (und daß alles Körperliche, was sich bewegt, von einem andern bewegt wird, aber ein Rückgang ins Unendliche ausgeschlossen ist). Es bleibt also nur die Wahl, entweder die Ewigkeit der Bewegung und damit der Welt anzunehmen, oder die Ewigkeit des Bewegers aufzugeben. Dasjenige, was durch den ersten Beweger zunächst in Bewegung gesetzt wird, ist der Himmel. Aber da der erste Beweger selber frei von Materie ist, kann er nicht dessen informierende Form (forma informans, die als das individualisierende Prinzip das eigentümliche Sein jedes Dinges bestimmt) sein, sondern ist als seine assistierende Form (forma assistens, woraus die dem Dinge eigentümliche Tätigkeit angeregt und bestimmt wird) zu betrachten. Die gleichen Erwägungen gelten auch für die menschliche Seele. Diese ist als vegetative, sensitive und intellektive Seele ein Ganzes und Einheitliches und daher als informierende Form des Leibes (nicht wie der Steuermann im Schiff) aufzufassen. Sie kann nicht getrennt von der Materie gedacht werden. Dieses gilt aber nur, solange man ihr Wesen nach ihrem Sein betrachtet. Es ist aber unabhängig davon auch noch eine Betrachtung ihrer Leistung möglich. Aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem. Nam secundum suum esse est forma corporis et vere materiam informat, secundum operationem vero est elevatior a materia, quam caeterae partes animae et in specierum receptione non utitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita immixtus, ut possit omnia intelligere. (De mente hum. c. 13.) Die menschliche Erkenntnis vermag sich insofern vom Materiellen und Sinnlichen zu lösen, als sie auf das Allgemeine geht und sich auf alle Dinge erstrecken kann. Dieses ist aber nur möglich, sofern der Seele eine ungemischte Tätigkeit, ein tätiger Verstand zukommt. Dieser aber kann nicht von der Seele als der informierenden Form des Leibes stammen. Er ist in letzter Instanz nichts anderes als der erste Beweger selbst, welcher in die Seele des Menschen einfließt und durch diesen seinen Einfluß in ihr die über alles Materielle sich erhebende Erkenntnis ermöglicht und vermittelt. Der leidende Verstand ist im Menschen das Instrument, durch welches Gott im Menschen die wirkliche Erkenntnis hervor-

bringt. Ob dies aber ausreicht, die Unsterblichkeit der individuellen Seele, welche als informierende Form des Leibes ohne diesen nicht zu denken ist, zu rechtfertigen, läßt Zarabella unentschieden, zumal die Unsterblichkeit der Seele nach der wahren Theologie uns gewiß ist. Innerhalb unserer Erkenntnis ist eine doppelte Ordnung zu unterscheiden: ihre natürliche Entwicklung und die künstliche, absichtliche; jene, welche vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt, bleibt konfus und unbestimmt, diese dagegen, die auf die erste sich stützt, gibt distinkte Erkenntnis. Bei ihr sind genauer zu unterscheiden die ersten Gedanken, welche unmittelbar die Gegenstände selbst ausdrücken und bennenen, und die zweiten Gedanken, in welchen wir die ersten Gedanken selbst wiederum denken und ausdrücken. Im technischen Sinn des Wortes hat die Logik es nur mit den letzteren zu tun und insoweit ist sie nicht selber reine Wissenschaft, sondern disciplina instrumentalis. Logica est habitus intellectualis instrumentalis, seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur. (De natur. log. 1, c. 20.) Sie steht im engsten Zusammenhang mit der Grammatik, deren Fortsetzung und Ergänzung sie ist. Da aber das logische Bewußtsein das wissenschaftliche Denken unmittelbar leitet, kann die Wissenschaft selber als angewandte Logik angesehen werden; und in dieser Hinsicht kommt ihr der Charakter von echter Wissenschaft zu. Hierbei steht die Methode des Erkennens, das Fortschreiten von dem einen zu dem andern, um aus dem Bestimmten das noch Unbestimmte zu erkennen, im Mittelpunkt. Dieses Fortschreiten geschieht stets in der Form eines Schlusses. Aber es sind zwei verschiedene Arten des Schließens zu unterscheiden, die kompositive Methode, welche aus der bekannten Ursache die Wirkung, und die resolutive Methode, welche aus der bekannten Wirkung die Ursache erschließt. Beide fordern und ergänzen sich gegenseitig. Zunächst werden aus den Tatsachen ihre Gründe vorläufig erschlossen; danach erfolgt die Betrachtung der Gründe, welche sie zur begrifflichen Distinktion erhebt und ihre Momente und Folgerungen zergliedert; sodann erst erfolgt der strenge Beweis der Tatsachen aus den Gründen. Ex tribus igitur partibus necessario constat regressus; prima quidem est demonstratio quod, qua ex effectus cognitione confusa ducimur in confusam cognitionem causae: secunda est consideratio illa mentalis, qua ex confusa notitia causae distinctam ejusdem cognitionem acquirimus: tertia vero est demonstratio potissima, qua ex causa distincta ad distinctam effectus cognitionem tandem perducimur. (De regressu, c. 5.)

Zabarellas logische Lehren griff F r a n z P i c c o l o m i n i (1520—1604 in Padua), ein Anhänger Zimaras, in seiner Universa philosophia de moribus an. Dagegen verteidigte sich Zarbarella in seiner Apologia de doctrinae ordine, auf welche Piccoliminis Comes politicus antwortete.

Der Nachfolger Zabarellas auf seinem Lehrstuhl in Padua war C a e s a r C r e m o n i n u s (C e s a r e C r e m o n i, 1550 geb., in Ferrara gebildet und daselbst 11 Jahre lang Lehrer, gest. 1631). Er schloß sich in allen wesentlichen Punkten an seinen Vorgänger an. Nur betonte er noch entschiedener als dieser die Selbständigkeit und Eigenart der Physik als Wissenschaft im Sinn des echten Aristoteles. Sie ist mit Einschluß der Mathematik lediglich auf die Erfahrung zu gründen, und auch dort, wo sie mit der kirchlichen Lehre, der man sich allerdings zu unterwerfen habe, in Widerstreit gerate, in allen ihren Konsequenzen zu verfolgen. Vom Übersinnlichen haben wir nur geringe und unsichere Erkenntnis. Selbst aus der ewigen Bewegung des Himmels kann das Sein Gottes mit Sicherheit nicht erschlossen werden. Nur die Zweckordnung der Welt berechtigt uns dazu, Gott als oberste Intelligenz und Zweck

des Ganzen anzunehmen. Aber eben darum kann er nicht als deren wirkende und bewegende Ursache gedacht werden. Daher ist auch nicht anzunehmen, daß die Welt von Gott geschaffen ist. Auch bringt sie alle Bewegung aus sich selbst, zunächst durch die Bewegung des Himmels, hervor und hängt dabei nur insofern von einem Höheren ab, als sie durch ihre Bewegung nach einem ewigen Zwecke strebt. Das Sein der Welt, ihre Beschaffenheit und Gesetze sind gänzlich unabhängig von dem Sein Gottes zu erforschen. Die wirkende Ursache innerhalb der Welt ist die Seele, welche selber Natur ist; zuerst die Seele des Himmels, sodann die in den Körpern, die vermittelst der eingeborenen Wärme auf sie wirkt. Hieraus ergibt sich die Belebung der Welt als eines Ganzen und die Hineinziehung auch der Psychologie in die Physik. Es ist aber immer die aristotelische Physik, die Cremoninus, der ,,Aristoteles redivivus", verteidigt. Die neue mathematisch-mechanische Naturbetrachtung und die Coppernicanische Astronomie lehnte er ab. Er soll sogar, obwohl ein persönlicher Freund von Galilei, das Fernrohr nicht haben benutzen wollen, um sich die aristotelische Weltansicht nicht zu erschüttern.

Den Übergang von dem averroistischen Aristotelismus zu der durch Cardanus und Telesius bestimmten pantheistischen Naturphilosophie und der werdenden mechanischen Weltansicht vollzog Lucilio (Julius Caesar) Vanini. Geb. um 1585 im Neapolitanischen, studierte er in Rom und Padua und gelangte nach einem ruhelosen Wanderleben in Holland, Deutschland, England und Frankreich nach Toulouse, wo er 1619 als Ketzer verbrannt wurde, nachdem ihm vorher die Zunge ausgerissen war. Seine z. T. zynischen Dialoge seiner zweiten Hauptschrift De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri IV, in denen er die Ewigkeit der Materie, die Gleichartigkeit des Himmels und der Erde und die Einheit der Gotteskraft mit dem gesetzlichen Geschehen lehrte, hatten den Verdacht der Inquisition herausgefordert, der durch persönliche Beschuldigungen verstärkt wurde. Die berühmte Ode auf die Gottheit (deutsch v. Carriere i. s. Philos. Weltansch. d. Reformationszeit) steht am Schluß seiner ersten Schrift Amphitheatrum aeternae providentiae, die zurückhaltender sich den Anschein einer bloßen Widerlegung älterer Lehren gibt. Weitere von ihm selbst und anderen erwähnte Schriften scheinen verloren gegangen zu sein.

§ 7. Der Kampf der Traditionen trat allmählich mehr und mehr hinter den Versuchen zurück, in unmittelbarer Hingebung an die Natur, in der unerschöpflichen und noch unausgeschöpften Erfahrung selber die Enträtselung der Lebens- und Weltgeheimnisse zu finden und durch die Entfaltung der eigenen im Innern schlummernden Kräfte eine grenzenlose Steigerung des Lebens herbeizuführen. Seitdem der Mensch nicht mehr sein irdisches Dasein als eine bloße Vorbereitung für das Jenseits betrachtete, seitdem das Diesseits und die Natur in den Gesichtskreis der Abendwelt getreten war in ihrer Größe und Schönheit, da sie wiedergewonnen war und geliebt wurde wie einst in Milet und Athen: seit dieser Zeit war der Blick auf die neue Wirklichkeit gerichtet, um sie zu erschließen, sie zu erfassen. Der Weg zur Erfahrung war bereits durch die skotistische Scholastik und die nominalistische Logik vorbereitet. Von nun an setzten die zahlreichen Entdeckungsfahrten und Erfindungen ein, welche den Horizont der Erfahrung ins Unermeßliche hinauszuschieben schienen.

Mochte die leidenschaftliche Sehnsucht nach vollkommenster Naturerkenntnis noch so wenig durch die rasch emporschießenden Systeme der Naturphilosophie mit ihrem rohen Empirismus, ihren unkritischen Verallgemeinerungen erfüllt und befriedigt werden: in ihnen fand doch der moderne Mensch einen Ausdruck für sein neues Verhältnis zur Natur und die Ideale von selbständiger Lebensgestaltung und Erhöhung des Selbstbewußtseins, die das reifere Denken der Folgezeit dauernd beeinflußt haben.

Bezeichnend für den Charakter der Naturphilosophie, die als eine denkwürdige Schöpfung der Renaissance in einem parallelen Vorgang in Italien und Deutschland entwickelt wird, ist die Verschmelzung von naturwissenschaftlichen und mystisch-religiösen Elementen. Die Anfänge des naturwissenschaftlichen Denkens, die sich damals als Astrologie, Alchemie, Magie usw. erhoben, hatten sich von dem mystischen Beiwerk noch nicht geschieden, das durch die Einwirkung der neuplatonischen Tradition, des Neupythagoreismus und auch der Kabbala verstärkt wurde. Begreiflich ist daher, daß in den ersten zusammenhängenden Naturauffassungen nun Naturerkenntnis und Theosophie sich gegenseitig, freilich in wechselnder Ausprägung, durchdringen. In dem Begriff des Weltorganismus wird eine erste Fassung der Natur als eines selbständigen, von eigenen Kräften beherrschten Ganzen gefunden, der fortschreitend eine Ablösung der physikalischen Fragen von den metaphysischen Annahmen gestattet. Die aristotelische Formen- und Elementenlehre wird aufgelöst, und überall tritt die Neigung, korpuskulare Vorstellungen heranzuziehen, hervor. Das ptolemäische Weltsystem wird erschüttert, und die biologische Forschung schreitet dazu fort, den Menschen unter den Bedingungen der Natur zu denken und in eine Analyse seiner seelischen Funktionen, der Sensationen und Passionen, einzutreten. Aber die Welt ist durchgängig beseelt und belebt; in ihr herrschen die Kräfte der Sympathie und Antipathie, und durch die Seele wird ein Zusammenhang des Sinnlichen und Übersinnlichen vermittelt, der gestattet, in der Natur die mystischen Züge zu bewahren. Selbst die größte naturwissenschaftliche Entdeckung, die in dieser Epoche hervortrat, die coppernicanische Lehre von der Erdbewegung, welche der Ausgangspunkt der gesamten neueren Astronomie und Physik werden sollte, trug, indem sie die Erde zu einem Wandelstern unter anderen erhob, zu der Vergöttlichung der Natur bei, da all die Schönheit und der Glanz, der bisher der himmlischen Welt zugesprochen wurde, sich nunmehr auch über die irdische Natur ausbreitete. Und zugleich verlieh sie dem Menschen, der sich so über den Augenschein durch die Kraft seines Denkens erheben und durch reine Vernunft die Unendlichkeit des Alls erkennen konnte, eine neue Würde.

Auch die Träger dieser naturphilosophischen Bewegung: Cardanus (1501—71), Telesius (1508—88), Patritius (1529—97), Campanella (1568—1639) sind echte Söhne der Renaissance, machtvolle, bisweilen geradezu dämonische Persönlichkeiten. Unter ihnen ist der bedeutendste und wirkungsvollste Giordano Bruno (1548 bis 1600), der als der erste alle Folgerungen aus der coppernicanischen Revolution für die Entwicklung der monistischen Weltanschauung zog. Er kann als der glänzendste und zugleich abschließende Ausdruck des Denkens der italienischen Renaissance gelten. In ihm spiegelt sich der Geist der Zeit in allen seinen Tiefen und Gegensätzen, leidenschaftlich bewegt und zwiespältig zugleich, gewaltig in seinem neuen Lebensgefühl. Niemand hat so leidenschaftlich aufgewühlte und aufwühlende Schriften geschrieben wie der Nolaner, Schriften, die in der Stimmung zwischen höchster Begeisterung für die göttliche unendliche Natur und beißendstem Spott, derbstem Possenton und Trübsinn schwanken, die aber nach ihrem Gedankengehalt, der allerdings die Formeln aus den Werken des Cusanus schöpft, doch das erste durchgeführte pantheistische System der neueren Zeit darstellen. Freilich zeigen sie noch mancherlei Schwankungen und vielfaches Ringen, sie sind ungleichartig, überhastet in Entwurf und Ausführung, überladen und in allem maßlos. Dieser Dichterphilosoph, der auch, und namentlich in seinen späteren Werken, die strengere und abstrakte Sprache der Wissenschaft pflegte, hat zwar seine Lehre von der Unendlichkeit der Welten auf die Astronomie des Coppernicus gestützt. Aber der ästhetische Pantheismus, den er in Anknüpfung an die neuplatonische Tradition und in Verbindung mit stoischen Grundgedanken entwarf, um auf dieser Grundlage die schönheitstrunkene Andacht zum heroischen Affekt zu erheben, verblieb doch noch in der Haltung der italienischen Naturphilosophie, ohne den modernen Naturbegriff aufzunehmen.

Ausgaben.

I. Fracastoro.

De sympathia et antipathia rerum liber unus, Lugd. 1545 u. ö. De contagione et contagiosis morbis eorumque curatione libri III, Venet. 1596. Opera omnia philosophica et medica, Venet. 1555, 1574, 1584, Lugd. 1591. Darin enthalten: Naugerius sive de poetica dialogus, Turrius sive de intellectione dialogus libri II, Fracastorius sive de anima dialogus. Deutsche metrische Übersetzung sämtlicher poetischer Werke von A. Cheneville, Hamburg 1858.

II. Cardanus.

Cardanus' Schrift De subtilitate erschien 1552, sodann 1554, De varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663, 10 Bde., 1—3 und 10 enthalten die philosophischen, 4 die mathematischen, die übrigen die medizinischen Schriften. Ars magna s. de regulis algebraicis, 1543. De vita propria, Bas. 1542, fortgeführt, ebd. 1575,

deutsch v. Hefele, Jena 1914. Scaligers gegen Cardanus' Schrift De subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardanus hat dagegen eine Apologia verfaßt, die den späteren Ausgaben seiner Schrift De subtilitate 1559 beigefügt ist. Deutscher Auszug aus De subtilitate und De varietate bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Heft II, Sulzbach 1820.

III. Telesius.

De natura rerum juxta propria principia, die zwei ersten Bücher Rom, 1565, Neapel 1570 (angefügt die Abh. De his, quae in aere sunt; De mari; De coloribus), die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift (die ersten vier Bücher dieser Ausgabe bestehen aus den früher edierten zwei Büchern) zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588, zugleich mit Andr. Caesalpins Quaestiones peripateticae; einzelne Abhandlungen (außer denen, die bereits der zweiten Ausgabe der Natura rerum angehängt waren: De cometis et lacteo circulo; De iride; De usu respirationis; De somno; Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur) sind in einer Sammlung zu Venedig 1590 unter dem Titel Bernardi Telesii Consentini varii de naturalibus rebus libelli ab Ant. Persio editi erschienen. Magia philosophica, Venedig 1593, Hamburg 1593. Deutscher Auszug aus De natura rerum bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Heft III, Sulzbach 1820. Neuausgabe von De natura rerum von V. Spampanato, I Modena 1911, II Genua 1913.

IV. Patritius.

Della historia diece dialoghi, Vened. 1560, Rhetorik, Vened. 1562, Discussiones peripateticae, erster Teil, Vened. 1571, vollst. 4 Bde., Basel 1581, lat. Übersetzung des Joan. Philoponus' Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles, 1583, La militia romana di Polybio, di Tito Livio et Dionisio' Alicarnasseo, ferr. 1583, Della poetica la deca disputata mit Anhang Trimerone in riposta alle oppositioni fatte del Signor Torquato Tasso, ferr. 1586, Della nuova geometria libr. XV, 1587. Lat. Übersetzung des Hermes Trismegistus und der Orakel des Zoroaster, Ferrara 1591. Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferr. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Paralleli militari, Rom 1594. Deutsche Auszüge aus seinen Schriften bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Heft IV, Sulzbach 1820.

V. Campanella.

Einzelausgaben: Elegia in morte B. Telesii, Neapel 1588. Lectiones physicae, logicae et animasticae, Neapel 1588. Philosophia sensibus demonstrata cum vera defensione s. Telesii, Neapel 1590. Prodromus philosophiae i. e. dissertationes de natura rerum compendium, secundam vera principia, Padua 1611, Frankf. 1617. De sensu rerum et magia libri IV, Frankf. 1620, Paris 1636. Apologia pro Galileo mathematico florentino, Frankf. 1622. Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Squilla (Pseudonym für C.), Paris 1622, neu herausgegeben von J. C. Orelli: Poesie filosofiche di T. Campanella, Lugano 1834. Realis philosophiae epilogisticae part IV, h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica, angehängt: Civitas solis, Frankf. 1623, das letzte auch besonders Utrecht 1643; Physiologica, Frankf. 1623, Astrologica, Lugd. 1629, Frankf. 1630, Atheismus Triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates, zusammen mit den Schriften De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae und De gentilismo non retinendo, Rom 1630, Paris 1636. Medicinalia, Lyon 1635. Monarchia hispanica, Hardervici 1640. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, Paris 1642, Amsterdam 1645, Leiden 1697. Edmondo Solmi, La città del sole, edita per la prima volta nel testo originale, con introduzione e documenti, Modena 1904, ed A. Castaldo, Rom 1910, ferner Mailand 1913. Domenico Berti, Lettere inedite di T. C. e catalogo dei suoi scritti.

Gesamtausgabe: Campanella hat in Paris, 1637 ff., eine (unvollendet gebliebene) Gesamtausgabe seiner Werke veranstaltet; Bd. 1: Philosophia rationalis partes V, juxta propria principia: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia, Paris 1638; Bd. 2: Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV und Civitas soli, Paris 1637. Bd. 4: Universalis philosophiae

seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, Paris 1638. Die italien. Schriften von A. d'Ancona, Turin 1854.

Übersetzungen: Oeuvres choisies de Th. C. par L. Colet, Paris 1844. Deutsche Auszüge aus der Physiologica, De sensu rerum und Metaphysica bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, VI. Heft, Sulzbach 1826, aus der Metaphysik Fülleborn i. s. Beiträgen z. Gesch. d. Philos. J. E. Wessely, Th. C.'s Sonnenstaat, deutsch, München 1900. Deutsche Übertragung verschiedener Sonette und Kanzonen von Herder, Adrastea III. Bd., De monarchia Hispanica, deutsch 1623.

VI. Giordano Bruno.

Einzelausgaben: Il candelajo, Paris 1582, 1583, franz. (Boniface et le pédant) 1633, De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lulli, Paris 1582. Cantus Circaeus ad memoriae praxin judiciarum ornatus, Paris 1582. De umbris idearum et arte memoria, Paris 1582, neue Ausgabe von Salvator Tugini, Berlin 1868. Explicatio triginta sigillorum, quibus adjectus est sigillus sigillorum (ohne Ort und Jahr); London 1583? La cena de le ceneri, Paris (London) 1584. Della causa, principio et uno, Venet. (oder London) 1584. De l'infinito, universo e mondi, Ven. (London) 1583 (lat. Bearbeitung unter dem Titel De immenso et innumerabilibus h. e. de absoluto magno et innumerabili universo et de mundis, Frankf. 1591). Spaccio de la bestia trionfante, Parigi (London) 1584 (in Wirklichkeit wohl später publiziert). De gli eroici furori, Parigi (London) 1585. Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta del' asino Cillenico, Parigi 1585. Articuli de natura et mundo, Parigi 1586, Figuratio Aristotelici physici auditus, Parigi 1586. De lampade combinatoria Lulliana, Wittenberg 1587. De progressu et lampade venatoria logicorum, Witt. 1587. Acrotismus sive rationes articolorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propopositorum, Wittenberg 1588. Oratio valedictoria habita ad ampliss. et clarissim. Professores atque auditores in Academia Wittebergensi 1588. Articuli centum et sexaginta contra mathematicos et philosophos, Prag 1588. De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lulli, Prag 1588. Oratio consolatoria habita in illustri celeberrimaque academia Julia, Helmstedt 1589. De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque, Francof. 1591. De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591. De imaginum signorum et idearum compositione, Francof. 1591. Summa terminorum metaphysicorum, Zürich 1595, erweitert Marburg 1609. Artificium perorandi (verfaßt 1587) Frankfurt 1612.

Gesamtausgaben: Opere italiane, ed. Ad. Wagner, 2 Bde., Leipzig 1829. Opere italiane ristampate de Paolo de Lagarde, vol. I, Götting. 1888, vol. II, 1889. Opere italiane, I. I Dialoghi metafisici. Nuovamente ristampati con note di G. Gentile (Classici della Filosofia Moderna, n. 2), Bari 1907. II. Dialoghi morali, a cura di G. Gentile (Class. della Filosofia Moderna, n. 6), 1908. Opere italiane, II. Dialoghi morali, Paris 1908. Scripta omnia, ed. A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834 (unvollständig). Opera latine conscripta publicis sumptibus edita, rec. Fiorentino u. a.: P. I et II, Napoli 1880 und 1886, P. III et IV curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889—91.

Aus dem Nachlaß: W. Lutoslawski „Jordani Bruni Nolani Opp. inedita manu propria scripta, A. f. G. d. Ph. II, S. 326—371 (Beschreibung eines Heftes mit diesem Titel in der Moskauer Bibliothek des Rumianzow-Museums. In d. Heft finden sich ein abgeschlossenes W. Br.s: Ars inventiva per 30 statuas, ein nicht vollkommen durchgearbeitetes: De rerum principiis, elementis et causis, ein Fragment und Auszüge, von denen zwei vielleicht nicht von Br. herrühren.) Ders., eine neuaufgefundene Logik aus dem 16. Jahrh., ebd., S. 394—417, worin einige CC. aus der Ars inventiva per 39 statuas mitgeteilt werden. Vgl. F. Tocco, Le opere inedite di G. Br., Napoli 1891. Remig. Stölzle, Eine neue Handschrift v. G. Br.s Lib. triginta statuarum, A. f. G. d. Ph. III, S. 389—393; über weiteres Handschriftliches berichtet ders. ebd. S. 573—578. In der Staatsausgabe der lat. Werke Brunos (rec. Fiorentino u. a.) sind aus dem Nachlaß veröffentlicht in Bd. II, 2: Animadversiones in Lampadem Lullianam (verfaßt 1587), in Bd. III: Lampas triginta statuarum (wahrscheinlich in Wittenberg diktiert), Libri physicorum explanati (nach Vitelli Vorlesungen in Wittenberg, nach Stölzle und Tocco in Paris),

De magia mathematica (1589/90), Theses de magia (1590), De principiis rerum, elementis et causis (1590 in Helmstedt), De medicina Lulliana, partim ex mathematicis, partim ex physicis principiis educta, De vinculis in genere (erste Skizze in Frankfurt).

Übersetzungen: De umbris idearum, italienisch und erläutert von A. Carreni Scavonetti, Catania 1901. Spaccio della bestia triofante, engl. von Toland 1713, franz. vom Abbé Louis Valentin de Vaugny 1750, deutsch von P. Seliger, 2. Aufl., Berlin 1904. Aus der Schrift Della causa, principio et uno gab F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift über die Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abt. 1) deutsch übers. u. m. erläut. Anm. versehen v. Adf. Lasson in Kirchmanns Phil. Bibl. Heft 151, 152, Berlin 1872, 3. verb. Aufl. 1902; in der Universalbibliothek deutsch übers. v. Paul Seliger, Leizpig 1909. Deutsche Auszüge aus verschiedenen Schriften Brunos bei Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Heft V, Sulzbach 1824. G. Br.s Gesammelte philosophische Werke, verdeutscht u. erklärt von Ldw. Kuhlenbeck. Bd. I—VI: Reformation des Himmels (Lo spaccio de la bestia trionfante), Lpz. 1890, Sonderausgabe, Lpz. 1899. Vom Unendlichen, dem All u. d. Welten, Berl. 1893, neue Titelausgabe, Leipzig 1896. Eroici furori oder Zwiegespräche von Helden und Schwärmern, Lpz. 1898, 2. Aufl. 1907. Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, Jena 1904. Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen, Jena 1906. Kabbala, kyllenischer Esel. Reden, Inquisitionsakten, Jena 1909. Ldw. Kuhlenbeck, Lichtstrahlen aus G. Br.s WW., Lpz. 1891.

An der Spitze der italienischen Naturphilosophie steht Girolamo Fracastoro (1483—1553, zunächst in Padua, später hauptsächlich in Verona), berühmt als Arzt — er war Leibarzt des Papstes Paul III. und Verfasser eines lat. Lehrgedichtes über die Syphilis —, als Astronom — er griff in seiner Schrift Homocentricorum seu de stellis liber die epizyklische Theorie der Planetenbewegung an — und auch als Dichter. Er entwickelte in seinem Werk De sympathia et antipathia eine Naturlehre, die in gewisser Weise die Auffassung von Empedokles erneuert. Die Atomistik im Sinne des Demokrit, Epikur und Lucrez scheint ihm durch Alexander von Aphrodisias und Galen widerlegt. Aber zur Erklärung der gegenseitigen Einwirkung der Körper durch die Ferne aufeinander (z. B. Anziehung des Eisens durch den Magneten) ist es notwendig anzunehmen, daß von den Körpern sich unmerklich kleine Teilchen ablösen, die in die Öffnungen anderer Körper einströmen. Quum nulla actio fieri potest nisi per contactum, similia autem haec non sese tangunt, nec per naturam moventur unum ad aliud, necesse est, si applicari invicem debent, demitti aliquid ab uno ad aliud, quod proxime tangat, et ejus applicationis principium sit: hoc autem aut corpus erit, aut forma aliqua simplex materialis vel spiritualis . . . Supposito igitur, quod a rebus effluant insensibilia corpora, dicimus, ab uno ad aliud reciproce transmitti ea corpuscula, e quibus totum quoddam sit atque unum, verum difforme in partibus. (De symp. c. 5.) Die Ursache dieser Ausströmungen liegt in der Sympathie und Antipathie der Dinge, aber die Distanzwirkung selber ist als korpuskularer Vorgang vorzustellen. Besonders wichtig ist diese Vorstellungsweise für das Verständnis der organischen Bildungen. In seinem Dialog Turrius sive de intellectione geht Fracastaro demgemäß von der Speziestheorie aus, insofern die Wahrnehmung entfernter, uns nicht unmittelbar berührender Gegenstände nur möglich erscheint, wenn von den Gegenständen sich Spektra oder Spezies ablösen, die zu unserer Seele gelangen; diese empfangene Spezies als ein simulacrum rerum, quae extra sunt, ist für sie repraesentatio objecti. Um daraus allerdings den Aufbau der Erkenntnis begreiflich zu machen, bedarf es der Annahme besonderer operationes der Seele wie der subnotio (voco autem subnotionem nunc eam cognitionem, qua sub uno quodam apprehenso multa alia simul confuso quodam ordine sese offerunt, ad quae consequenter movetur anima, unum post aliud inspectura. Constat enim in animali esse motum hunc, qui non est compositio, aut ratiocinatio, in qua veritas

aut falsitas sit, sed simplex et sola repraesentatio unius sensibilis post aliud. Sed neque etiam memoria est haec operatio, tametsi memoriae assimiletur, sed natura et tempore et ratione prior memoria est.... Non fecit autem motionem hanc sensus ipse per se, sed interior anima, quae simul cum sensu actu fit et potentiam majorem habet. Turrius, lib I) und anderer wie intelligere, abstrahere, imaginari, ratiocinari, subnoscere. Und von ihnen gilt: operationes hasce animae debere dici potius esse ab anima, quam in anima esse habere, sicut accipimus nunc esse in anima, ut distinguitur ab esse extra animam. Quae enim concipiuntur secundum esse, quod habent in anima, duplex esse habent, alterum extra animam, alterum in anima: at operationes praedictae intelligere, abstrahere, et alia non habent hoc esse duplex, sed solum ab anima et in anima sunt. Sunt autem in anima, ac si extra essent, quare primi conceptus sunt, super quibus et secundi fieri possunt. Das Nähere dieser Erkenntnislehre s. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems Bd. I.

Hieronymus Cardanus, ein vornehmer Mailänder, 1501 geboren, als Mathematiker, Philosoph und Arzt in verschiedenen Städten, zumeist in Pavia, lehrend, 1571 in Rom gestorben, eine außerordentliche Persönlichkeit, erfüllt von dem Bewußtsein seiner Genialität und dämonischen Individualität, die er in seiner Selbstbiographie De vita propria künstlerisch darstellte, hat, stark durch den von ihm vor allem gepriesenen Nic. v. Cusa beeinflußt und parallel mit Paracelsus, in einer Fülle von einflußreichen Schriften mathematische, philosophische und medizinische Fragen auf dem Hintergrund einer hylozoistischen Naturanschauung behandelt. Seine philosophisch wichtigsten Werke sind De subtilitate, 1552, De varietate rerum, 1556, und die Arcana aeternitatis, posthum. Gegen die erste Schrift schrieb Jul. Caes. Scaliger (1484—1558) seine Exercitationes exotericae ad Cardani libros XV de subtilitate, Basil. 1557. Die immerwährende Entstehung und Vernichtung von Dingen, welche in Wahrheit eine Verwandlung derselben ineinander ist, beweist nach Cardanus, daß es eine ihnen allen zugrunde liegende Urmaterie gibt, die als unbestimmte Quantität hinsichtlich ihrer Größe und Kleinheit den ganzen Weltenraum erfüllt, so daß es ein Vakuum in diesem nicht gibt. Aber aus der Urmaterie allein läßt sich die Welt nicht erklären, es muß in ihr auch eine Seele als Prinzip der Erzeugung und der Bewegung, die in allen Körpern ist, angenommen werden. Daher ist alles beseelt und alles belebt, alles erfüllt von Sympathie und Antipathie, von Liebe und Haß. Die Erscheinungsform der Weltseele ist die Wärme, die, da Licht und Wärme dasselbe sind, oft auch mit dem Licht identifiziert wird. Aus dem Zusammentreten dieses aktiven und himmlischen Prinzipes und der Urmaterie entstehen alle Dinge. Zunächst scheidet sich das sublunarische Weltall von dem Himmel. Es ist kein Zweifel, daß von den Gestirnen, die sämtlich in vollkommenen Kreisen ihre Bewegung vollziehen, Einflüsse auf das sublunarische Weltall ausgehen. Wie dem Himmel vor allem die Wärme zukommt, die von ihm ausgeht und auch die irdischen Dinge erst gestaltet, so ist das Irdische das Feuchte und das absolut Kalte. In ihm lassen sich drei Elemente unterscheiden: Erde, Wasser, Luft. Das Feuer ist kein Element, denn es bedarf der Nahrung; es ist ein bloßes Akzidenz. Aus der wechselseitigen Durchdringung der drei Elemente entstehen im Innern der Erde die Metalle. Daß die metallischen Substanzen leben, erweist schon ihr Wachstum. Die natürliche Wärme bildet zuerst die Form des Wurmes, und aus Würmern sind alle Tiere ursprünglich entstanden. Jedes Tier ist um seiner selbst willen da, und auch der Mensch ist nicht in dem Sinn Zentrum der Natur, daß alles in ihr um seinetwillen und zu seinem Nutzen (wie es scheint, da er tatsächlich alles zu seinem Nutzen wenden kann) hervorgebracht ist. Der Mensch ist von den Tieren seiner Gattung nach verschieden, wie

diese von den Pflanzen, denn er hat Zwecke, die ihm allein eigen sind. Er ist geschaffen, um das Göttliche zu erkennen, um als Mittelwesen das Göttliche mit dem Sterblichen zu verbinden, um das Sterbliche zu beherrschen und alles, was überhaupt der Geist zu ersinnen vermag, auch wirklich zu ersinnen und zu vollbringen. Im Menschen tritt zu dem beseelten Leib noch die unsterbliche reine Vernunftseele (mens) hinzu, die durch den spiritus mit ihm verbunden ist. Diese reine Vernunftseele ist im Unterschied von der leiblichen Seele unsterblich, sie war immer, sie altert nicht, sie wird immer nur vollendeterer. Wenn sie von dem reinen Licht ganz durchdrungen und erleuchtet ist, so erhebt sie die menschliche Natur über sich selbst und kann durch keinen Zufall und kein Leiden mehr von Gott getrennt werden. Aber wahre Weisheit wird auch außer der Vertiefung in Gott durch die mathematische Erkenntnis gewonnen, denn Gott hat, wie die Regelmäßigkeiten der Gestirnumlaufe beweisen, die Welt dem Gesetz der Zahlen unterworfen. Die Welt selbst stellt eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von Dingen dar, die gerade in ihren Besonderheiten zu erforschen und zu beschreiben die Aufgabe der Wissenschaft ist.

In einem politischen Fragment wird ausgeführt, daß der Mensch, namentlich durch seine Hilflosigkeit, zur Gemeinschaft bestimmt ist. Aber nur in ganz kleinen Gemeinschaften vermag der Mensch mit seinen raubtierartigen Trieben, die er durch List und Verstand noch steigern kann, ohne Gesetze zu leben. Die Gesetze müssen streng sein. Will man ein Vorbild für einen vollkommenen Gesetzesstaat, so darf man nicht auf die politischen Konstruktionen von Plato und Aristoteles, sondern muß auf das alte Rom und das moderne Venedig blicken. Wirkliche Verbindlichkeit erhalten die Gesetze nur durch die Religion. Die Religion ist, gegen Machiavelli, die Hauptstütze des Staates, und da der Staat eine Einheit sein soll, darf die geistliche und weltliche Macht nicht getrennt werden. Cardanus war ein Anhänger des römischen Katholizismus, unter den er unbedingte Unterwerfung forderte. Allerdings betrachtete er die Kirche nur als ein praktisches Institut, dessen Kulthandlungen mit Recht Anerkennung erheischen. Scharf schied er aber davon die Wissenschaft, die unbedingt frei ist und keine Grenzen hat. Die Wissenschaft ist ein Vorrecht nur weniger, der Wissenden, und sollte es auch immer bleiben. Wissenschaftliche Fragen in der Muttersprache sind zu unterlassen, damit das Volk durch die theoretischen Debatten nicht zu Unruhen und zum Zweifel an den Dogmen angeregt werde. Der Weise ist über diese Bedingungen erhaben. Und für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatze: Veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus.

Bernhardinus Telesius, geb. 1508 zu Cosenza im Neapolitanischen, studierte in Padua Philosophie und Mathematik, in Rom Naturwissenschaften, durch welche er Gegner des Aristoteles wurde. Nach dem Erscheinen seiner Schrift De natura rerum juxta propria principia, die 1566 in zwei Büchern herauskam, wurde er nach Neapel gerufen, wo er lange als Lehrer und Begründer einer naturforschenden Gesellschaft, der Academia Telesiana oder Consentina, lebte, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich bildeten. Er starb, zurückgekehrt nach seiner Vaterstadt, daselbst 1588. Kurz vorher, 1586, hatte er sein Hauptwerk noch einmal in bedeutend erweiterter Form herausgeben können. Telesius ist der Hauptvertreter des naturwissenschaftlichen Empirismus der Renaissance. So stark er indessen auch durch seine naturforschende Gesellschaft auf die wissenschaftliche Arbeit eingewirkt hat, in seiner wohl von Cardanus (den er allerdings nicht erwähnt) und anderen Naturphilosophen der Zeit nicht unabhängigen, von vorsokratischen Spekulationen, insbesondere von Parmenides, dann aber auch von der Stoa und Galen

stark beeinflußten Naturphilosophie herrscht doch noch die phantastische Weltkonstruktion vor. Diese beginnt, wie in den ersten vier Teilen des Werkes De natura rerum ausgeführt wird, mit dem Gegensatz zwischen dem Himmel mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der Erde, von der nach Sonnenuntergang Kälte ausgeht. So gibt es zwei tätige Prinzipien, nämlich Wärme und Kälte, außer diesen noch ein Körperliches (corporea moles), das, der Quantität nach stets sich erhaltend und gleichbleibend, der Ausdehnung und Verdünnung durch die Wärme, der Verdickung und Zusammenziehung durch die Kälte ausgesetzt ist. Die Wärme erzeugt alles Leben und alle Bewegung, die Kälte Starrheit und Ruhe. Diese beiden Prinzipien stehen fortwährend im Kampfe miteinander: zuerst entstanden auf diese Art Himmel und Erde, sodann alle übrigen Dinge. Der Geist (spiritus) in dem tierischen und menschlichen Körper, welcher die einzelnen Teile zusammenhält und Bewegung hervorbringt, ist, wie der fünfte Teil des Hauptwerkes zeigt, ein feiner Stoff, aus Wärme bestehend, der sich vermittelst der Nerven durch den ganzen Körper verbreitet, im Gehirn aber seinen eigentlichen Sitz hat. Von den Sinnen und der Erkenntnis handelt sodann das siebente und achte Buch. Der Vorrang des Geistes ist es, daß er die ihm durch Berührung (und alles Empfinden wird durch Berührung der Sinne verursacht) vermittelten Empfindungen gedächtnismäßig bewahren und ihrer sich wieder erinnern kann; darauf beruht letzthin alles Erkennen, das so durch die Prinzipien der Naturlehre erklärt und zugleich nach seinem Wert bestimmt wird. Lediglich auf die Sinne kann die Erkenntnis sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen kann. Das Erkennen durch Schlüsse, welche stets Analogieschlüsse nach den Empfindungen auf Grund von Erinnerung sind, ist ein Antizipieren oder existimare oder besser commemorari. Vergleich und Zusammenfassung führt nur zur Ergänzung der fragmentarischen Sinnesdaten und bedarf daher stets der Verifizierung durch die Erfahrung: intellectio longe est sensu imperfectior. Auch die Geometrie bedarf der Erfahrung; ihre Sätze beruhen auf Augenschein oder Analogieschluß. Bei dem Menschen kommt zu dem Spiritus noch als „forma superaddita" die unsterbliche, unmittelbar von Gott gegebene Seele hinzu, welche die Form des Leibes und des Geistes zugleich ist. Diese Annahme gründet sich auf die Tatsache, daß der Mensch, über seinen naturgemäßen Drang nach Selbsterhaltung hinaus in seliger Betrachtung der göttlichen Dinge und nach Vereinigung mit der übersinnlichen Welt strebend, sein eigenes Wohl zu vernachlässigen vermag. Die erhabene Haltung der Menschen auch dem Unglück und dem Tode gegenüber, läßt sich aus dem Spiritus e semine eductus nicht erklären. Es bedarf daher die rein biologische Auffassung des Seelenlebens einer Ergänzung. Das neunte Buch entwickelt die Affektentheorie, die auf dieser Grundlage sich ergibt, und die Lehre von den Tugenden und Lastern: das ganze naturgemäße Streben des Menschen, wie das aller Wesen, ja der Materie selbst, geht nach Selbsterhaltung, um deretwillen er alles andere begehrt. Freude ist das Gefühl der Selbsterhaltung, Liebe entsteht zu dem, was die Selbsterhaltung fördert, Haß gegen das, was sie hindert. Die Kardinaltugenden: sapientia, sollertia, fortitudo, benignitas, zeigen sich darin, daß der Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens den Trieb, sich selbst zu erhalten, erfüllt. In ihnen spricht sich die Erweiterung, die Größe, die Stärke der Seele aus. Die Traurigkeit und alle ihr verwandten Affekte sind als eine Zusammenziehung des Geistes eine Schwäche und Herabsetzung seines Lebenswertes.

Von Telesius abhängig, aber noch mehr vom Neuplatonismus beeinflußt ist die Lichtmetaphysik des Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, studierte von 1546 ab in Venedig und Padua, wo er das erste Buch seiner Dis-

cussiones Peripaticae bereits zu schreiben begann, 1576—93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, dann nach Rom berufen, wo er 1597 starb. In Ferrara vollendete er die Discussiones und verfaßte sein Hauptwerk, die Nova philosophia. Es zerfällt in vier Teile, betitelt: Panaugia, Panarchia, Pampsychia, Pancosmia; der erste zeigt, daß das All als Abglanz des Urlichtes zu verstehen ist, der zweite, daß es in einem einigen Urprinzip begründet ist, der dritte, daß es beseelt, der vierte, daß die universelle Ordnung in ihm auf diesen Prinzipien beruht. Das Ziel ist durchaus ein naturphilosophisches, der Entwurf eines physikalischen Weltbildes; die neuplatonische Einrahmung, die Rückführung auf ein oberstes Prinzip des All-Einen (unomnia), das in sich einfach, doch alles unausgeschieden, ungetrennt und ununterschieden enthält, aus dem dann als erste Erzeugung (productio) die gesamte Vielheit als dem zweiten Eins-Sein herausfließt, aber mit dem ersten Prinzip durch die Liebe wieder eins ist (eine Anschauung, worin Zoroastiker, Platoniker und Christen übereinstimmen): all das bildet nur den Hintergrund, auf dem das Weltbild mit Selbständigkeit gezeichnet wird. Dieses geht davon aus, daß zwischen dem Geistigen und Körperlichen eine absolute Gegensätzlichkeit besteht. Das Körperliche kann nicht für sich existieren. Es ist nur leidend, ohne eigene Tätigkeit und Bewegung. Die Tätigkeit der Körper kann nur darauf beruhen, daß etwas Unkörperliches in ihnen sich findet, was diese Tätigkeit vollzieht. Die Verbindung des Körperlichen und des Unkörperlichen ist aber ein Rätsel. Eine gegenseitige Bewirkung kann zwischen ihnen nicht stattfinden, da alle Wirkung auf Berührung beruht, eine solche aber zwischen Körperlichem und Unkörperlichem undenkbar ist. Es besteht daher keine unmittelbare Gemeinschaft zwischen ihnen. Dieselbe kann nur mittelbar sein und wird vermittelt durch das Licht einerseits, die Seele (animus) anderseits, die beide ein Mittleres zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen sind. Das von Gott ausgehende erste Licht ist zwar selber noch unkörperlich; aber schon das Licht der Sonne und der Gestirne ist gemischt mit Körperlichem, da es mit leiblichen Augen erblickt werden kann, während es seine geistige Natur dadurch erweist, daß es Tätigkeit ausübt. Dieses Licht und die damit zugleich gesetzte Wärme ist die universelle bildende Naturkraft. Freilich erfordert die Entstehung und das Bestehen der Körper noch andere Grundeigenschaften, nämlich die Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit. Das Prinzip jener ist der Raum, der der Welt vorangeht, sie umfaßt, aber doch selber kein Ding ist und überhaupt nicht durch die üblichen Kategorien charakterisiert werden kann. Auch die Wissenschaft vom Raum ist ursprünglicher und gewisser als die von den Körpern in ihm; sie konstruiert ihn aus logisch unvermeidlichen Minima, seinen Punkten. Das Prinzip des Raumausfüllenden, der Undurchdringlichkeit des Körperlichen ist eine durch die ganze Unendlichkeit des Raumes ausgegossene, seit Beginn der Schöpfung existierende Flüssigkeit (fluor). Die aristotelische Elementenlehre ist unhaltbar; die Elemente sind nicht einfache Körper, sondern die einfachen allgemeinen Eigenschaften, welche Grundlagen aller besonderen Naturwesen sind, also Licht, Wärme, Raum und Flüssigkeit. Diese sind unendlich, die Welt als Körperwelt ist freilich endlich, indem sie innerhalb des Unendlichen, der empyreischen, von seligen Geistern erfüllten Welt durch den ätherischen Himmel mit seinen verschiedenen Sphären abgeschlossen wird. Das andere zwischen dem Körperlichen und dem Nichtkörperlichen vermittelnde Prinzip ist die Seele. Ihre Mittelstellung erhellt dadurch, daß sie nicht unbewegt wie der reine Geist, aber auch nicht nur durch anderes bewegt, wie der Körper, sondern sich selbst bewegend ist. Da alle Dinge ihre Tätigkeit nur durch das Geistige haben, ist die gesamte Welt beseelt. Die Welt ist kein Leichnam, wie es die Epikureer annehmen, sondern ihr

kommt eine vernünftige Weltseele zu, und jede einzelne Menschenseele ist nur ein Teil der Weltseele.

Patritius hielt diese seine Philosophie zur Aussöhnung der Wissenschaft mit dem christlichen Glauben für vorzüglich geeignet. Seine Nova philosophia hat er dem Papst Gregor XIV. gewidmet und empfiehlt sie ausdrücklich den Jesuiten. Ja er hoffte sogar durch sie die Ketzer, insbesondere die deutschen Protestanten, der Kirche wiedergewinnen zu können.

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Kalabrien am 5. oder 12. Septbr. 1568, gest. zu Paris am 21. Mai 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominikaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als sozialpolitischer Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599—1626 wurde er, einer Konspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Kanzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur tote Kopien des Lebens, voll Irrtum und Trug. Er polemisiert insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt im Sinne der Zeit, daß wir selbst die Natur erforschen (De gentilismo non retinendo; Utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; Utrum liceat Aristoteli contradicere; Utrum liceat jurare in verba magistri, Rom 1630). In seinen Schriften, in denen auch Dichtungen sich befinden, hat er eine enzyklopädische Gelehrsamkeit mit Aufnahme aller wissenschaftlichen Impulse seiner Zeit zu einer Natur- und Weltansicht verbunden, welche in ihrer Interpretation der Welt als der lebendigen Gottesoffenbarung als eine Fortbildung des Standpunktes von Telesius erscheint, über diesen aber vor allem durch den Versuch einer systematischen Grundlegung und Zusammenfassung hinausgeht. Freilich sind die Elemente des Baues noch locker genug zusammengefügt, ja oft im Widerstreit miteinander; aus dem Verhältnis zu der Wissenschaft seiner Zeit einerseits, zu der Kirche und ihren Lehren anderseits erwuchsen Campanella Schwierigkeiten, welche nicht nur sein äußerliches Leben, sondern auch die innere Einheit seiner systematischen Ausführungen zerrissen haben. Der Sensualismus, den er mit äußerster Strenge verficht (alles Denken, Urteilen und Schließen wie die Erinnerung ist immer nur Empfindung in umgebildeter Form), gerät mit der rationalistischen Anlage eines uns innewohnenden und in sich selbst gegründeten Wissens in einen ebenso unvereinbaren Gegensatz wie seine pantheistische Naturverherrlichung mit dem christlichen Gottesglauben, an dem er festhält, oder sein politisch-soziales Ideal mit seinem Kultus der mittelalterlich-kirchlichen Hierarchie.

Die Metaphysik Campanellas beginnt mit einer Diskussion von 14 skeptischen Bedenken gegen die Möglichkeit der Erkenntnis, um durch die Widerlegung dieser Zweifel den Ausgangspunkt gesicherten Wissens zu finden. Der Umfang unseres Wissens ist eng, das Individuelle, das allein ist, ist beständig veränderlich, der Allgemeinbegriff aber existiert nicht, ist leer und unfähig, das Wesen und das Konkrete der Dinge zu erfassen; unsere Sinne empfangen nur die getrübten und unwirklichen Abbilder der Dinge, so daß jeder Mensch sein eigenes Weltbild besitzt, je nachdem er in verschiedener Weise von den Dingen sinnlich bestimmt ist, wie denn auch die Anarchie der philosophischen Meinungen, ja selbst schon die Deutungen, die in den

prachlichen Ausdrücken enthalten sind, die Unmöglichkeit eines wahren und allgemeinen Wissens zu erweisen scheinen. Aber alle diese Zweifel sind nicht unüberwindbar; sie gestatten wenigstens erhebliche Einschränkungen. Die Unterstützung der verschiedenen Sinne durcheinander, die Berücksichtigung der Dispositionen des Empfindenden, die Einsicht in die Abhängigkeit der von uns empfundenen Bilder von der Wesenheit der Dinge, die Tatsache, daß die Dinge nicht absolut, sondern nur relativ veränderlich sind, die Gewißheit in der Eigenaffektion, all das gibt uns die Unterlage für ein zwar nicht vollkommenes, aber doch der Vervollkommnung fähiges Wissen. Der absolute Skeptizismus ist jedenfalls nicht haltbar. Es ist falsch zu behaupten, daß man nicht wisse, ob man etwas wisse oder nicht; denn notwendig weiß man dann, daß man dies nicht weiß, und etwas behaupten heißt bejahen. Und es gibt unanfechtbare Grundsätze, die von keinem Zweifel zu erschüttern sind. Die eigene Existenz des Zweifelnden kann (wie Augustin, an den Campanella ausdrücklich anknüpft, und einige nominalistische Scholastiker es entwickelt haben) nicht bestritten werden. Und mit der Selbstgewißheit des Seins ist verbunden die Gewißheit unseres Könnens, Wissens und Wollens (der Liebe), genauer die Gewißheit, daß wir ein Anderes können, wissen und wollen, weil wir uns davon affiziert fühlen. Die Selbsterkenntnis bildet daher den Ausgangspunkt, uns durch Analogie die andere Wirklichkeit zu erschließen. Die höchste Wirklichkeit, der absolute Grund, aus dem das Ich und die Welt hervorgegangen sind, ist Gott. Seine Existenz ergibt sich aus unserer Gottesvorstellung, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint Campanella, kann ich nicht die Idee eines unendlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch ebendieses Wesen, das darum wirklich sein muß, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „tactus intrinsecus" an und preist diese als die wahre, lebendige und wertvollste Erkenntnis, die zugleich Liebe Gottes ist. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten" Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge produziert, indem mit seinem reinen Sein sich immer mehr das Nichtsein mischt. Die Wesen sind alle beseelt; es gibt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjekte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst um die Erde. Mundus est Dei viva statua. Feuer und Erde gelten ihm für die beiden Elemente, die zugleich unveränderlich sein sollen. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Teilen der Welt bedingt.

Die Welt selbst ist eine durchgängige Mischung des Seins mit dem Nichtsein, dessen Primalitäten denen des Seins entsprechend die der Unmacht, Unwesenheit und Haß sind. Mit dieser Wendung ist die Unterlage für eine Naturkonstruktion gewonnen, welche die thomistische Metaphysik, die neuplatonische Tradition und die Naturphilosophie der Renaissance, vermischt mit allem möglichen astrologischen und magischen Aberglauben, in sich aufnehmen kann.

Die Förderung des eigenen Daseins ist das höchste Ziel des Handelns. Jeder liebt sich um seinetwillen, strebt nach Erhaltung und Nahrung um des eigenen Selbst willen. Nur die dem Menschen eigene Liebe zu Gott ist mehr als ein Akzidens der Selbstliebe, in ihr will der Mensch in den eigenen Ursprung zurückkehren. Von dieser mystischen Gottesliebe abgesehen, ist Tugend die Regel zur Erreichung der Selbsterhaltung, wobei aber zu berücksichtigen ist, daß der Mensch nicht für sich,

sondern für das größere Ganze, für den Staat, der gleichsam ein Mensch im großen ist, geboren ist. Es ist eine doppelte Betrachtung des Staates möglich, eine metaphysische, die den Staat als Abbild der Gottheit selbst betrachtet, und eine geschichtlich-psychologische, die den Aufbau des Staates von unten, von dem einzelnen Menschen aus verfolgt. In seiner Jugendschrift, dem Sonnenstaat (1602 im Gefängnis italienisch verfaßt, 1612 lateinisch, 1636 umgearbeitet), die ein Gegenstück zur Platonischen Republik sein sollte, gibt C. die Utopie eines vollkommenen Staates, in welchem dieser als Abglanz der Gottheit erscheint. An der Spitze des auf einer Insel, in konzentrischen Bauten, deren Mittelpunkt ein Riesentempel ist, lokalisiert gedachten Volkslebens steht ein Herrscher, dem die drei Repräsentanten der Urprimalitäten, der Macht, Weisheit und Liebe, untergeordnet sind, welche die im übrigen ganz sozialistisch geordnete und auf Arbeit eingerichtete Gesellschaft lenken und leiten. Die Regierung in der Sonnenstadt, die ein portugiesischer Seefahrer auf der Insel Taprobane des Indischen Ozeans findet, ist in die Hände eines philosophischen Priesterfürsten gelegt, der unter sich drei Beamte hat, nämlich für Krieg, für Wissenschaft und für alles, was Erzeugung und Ernährung angeht — Macht, Weisheit und Liebe, gleichsam drei „Fachminister". Damit die Einzelnen und der Staat, auf den es im Grunde ankommt, erhalten werden, ist der volle Kommunismus eingeführt. Es gibt keine eigenen Wohnungen, keine besonderen Mahlzeiten, keine eigenen Weiber, keine eigenen Kinder. Wie bei Platon, nur in konsequenterer Weise, werden Menschen unter obrigkeitlicher Aufsicht gezüchtet: Irrident nos qui generationi canum et equorum studiosam navamus curam, humanam vero negligimus. Auch auf den Unterricht wird besonderes Gewicht gelegt, und zwar sollen in ihm die Mathematik, die Naturwissenschaften und die Anschauung vor allem getrieben, nicht das Wissen aus den alten Lehrbüchern geschöpft werden. In den späteren sozialpolitischen Schriften herrscht ebenfalls der Gedanke einer religiösen Einheit der Menschen im Staat vor, nur daß dieser nunmehr von unten, von den einzelnen Gemeinschaften, der Familie usw. an verfolgt und dann bis zu dem Gedanken einer Staatengemeinschaft in einer, nämlich der spanischen, Universalmonarchie und endlich zu dem abschließenden Gedanken einer universellen Herrschaft eines idealen Papstes entwickelt wird. So fordert C. in Auseinandersetzung mit Machiavellis Nationalitätsprinzip die Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer, besonders der in Deutschland, in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat. Der Tübinger Jurist Besold — später in Ingolstadt — übersetzte die „Spanische Monarchie" ins Deutsche und teilte die in ihr aufgestellten Grundsätze, nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war. Der schwäbische Theologe Joh. Val. Andreae (1586—1654) gab der Idee des Sonnenstaates in seiner Rei publicae Christianopolitanae Descriptio 1619, engl., mit hist. Einführung von F. E. Held, New York 1916, eine modifizierte Durchführung auf evangelischem Grunde. S. Schlaraffia politica, Lpz. 1892. — Betreffs der Religion ging Campanella von dem universalen Theismus der Renaissance aus, indem er die ursprüngliche Religion als eine einheitliche, naturgemäße ansieht und sie auf das Selbsterhaltungsstreben, freilich in eigentümlicher Weise, zurückführt. Es gibt verschiedene Arten dieses Triebes, die vier Arten von Religion bilden: die natürliche, die tierische, die vernünftige und die übernatürliche. Die dritte Art kann nur bei den vernünftigen Wesen vorkommen, ist ihnen aber auch von Natur angeboren. Hier handelt es sich um die Erkenntnis Gottes, die freilich verschieden ist, so daß es auch verschiedene vernünftige Religionen gibt. Unter ihnen kommen auch Irrtümer vor, so daß schließlich die Religion der Offenbarung nötig ist.

Den Höhepunkt der italienischen Naturphilosophie sowie einen sowohl durch seine Schriften wie sein Schicksal gleichmäßig kennzeichnenden Ausdruck des Lebens der Renaissance bildet Giordano (Filippo) Bruno. Geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, kam er mit ungefähr 10 Jahren nach Neapel, wo er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik erhielt. Mit 15 Jahren trat er in das Kloster des heiligen Dominicus in Neapel, wobei er seinen Taufnamen Philipp mit dem Klosternamen Giordano vertauschte. Hier muß er sich die genauere Kenntnis der alten Philosophen, die ihn auszeichnete, erworben, aber auch die Scholastiker, besonders den heiligen Thomas, kennen gelernt haben; hier muß er auch mit der Lehre des Coppernicus bekannt geworden sein, die auf ihn offenbar mächtig gewirkt hat. Bald erwachten bei ihm Zweifel gegen Leben und Lehren in der Kirche, so gegen die Trinität, die während des Aufenthaltes in verschiedenen anderen Klöstern nicht vermindert wurden. Als Giordano im Kloster della Minerva zu Rom verweilte, klagte ihn der Provinzial des Ordens in 130 Artikeln der Ketzerei an. Die Akten waren schon nach Rom eingesandt, da legte Giordano das Ordenskleid ab und entfernte sich 1576 aus Rom. Von jetzt ab führte er 15 Jahre lang ein unstetes Wanderleben. Zuerst begab er sich ins Genuesische, dann nach Venedig, wo eine (verloren gegangene) Schrift von ihm „Die Zeichen der Zeit" erschienen sein soll. Darauf ging er nach Genf, wo eine ganze Kolonie italienischer Flüchtlinge lebte. Die reformierte Orthodoxie sagte ihm jedoch ebensowenig wie die katholische zu. Daß er zur reformierten Kirche förmlich übergetreten sei, steht nicht ganz fest. Nachdem er wegen eines Angriffs auf den Professor der Philosophie Antoine de la Fave Genf hatte verlassen müssen, ging er über Lyon nach Toulouse, wo er zwei Jahre das Amt eines Professors der Philosophie bekleidete, dann nach Paris. Dort veröffentlichte er 1582 das Lustspiel Il Candelajo, das aber mit seinen Anfängen sicher in frühere Zeiten fällt, wie vielleicht auch andere Schriften Brunos. Für seine Heinrich III. gewidmete Schrift De umbris idearum erhielt er daselbst eine außerordentliche Professur. Es folgten sogleich noch zwei weitere Schriften über die Lullische Kunst. 1583 ging er mit Urlaub nach England, wo er zwei Jahre blieb und Vorlesungen über seine Lehre, besonders in Oxford, hielt und mit dem Hof und der Königin Elisabeth in freundliche Beziehungen trat. Indessen erregte er mit der Lehre von unzähligen Sonnensystemen in der unendlichen Welt Anstoß. Mit dem französischen Gesandten in London, Castelnau, seinem Gönner, in dessen Haus er gelebt und schriftstellerisch tätig gewesen war, verließ Giordano die englische Hauptstadt und ging nach Paris zurück. Die Zeit des englischen Aufenthaltes war die glücklichste und fruchtbarste Zeit seines Lebens. Hier entstanden in rascher Folge alle seine erhaltenen italienischen Schriften, welche sein Weltbild, seine Metaphysik und seine Ethik in genialem Jugendwurf entwickeln. In Paris ging er zu einem großen Angriff gegen die peripatetische Naturlehre vor, indem er 120 scharf formulierte Thesen zur Disputation (25. Mai 1586) aufstellte und durch seinen Schüler J. Hannequin verteidigen ließ. Das Ergebnis war, daß er Paris verlassen mußte. Er ging nach dem protestantischen Deutschland, wo er größere Freiheit erhoffte, und zwar zunächst nach Marburg (wo er aber doch nicht Vorlesungen halten durfte), dann nach Wittenberg, dem „deutschen Athen", wo er zwei Jahre, bis 1588, blieb, von dort nach Prag, Helmstedt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er seine inzwischen herangereiften lateinischen Werke in rastloser Arbeit vollendete und zum Druck übergab. Er blieb indessen hier nicht lange, da ein vielversprechendes Unterrichtsersuchen eines jungen venetianischen Edelmannes G. Mocenigo ihn nach Venedig lockte. Bruno mochte sich im Schutz der Republik Venedig sicher glauben. Auch fürchtete

er die Kirche und die Inquisition nicht. Er gedachte sogar, dem Papst ein neues Werk über die sieben freien Künste persönlich zu überreichen. Aber er täuschte sich. Auf die Denunziation von Mocenigo hin wurde er am 23. Mai 1592 von der Inquisition verhaftet. Nach den Akten des Prozesses in Venedig, die erhalten und herausgegeben sind, war neben anderen Punkten besonders belastend für ihn die Lehre von der Unendlichkeit des Universums und der Mehrheit der Welten. Bruno berief sich auf die zwar offiziell verurteilte, tatsächlich aber geduldete Lehre von der doppelten Wahrheit; als Christ unterwerfe er sich — wie es seiner religiösen Grundstimmung auch entsprach — willig dem katholischen Glauben. Als man ihm aber schärfer zusetzte, widerrief er feierlich auch seine wissenschaftlichen Theorien, sofern sie nicht katholisch seien, und bat, ihm das Leben zu schenken und ihn in den Schoß der Kirche wieder aufzunehmen. Trotzdem gingen die Akten nach Rom, wo man die Auslieferung Brunos verlangte. Sie erfolgte 1593. In Rom erduldete er noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition. Die Absicht war wohl, von diesem Manne, dessen Wissen und Genialität man bewunderte, nicht nur eine äußerliche Absage an seine Lehre zu erhalten, sondern ihn auch innerlich und als Mitstreiter der Kirche zu gewinnen. Aber gerade in den endlosen Versuchen, ihn zu widerlegen, muß seine Überzeugungstreue sich gefestigt haben: denn als ihm 1599 von der Inquisitionskongregation acht häretische Sätze aus seinen Schriften vorgelegt wurden, erklärte er, weder dürfe noch wolle er etwas widerrufen, da er nichts zu widerrufen habe. Im Gefängnis wurde er zum wahrhaften Märtyrer. Als nichts half, seine standhaft bekundete Überzeugung zu brechen, wurde er zum Scheiterhaufen verurteilt, mit der gewöhnlichen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergießen zu strafen. Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit größerer Furcht das Urteil fällen, als ich es empfange. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 verbrannt, seine Asche in die Winde verstreut und sein Name geächtet. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Enzyklika vom 8. Dezember 1864 verbrannten. In Rom wurde ihm auf dem Platze, wo sein Scheiterhaufen errichtet war, am 9. Juni 1889 ein Standbild errichtet.

Schon in ihrer äußeren Form zeigen die Schriften Giordano Brunos, daß ihr Verfasser ein Denker und ein Dichter war. Die bekanntesten von ihnen, in denen er in seiner Muttersprache zu der gebildeten Welt redet, sind lebensprühende Dialoge; aber auch die lateinischen Arbeiten der letzten Zeit, welche wohl nicht ohne Rücksicht auf das gelehrte Publikum des Nordens der strengeren Schulsprache sich befleißigen, stellen der Form nach Gedichte mit erläuternden Scholien dar. Und in ihnen allen waltet eine Sprache, die mehr die Macht der Phantasie als logische Schärfe verrät, ein Stil, der in Bildern und Analogien aller Art schwelgt, eine Neigung, im Sinn der Spätrenaissance antike Mythologie und ein Spiel mit Allegorien überreichlich zu verwenden. Eine eigene Gruppe bilden die das ganze Lebenswerk Brunos begleitenden und umrankenden lullischen Schriften. Die uns fast unverständliche Sorgfalt und Mühe, die er auf sie verwandte, erklärte sich zum Teil daraus, daß sie ihm bei seinem Wanderleben an den europäischen Universitäten ein praktisch wichtiges Mittel waren, sich in die akademische Welt einzuführen. Bruno, gleich Campanella und andern Zeitgenossen mit einem ungeheuren Gedächtnis begabt, verfehlte nicht, seine wunderbaren Gedächtnisleistungen als Ergebnis der lullischen Kunst, deren Geheimnisse er zu lehren in der Lage war, auszuspielen. Aber die endlosen Kombinationen, in denen er sich dabei gefällt, lassen ebenfalls das Spiel einer Phantasie erkennen, die freilich sonderbare Wege in den formalistischen Künste-

leien geht. Im übrigen war seine Vertretung und Fortbildung der lullischen Kunst im Sinne einer allgemeinen Reform der Logik und Rhetorik gedacht; er erweiterte daher seine Erörterungen teils zu einer Betrachtung des gesamten Denkens und Erkennens, die eine vollständige Metaphysik und Erkenntnistheorie aufzunehmen gestattete, teils zu einer Topik für das Reden und Disputieren, wie namentlich in den Wittenberger Schriften. Der halb dichterische Charakter von Brunos Werken erklärt, daß wichtige Punkte seiner Philosophie in einem eigentümlichen Zwielicht verbleiben, welches sich vielleicht überhaupt nicht beheben läßt, weil sich dahinter innere Schwankungen und Unausgeglichenheiten verbergen. Für die geschichtlichen Beziehungen, welche Bruno mit früheren Philosophen verknüpfen, gibt er selber die wichtigsten Belege. Von den Alten abgesehen, ist es Nicolaus von Cusa, den er allen voranstellt. Daneben nennt er von Denkern, deren Ideen er folgt, u. a. Averroës, Avicenna, David von Dinant, Paracelsus, Telesius, Coppernicus. Sein Verhältnis zu zeitgenössischen Philosophen, wie etwa Patrizzi, ist weniger klar. Aus dieser ganzen Tradition, auf welche Bruno sich stützt, gestalten sich ihm seine Grundkonzeptionen: das Weltbild, in welchem er mit konstruktiver Phantasie die Astronomie des Coppernicus (indem er die Gleichheit der Planeten mit der Erde, die der Fixsterne mit der Sonne aussprach und damit die noch von Coppernicus festgehaltene Endlichkeit des Weltgebäudes mit ihrem absoluten Mittelpunkt in unserer Sonne preisgab, ohne freilich im einzelnen die wissenschaftliche Fortbildung der neuen Astronomie fördern und sichern zu können) zu der Lehre von den unendlichen Welten entwickelte; die neuplatonische Auffassung von der Welt als der notwendigen Explikation der Gottheit, von der Koinzidenz der Gegensätze in dem Ureinen und von der Gegenwart des Unendlichen in jedem Teil des Universums; die stoische Naturansicht mit ihrer Lehre von der alles belebenden ätherischen Weltseele, deren inneres Schaffen und Gestalten von Bruno durchgängig und mit Vorliebe nach Art des künstlerischen Bildens gedeutet wird. Aber diese Konzeptionen decken sich nicht genau, und es ist nicht ganz klar, wie Bruno sie in seiner Weltanschauung zur widerspruchslosen Einheit verschmolzen hat. Es sind besonders zwei Probleme, bei denen ein eigentümliches Schwanken hervortritt. Das eine ist die Frage nach der Transzendenz oder Immanenz des Göttlichen in der Welt, das andere betrifft das Verhältnis des Einzelnen zu dem Ureinen. Dort erfordert die negative Theologie des Neuplatonismus, der Bruno sich anschließt und die er festhält, die schlechthinnige Jenseitigkeit und Übervernünftigkeit des Ureinen, Gottes; aber anderseits werden wiederholt das beseelte Universum und die Natur fast ganz an die Stelle der Gottheit selber gesetzt (natura et deus; vgl. die Zusammenstellung der Formeln bei H. Brunhofer, G. B.'s Weltanschauung, Lpz. 1882, 151 ff.). Hier droht auf der einen Seite die Selbständigkeit der einzelnen Dinge sich zu verflüchtigen, wie sie denn auch, besonders deutlich in den Londoner Schriften, als vergängliche Erscheinungen einer und derselben Substanz beschrieben werden; anderseits scheinen aber die Einzelgestaltungen, die „Monaden" als „Kontraktionen der Gottheit", in denen diese sich in eigentümlicher Weise und abgestufter Form der Vollkommenheit darstellt, namentlich in den letzten Frankfurter Schriften, zu solcher Selbständigkeit emporgehoben, daß die Substantialität des Einen, der „Monade der Monaden", sich aufzulösen droht. Tocco hat in seiner sorgfältigen Vergleichung der lateinischen und der italienischen Schriften (s. Lit. Verz.) diese Schwierigkeiten durch eine Scheidung von drei Phasen in der Ausbildung von Brunos Philosophie zu beheben gesucht, in deren zweiter B. die Gottheit als die unendliche Substanz auffaßt, die in allem Wechsel der Erscheinungen bleibt, in deren dritter er die Unendlichkeit der Monaden lehrt. Es ist aber unverkennbar, daß die

metaphysische Dialektik, die diese Gegensätze hervortreibt, das ganze Lebenswerk Brunos durchzieht und sie gleichzeitig in denselben Schriften, wenn auch in wechselnder Akzentuierung, hervortreten läßt. Auch sind die mannigfachen Übergänge und Vermittlungen nicht zu übersehen. Aber wenn es dem Dichterdenker nicht gelang, zur letzten begrifflichen Klarheit zu gelangen — er stand, obwohl er zur Erfüllung seiner metaphysischen Forderungen an die Astronomie des Coppernicus anknüpfen und sie divinatorisch ergänzen konnte, der im Werden begriffenen mathematischen Naturwissenschaft und ihrer Methodik fern —, so lebte doch in ihm in künstlerischer Anschauung das Gefühl von der Einheit und Göttlichkeit der unendlichen Welt. „Wie die wahre Philosophie zugleich Musik und Poesie und Malerei ist, so ist auch die echte Malerei zugleich Musik und Philosophie, die echte Poesie zugleich ein Ausdruck und Bildnis der göttlichen Weisheit" (De compositione imaginum, Op. lat. ed. Fior. II. 3. 198). Von dieser Anschauung aus entwickelte er sein Ideal der Persönlichkeit, erhob er die schönheitstrunkene Andacht der Renaissance zu der heroischen Leidenschaft, die inmitten der Gebrochenheit und Melancholie des Lebens der Unendlichkeit ihres Strebens gewiß und darum schmerzlich-selig ist (wie es schon in dem Motto zu dem Lustspiel seiner Jugend heißt: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis). Von ihr aus verkündete er die neue Religiosität des unendlichen Universums, die bestimmt ist, das Menschengeschlecht über alle Schranken der Bekenntnisse und Kämpfe der positiven Religion hinauszuheben.

Die früheste systematische Darstellung seiner Philosophie gab Bruno in der Schrift: De umbris idearum (1582). Sie gehört der Gruppe der lullischen Arbeiten zu, indem sie der Mnemonik eine metaphysisch-erkenntnistheoretische Grundlegung gibt, die in einem zweiten anschließenden Teil als ars memoriae ihre Anwendung findet. Das Ziel, dem die Schrift zustrebt, ist, die Mnemonik, im weiteren Sinne als Kunstlehre des Denkens verstanden, auf dasselbe Prinzip zu begründen, das als Kunst der Natur alle Formung und Bildung beherrscht. Das Gedächtnis wird dann zu seinen höchsten Leistungen befähigt, wenn die Vorstellungen in ihm auf dieselbe Weise miteinander verknüpft werden, wie die entsprechenden Erscheinungen in der Natur es sind. Nun stammt alles, was ist, aus der übersubstantiellen göttlichen Einheit, die allein das wahrhaft Seiende und Vollkommene ist. Insofern die Natur nach den Ideen, die in der Einheit der Ideen im göttlichen Geist befaßt sind, gestaltet ist, trägt sie das Bild oder die Spur des Göttlichen in sich. Insofern der Mensch, der als ein unvollkommenes Wesen nicht der absoluten Wahrheit fähig ist, die Natur vorstellt und denkt, besitzt er in seinen Vorstellungen und Begriffen nur die Schatten der Ideen. Diese Schatten sind weder Substanzen noch Akzidentien, sondern sie sind Vorstellungen und Begriffe von Substanzen und Akzidentien. Sie können auch nicht als Akzidentien des Gemütes oder der Vernunft angesehen werden, denn sie sind weder angeborene noch hinzukommende Dispositionen oder Fähigkeiten der Seele, sondern durch sie werden diese erst angeregt. Die Einheit der Natur und ihre einmütige Regierung besteht nun darin, daß alle Dinge in ihr genau zusammenhängen, das Untere mit dem Mittleren und dieses mit dem Oberen, das Zusammengesetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geistigen, und sie alle stellen eine Stufenordnung, einen Fortschritt von der Finsternis zum Lichte dar. Dieser Fortschritt tritt in dem Übergang der niederen in die nächst ähnlichen höheren Dinge hervor: er besteht in einer Verähnlichung des einen mit dem andern. Die durch die Schatten der Ideen erfolgende Erkenntnis des Menschen ist in dem Maße vollkommener, je mehr sie sich der ihr unerreichbaren Ureinheit nähert, und desto unvollkommener, je mehr sie sich in das Sinnliche und Materielle zu ver-

lieren droht. Sie wird daher ebenfalls nach aufwärts streben und entsprechend dem Übergang der niederen Dinge in die höheren die bloß sinnlichen Schatten in intellektuelle überführen. Eine wichtige Ähnlichkeit der Schatten mit den Ideen, deren Ausdruck nach Maß des Menschlichen sie sind, besteht darin, daß es ebensowenig zwischen ihnen wie zwischen den Ideen einen wahren Widerstreit gibt. Wie das Unvollkommene, Böse und Häßliche auf keinen eigenen besonderen Ideen beruht, gibt es auch keine Schatten von diesen. Da wir aber doch das Unvollkommene, Böse und Häßliche erkennen, alle Erkenntnis aber auf Schatten der Ideen beruht, so können diese nur dieselben Ideen sein, durch welche wir auch das Vollkommene, Gute und Schöne erkennen. Was dem Unvollkommenen, Bösen und Häßlichen eigen ist, das ist nur eine Negation in der Realität, ein Mangel im Wirklichen.

Die metaphysische Hauptschrift Brunos ist das in Dialogen abgefaßte Werk Della causa, principio et uno (1584). Sein erster Dialog gibt im wesentlichen eine Rechtfertigung des unmittelbar vorher veröffentlichten Cena della ceneri (d. i. das Mahl am Aschermittwochsabend), in welchem er eine erste Darstellung der coppernicanischen Astronomie und ihrer Weiterbildung gegeben hatte, und schließt mit einer Huldigung der Königin Elisabeth von England. Die philosophische Untersuchung beginnt erst mit dem zweiten Dialog, welcher Brunos Lehre von der Weltseele entwickelt. Gott selbst ist unerkennbar, da er unendlich und von seinen Wirkungen zu weit entfernt ist. Zudem übersehen wir diese seine Wirkungen, das Universum, nicht einmal vollständig. Seine Erkenntnis ist vielmehr der Moral und Theologie zu überlassen, soweit sie höhere Mächte offenbart und gottgesandte Männer sie verkündet haben. Die Philosophie gibt zu, daß die Erkenntnis der göttlichen Substanz über die Grenzen unserer Vernunft hinausliegt. Wenn sie von Prinzipien und Ursachen spricht, kann es sich für sie nur um die der Natur handeln, soweit diese ihre Spur ist oder sie in ihrem Umfang und Schoße widerstrahlt. Prinzip ist, was innerlich zu der wesentlichen Erzeugung einer Sache beiträgt und in dem Produkt vorhanden bleibt, Ursache, was nur äußerlich zur Hervorbringung eines Dinges entweder als Bewirkendes oder als Zweck beiträgt. Die Ursache, und zwar sowohl als bewirkende wie als Zweckursache, ist die Weltseele durch ihr oberstes und hauptsächlichstes Vermögen, die allgemeine Vernunft. Diese Vernunft erfüllt als ein Identisches das All, erleuchtet das Universum und unterweist die Natur, ihre Gattungen, so wie sie sein sollen, hervorzubringen. Sie ist der innere Künstler, welcher die Materie formt und von innen heraus gestaltet. Als wirkende Ursache ist sie ein von der Substanz und Wesenheit des Gewirkten unterschiedenes Sein. Sie ist aber auch zugleich Zweckursache, weil ihr Ziel die Vollkommenheit des Universums ist, auf daß in den verschiedenen Teilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz haben. An diesem Ziel ergötzt und erfreut die Vernunft sich so sehr, daß sie niemals müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie hervorzulocken. Die universelle Vernunft ist so die Ursache aller Dinge in der Natur. Deren Prinzip ist die Weltseele, welche alles nach ihrer Vernunft belebt und gestaltet. Sie gestaltet die Natur und ist ihr eingesenkt, indem die Natur nach dem Maße ihrer Fähigkeit an ihrer Schönheit teilnimmt. Und Schönheit besteht immer in einer gewissen Gestalt oder Form, die aus der Seele stammt. Daraus folgt, daß alle Teile der Welt beseelt sind. Ein Ding sei noch so klein und winzig, so hat es doch in sich einen Teil von geistiger Substanz, welche bei passendem Substrat zur Pflanze oder zum Tier sich organisieren könnte. Die ganze Materie ist in gewissen Abstufungen mit Geist und Seele erfüllt, und darum ist die Weltseele das konstituierende Formalprinzip des Universums und die ordnende Macht in ihm. Sie ist an sich ewig und unveränderlich, veränderlich erst durch die

Gegenstände und die Verschiedenheit der Stoffe. Sie ist in jedem Teil allgegenwärtig, nicht der Ausdehnung nach, sondern geistig, wie etwa eine Stimme, welche ein ganzes Zimmer erfüllt und überall verstanden wird. Der dritte Dialog handelt vom Begriff der Materie. Die Materie, aus welcher, in welcher und mit welcher die Natur ihre Wirksamkeit vollzieht, hat, im Gegensatz zu der bereits schon immer geformten Materie, welche die menschliche Kunstfertigkeit zu besonderen Zwecken gestaltet, schlechtweg keine Form. Daher ist sie auch nicht unmittelbar durch die Sinne, sondern lediglich durch die Vernunft als das ewig Eine und Gleiche, was allen geformten Dingen zugrunde liegt, zu erkennen. Man kann nun ihren Begriff von verschiedenen Gesichtspunkten aus bestimmen. Für die Philosophie kommt sie hauptsächlich als Vermögen und als Substrat in Betracht. Das Vermögen wird in ein aktives und ein passives unterschieden. Im Absoluten besteht diese Trennung allerdings nicht, da ist Vermögen und Wirklichkeit eins, denn die absolute Möglichkeit, vermöge derer das, was wirklich ist, sein kann, ist nicht früher als die Wirklichkeit und nicht im geringsten später als jene, und das Seinkönnen ist deshalb zusammen mit dem wirklichen Sein und geht ihm nicht voran. Bei den Dingen der Natur verhält es sich aber anders, denn kein einzelnes Ding ist alles das, was es überhaupt sein könnte. Der Mensch ist zwar das, was er sein kann; aber er ist nicht alles das, was er sein kann. Deshalb ist hier das Vermögen nicht gleich der Wirklichkeit, weil es nicht absolute, sondern begrenzte Wirklichkeit ist. Er ist immer nur auf eine Wirklichkeit beschränkt, weil er ein spezifisches und besonderes Dasein hat. Jedes Vermögen und jede Wirklichkeit, welche im Absoluten gleichsam zusammengewickelt, ein Vereinigtes und ein Einiges ist, ist in den Dingen der Natur aufgewickelt, zerstreut und vervielfacht. Deshalb ist das Universum nur ein Schatten der Urwirklichkeit und des Urvermögens. Weil die explizierten Dinge nicht alles sind, was sie sein können, darum allein scheint es Tod, das Böse und die Übel zu geben; in Wahrheit aber sind sie weder Wirklichkeit noch Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen. Im absoluten Vermögen sind alle Grenzen und Gegensätze aufgehoben, es ist, was jedes Ding ist und sein kann, aller Vermögen Vermögen, aller Wirklichkeiten Wirklichkeit, aller Leben Leben, aller Seelen Seele, alles Wesens Wesen. Dieses absolute Vermögen, das mit der absoluten Wirklichkeit identisch ist, kann allerdings nur auf dem Wege der Negation begriffen werden. Nennt man dies Vermögen das Wesen der Materie, so ist die Materie von der gestaltenden Seele nicht zu sondern. Geht man auf der Stufenleiter der Natur herab, so sind freilich eine geistige und körperliche Substanz (oder genauer dreierlei Elemente des Weltorganismus: die Vernunft der Weltseele, die Weltseele und das Substrat) zu unterscheiden; steigt man aber auf ihr zum Höchsten empor, so ergibt sich, daß sie schließlich auf ein Wesen und eine Wurzel hinführen. Der vierte Dialog setzt die Betrachtung der Materie fort. Betrachtet man die Materie, soweit sie als Substrat vorgestellt wird, so muß sie als ein einheitliches Prinzip der Subsistenz gedacht werden, und da ein solches ebensowenig und ebensowohl für das Körperliche wie für das Intelligible zu fordern ist, kommen ihr die Bestimmungen des Körperlichen und des Intelligiblen nur insofern zu, als sie bereits unter einer dieser Wirkungsformen gedacht wird. Darum ist sie aber nicht an sich, wie es Aristoteles will, die bloße nackte Möglichkeit ohne Kraft und Energie. Sie nimmt weder die Ausdehnung noch irgendeine besondere Form von außen an, sondern sendet sie wie aus ihrem Schoß herauf und treibt sie hervor. Sie ist nicht ein empfängliches Vermögen ohne Namen, ohne Bestimmtheit, ohne irgendwelche Begrenztheit, sondern enthält alle Formen in sich und schließt sie ein. Und weil sie entfaltet, was sie unentfaltet enthält, muß man sie ein Göttliches, die gütigste Ahnfrau, die Gebärerin und Mutter

der natürlichen Dinge, ja der Substanz nach die ganze Natur selber nennen. In ihr haben die natürlichen Formen, welche auf ihrem Rücken hin- und herfluten, ihre beständige Dauer. Die Materie hat kein Streben nach den Formen, denn die Quelle aller Formen kann nicht begehren, was in ihr ist. Der fünfte Dialog faßt zunächst das Ergebnis zusammen. Das Universum ist ein Einiges, Unendliches und Unbewegliches. Eines ist die absolute Möglichkeit, Eines die Wirklichkeit, Eines die Form oder Seele, Eines die Materie oder der Körper, Eines die Ursache, Eines das Wesen, Eines das Größte und Beste, das nicht erfaßbar ist, und deshalb unbegrenzbar und unbeschränkbar, also unendlich und unbeschränkt und folglich unbeweglich. Es bewegt sich nicht räumlich, weil es nichts außer sich hat, wohin es sich begeben könnte; ist es doch selber alles. Es wird nicht erzeugt, denn es gibt kein anderes Sein, welches es ersehnen oder erwarten könnte; hat es doch selber alles Sein. Es vergeht nicht, denn es gibt nichts anderes, worin es sich verwandeln könnte, — ist es doch selber alles. Es kann nicht ab- noch zunehmen, — ist es doch ein Unendliches, zu dem einerseits nichts hinzukommen, von dem anderseits nichts hinweggenommen werden kann. Es ist nicht Materie, denn es ist nicht gestaltet noch gestaltbar, nicht begrenzt noch begrenzbar. Es ist nichtForm, denn es formt und gestaltet nichts anderes — es ist ja alles; es ist das Größte, ist eins und universell. Vielheit und Veränderung finden sich nicht in ihm, dem einen göttlichen unsterblichen Wesen, sondern nur bei den Dingen in ihm. Die Vielheit, die Zahl, bestimmt als Modus und Vielgestaltigkeit des Wesens Ding für Ding, macht aber deshalb nicht das Wesen zu mehr als einem, sondern nur zu einem vielartigen, vielgestaltigen und vielförmigen Wesen. Alles, was Unterschied und Zahl bewirkt, ist daher bloße Akzidenz, bloße Gestalt, bloße Komplexion. Auch die Veränderung erstrebt kein anderes Sein, sondern nur eine Art zu sein. Und jede Erzeugung ist eine Veränderung, bei der die Substanz immer dieselbe bleibt. So ist das Wesen des Universums eines im Unendlichen und in jedem beliebigen Ding, aber nicht in jeglichem gänzlich und auf jegliche Weise; und die einzelnen Dinge sind nichts anderes als verschiedene Erscheinungen ein und derselben Sustanz, in denen nur gewisse Eigenschaften, Unterschiede, Akzidenzien und Abstufungen an ihr zur Wirklichkeit und Erfüllung gebracht werden. Was in den Dingen die Vielheit ausmacht, ist nicht das Wesen, nicht die Sache selber, sondern nur Erscheinung, die sich den Sinnen darstellt, und nur an der Oberfläche der Sache. Das höchste Wesen, in welchem Wirklichkeit und Vermögen ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches, welches alles Sein umfaßt; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern und in der Trennung von Vermögen und Wirklichkeit, wie wir sie in ihnen wahrnehmen. Die Dinge sind nicht besondere Substanzen, sondern die Substanz im Besonderen. Hieraus ergeben sich für die Wissenschaften von den Wahrheiten und Geheimnissen der Natur folgende Gesichtspunkte: 1. Es ist ein und dieselbe Stufenleiter, auf welcher die Natur zur Hervorbringung der Dinge herabsteigt und auf welcher die Vernunft zur Erkenntnis derselben emporsteigt. 2. Bei diesem Aufstieg ist die arithmetische Analogie am besten geeignet, uns durch die Mitte der Vielheit zur Betrachtung und Auffassung des unteilbaren Prinzipes zu führen. 3. Die Substanz selbst ist ihrem Wesen nach von Zahl und Maß frei. 4. In dem Einen fallen die Gegensätze zusammen, wie durch Beispiele aus der Mathematik (nach Cusanus) erläutert und durch Beispiele aus der Erfahrung (Liebe ist eine Art des Hasses und umgekehrt) bekräftigt werden kann. Die Kunst ist, die Minima und Maxima am

Widerstreitenden zu erfassen und den Punkt der Vereinigung, aus dem das Entgegengesetzte hervorzulocken ist, zu finden.

Das Werk De l'infinito, universo e mondi (1584) entwickelt, ebenfalls in Dialogen, Brunos Lehre von der Unendlichkeit der Welten. Erster Dialog. Das Unendliche ist kein Gegenstand der Sinneswahrnehmung. Die Sinne regen das Denken nur an, aber die Wahrheit ist in dem sinnlichen Gegenstande nur wie in einem Spiegel, im Verstande dagegen in der Weise der Argumentation, in der Vernunft in der Weise der Grundsätze und Schlüsse, im Geist in eigener und lebendiger Gestalt. Die positive Wahrnehmung berechtigt uns zwar auf vorhandenes Sein, aber die negative nicht, auf ein Nichtvorhandensein zu schließen. Das Universum muß als unendlich gedacht werden. Denn 1. ist es nicht möglich, sich vorzustellen, weder, daß es begrenzt, noch daß es in keinem Raum sei. Schon die Epikureer haben dafür die entscheidenden Argumente vorgebracht. 2. erfordert die Existenzwürdigkeit der im Raum möglichen Naturen und körperlichen Arten, die sich nur in unzähligen Individuen und in unzähligen Stufen der Vollkommenheit darstellen können, die Unendlichkeit des Universums. 3. Wenn Gott überhaupt ein körperliches Sein schafft, so muß dieses auch notwendig unendlich sein, da man sonst der Natur und Würdigkeit dessen, der schaffen kann, nicht gerecht werden würde. Ohne unendliche Schöpfung würde der unendliche Schöpfer unvollkommen sein, auch würde eine endliche Wirkung ihm nicht genügen können. Das Weltall ist unendliche Wirkung unendlicher Kraft und unendlichen Vermögens. Wenn Gott ein unendliches Universum hervorbringen kann, so muß er es auch, da in ihm Freiheit und Notwendigkeit, Wirken und Wollen, Können und Sein eins und dasselbe sind. Ist aber das Weltall unendlich und unbeweglich, so hat man nach einem Beweger desselben nicht zu fragen. Es ist die Weltseele oder vielmehr die Gottheit, welche die Seele der Seelen ist, die ganz in allem ist und schafft, daß Seelen in allem sind, die das innere Prinzip der Bewegung ist. Zweiter Dialog. Es ist nach dem Vorgang der Stoiker zwischen der Welt, welche die Summe aller Widerstand leistenden Körper umfaßt, und dem Weltall (oder dem Universum) zu unterscheiden, welches die unermeßliche Ätherregion, in der sich die Körper befinden, mitmeint. Ein Leeres im strengen Sinne gibt es nicht, da selbst der leere Raum Ähnlichkeit mit Materie hat, wenn nicht Materie selbst ist, nämlich der beseelte Äther, der alles durchdringt und auf dessen Zusammenziehung und Wiederausdehnung alle Bewegung beruht. Dritter Dialog. Es gibt keine Vielheit von Himmelssphären und keine Kugelschalen, an denen die Gestirne befestigt sind, sondern nur den einen Himmel, die allumfassende Ätherregion, in der sich alles regt und bewegt. In ihr sind zahllose Sonnen, zahllose Erden, die wie unsere Planeten ihre Sonnen umkreisen. Die Zahl dieser Sonnenwelten, der Fixsterne mit ihren Trabanten, ist unendlich. Die Stoffe, aus denen sie bestehen, sind überall gleichartig und von dem Irdischen nicht unterschieden. So sind die andern Sonnenwelten der unsern ähnlich, und keine ist bevorzugt oder der Mitte des Universums nahe. Eine Mitte, ein Oben und Unten im Raume gibt es überhaupt nicht. Daher ist auch anzunehmen, daß die anderen Welten bewohnt wie die unsere sind. Der vierte Dialog widerlegt die Lehre des Aristoteles von der Unterscheidung einer natürlichen und gewaltsamen Bewegung, der absoluten Schwere und dem natürlichen Ort der Körper. Der fünfte Dialog widerlegt die Argumente des Aristoteles, aus denen sich die Unmöglichkeit mehrerer Welten ergeben soll. Diese Fülle des Unendlichen (so fügt Bruno als Abschluß der Betrachtung in der Vorrede hinzu) eröffnet uns erst den wahren Blick für die Herrlichkeit Gottes, klärt die Sinne auf, befriedigt den Geist, erweitert den

Verstand und bringt den Menschen zur wahren Glückseligkeit, soweit er sie in seinem Verhältnis zur Natur finden kann. Sie lehrt ihn, sich der Gegenwart zu freuen und von der Zukunft nicht mehr zu fürchten als zu hoffen. Beim ersten Blick können uns die Ereignisse des Lebens und das Dunkel, das die Zukunft umgibt, in Verwirrung und Zweifel bringen; aber wenn wir tiefer das Sein und Wesen dessen erfassen, in dem wir sind, so finden wir, daß es überhaupt für keine Substanz einen Tod gibt, weil nichts im wahren Sinn vergeht, sondern jegliches durch den unendlichen Raum dahinwallend nur seine Gestalt ändert. Und weil wir alle Kinder eines besten Vaters sind, so dürfen wir auch nichts anderes glauben und hoffen, als daß alles, wie es vom Guten stammt, gut und für das Gute und zum Guten ist. Das kann nur verkennen, wer sich nicht zur Idee des Ganzen zu erheben vermag.

Die in den spekulativen Werken entwickelte Lehre erhält ihre Ergänzung zu einer Lebensanschauung in mehreren unmittelbar aufeinander folgenden moralphilosophischen Schriften. Die erste, S p a c c i o d e l l a b e s t i a t r i o f a n t e (1584), will nur ein Präludium zu der Moralphilosophie sein, die Bruno nach dem inneren Licht, der göttlichen Sonne der Vernunft, noch zu behandeln gedenkt. Sie schildert in einem allegorischen Bilde, wie Jupiter es bereut, den Himmel mit lästerlichen Sternbildern besetzt zu haben und sich im Verein mit den anderen Göttern entschließt, sie von dort zu verbannen und durch Tugenden zu ersetzen. In Jupiter haben wir nicht den Weltengott, sondern den inmitten des unendlichen Allebens irrenden und strebenden Menschen zu verstehen, der es kraft seiner Vernunft vermag, sich über seine niederen Leidenschaften zu erheben, seinen moralischen Himmel zu reformieren und aus ihm die sonst triumphierende Bestie, das Laster, zu vertreiben. Die Tugenden, die dafür eingeführt und zu den Leitsternen des Lebens erhoben werden, werden von Momus, dem personifizierten Gewissen, eingeführt. Den obersten Platz unter ihnen erhält die Wahrheit, die auch in der Reform des Lebens das erste und das letzte ist. Es folgen des weiteren die Klugheit, die Weisheit, die Gesetzlichkeit, das Urteil, die Strafen, die Musen, die Reue, Würde, Arbeitsliebe, Humanität, Rücksicht, Freundschaft, Höflichkeit usw.

Dieser Schrift folgte alsbald das Werk D e g l ' e r o i c i f u r o r i (1585). Es gibt in zwei Teilen zu je fünf Dialogen allegorische Erläuterungen zu einer Reihe von schwärmerischen Liebesgedichten, von denen einige dem italienischen Dichter Luigi Tansillo (gest. 1586) entnommen, andere nach seinem Vorbild verfaßt sind. Gegen die Pedanten und die Tugendfreunde, welche die goldene Mitte der Mäßigkeit verehren, wird zunächst das Recht der heroischen Leidenschaft verteidigt. Gewiß ist sie ein Extrem und birgt Schmerzen, gerade, weil sie nicht wie niedere Leidenschaften sich in der Gegenwart erschöpfen und im Genuß aufgehen kann. Die Zusammengesetztheit aller Dinge fügt auch dem Affekt eine Bitternis zu; ja in der heroischen Leidenschaft steigert sie sich zu einer Marter, weil diese Streben nach dem Unendlichen ist und ein solches, wenn es auch gleichsam in kreisförmiger Bahn durch alle Grade der Vollkommenheit sich dem unendlichen Mittelpunkt nähert, doch das Letzte und Eine nie erreicht. Wer aber ihrer fähig ist, gerät in den Zustand einer göttlichen Entrücktheit, die ihn über das gewöhnliche menschliche Maß erhöht. Erhaben über die Blindheit und Dumpfheit, in der die Menschen sonst leben, erscheinen auch die religiös Inspirierten, die Propheten der Religionen, die von einem fremden Geiste fortgerissen sind. Und diese letzteren finden bei den Menschen besondere Verehrung, und ihnen glaubt man als Träger der Offenbarung. Aber welch ein Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Schwärmern! Die Inspirierten sind dies doch nicht aus eigener Kraft; sie sind genau so verehrungswürdig wie ein Esel, der die

Sakramente trägt. In den Menschen dagegen, welche sich zur grenzenlosen Liebe zum Unendlichen zu steigern vermögen, findet eine Erhöhung ihres Selbst, eine Verklärung ihres Menschentums statt, die ihnen einen neuen Adel gibt; durch die geistige Berührung mit dem Göttlichen, das das Ziel ihres Strebens ist, verähnlichen sie sich Gott selber. Die heroische Leidenschaft ist kein zügelloser Rausch, sondern höchste Steigerung des Bewußtseins, daher nur durch Erkenntnis möglich. Es sind die wahrhaften Philosophen, die schöpferischen Künstler und die Helden, in denen sie aufsteigt, indem sie sich läutert. Es ist eine sehende Leidenschaft, die eben darum, weil sie die Unbedeutenheit der kleinen Dinge und Nöte und Genüsse, die die Menschen peinigen und locken, sehen läßt, den Sehenden darüber erhebt, und weil sie Leidenschaft ist, den Strebenden, auch wenn er mit der Gottheit ringend am Abgrund der Verzweiflung zusammenzubrechen droht, immer wieder aufrichtet. So gefährdet sie nicht seine Harmonie mit sich und mit der Welt, sondern stellt sie erst richtig her. Die heroische Leidenschaft ist Liebe, aber nicht sinnliche Liebe, die nur der Fortpflanzung dient, sondern Liebe zur göttlichen Schönheit, die als ein Geistiges in der körperlichen Schönheit ausstrahlt. Denn auch die sinnliche Schönheit ist ein Abglanz der Form, eine Spur und ein Schatten des Geistes. Denen, die ihr in unendlichem Streben nachgehen, dienen letzthin alle Dinge zum Guten. Denn es entbindet alle ihre höheren Kräfte, weil das höchste Gut unendlich ist und daher auch der Trieb unendlich sein muß, weil das Gut nie aufhört, ein Gut zu sein. Sie haben die Sättigung nur in der Bewegung, nicht in der Ruhe und Erfüllung; sie sind nicht satt ohne Begierde, noch auch sind sie begehrend, ohne in irgendeiner Weise Sättigung zu empfinden.

Von den späteren lateinischen Lehrgedichten ist das bedeutendste De triplici minimo (1591). Das Minimum im weitesten metaphysischen Sinne ist die allen Dingen zugrunde liegende Substanz, sofern sie schlechthin einfach und unterschiedslos eins ist und alles umfaßt und trägt, indem sie in jedem Besonderen sich in besonderer und abgestufter Weise darstellt. Das schlechthin Einfache ist daher zugleich das Kleinste und das Größte, es ist Wesen und Materie aller Dinge und enthält deren Gegensätze in unterschiedlicher Weise in sich. Es ist unveränderlich, immer sich selbst gleich, durch keine Kraft erzeugt, durch keine zerstörbar, unwandelbar und ewig. Es ist Endziel und bewirkende Ursache alles Seins, es ist das Mächtigste von allem, weil es Größe, Beweggrund und Wirkungsfähigkeit von allem einschließt. Es ist aber nicht nur das Gestaltende und Prinzip in jedem besonderen Sein, sondern, indem es in ihm unter bestimmter Wirkungsform erscheint, auch Element der Zusammensetzung und Gestaltung desselben, denn in der Ureinheit ist ebenso die Mehrheit enthalten wie in der Monas die Zahl. So erscheint das metaphysische Minimum in der mathematischen Welt als räumliches Minimum, in der physischen als Atom. Auf die Atome muß man zurückgreifen, wenn man die sinnlichen Phänomene erklären will. Zeigt die Anschauung dieselben zwar stetig, so fordert gleichwohl das Denken, auch das Kontinuum aus der Zusammensetzung von realen Anfängen, eben den mathematischen und physischen Minima, zu begreifen. Die Quelle alles Irrtums ist, das Kontinuum für unendlich teilbar zu halten. In der Vorstellung ist freilich eine unendliche Teilbarkeit möglich. In Wirklichkeit aber — und auch der Raum ist etwas Wirkliches, Materielles — muß es ein Erstes und Unveränderliches geben, das Maß und Element des Gestalteten ist. Richtig ist, daß die fortschreitende Zerlegung des sinnlich Wahrnehmbaren zunächst unbestimmt ist und wir bei der Zerlegung je nach unserer praktischen Absicht und der Fragestellung beliebig haltmachen können. Insofern ist der Begriff des Minimums relativ;

in der Astronomie können z. B. die Weltkörper als Minima angesehen werden. Aber das Reale der Natur ist ein absolutes Minimum, das eine weitere Zerlegung nicht mehr gestattet. Das Minimum, welches erster Teil aller Zusammensetzung ist, hat sonach keinen Teil mehr, wohl aber eine Grenze (terminus), die bei der Berührung mit einem andern Minimum beide scheidet, aber selber kein Teil von diesen ist. Auf der Verwechslung von Minimum und Terminus beruhen die Argumente, die man gegen die Zusammensetzung des Kontinuums aus diskreten Einheiten erhoben hat. Das räumliche Minimum ist, absolut genommen, als rund zu denken, das Minimum der Ebene also als Kreis, das des Raumes als Kugel. Aus ihrer Zusammensetzung ergeben sich die räumlichen Figuren. Da es aber niemals zwei gleiche Minima in der Welt gibt und überdies alles Zusammengesetzte in beständiger Zersetzung und Neubildung begriffen ist, gibt es keine zwei gleichen Figuren, ja nicht einmal eine mit sich selbst identisch verharrende Figur in der Welt. Die bisherige Geometrie ist daher falsch und bedarf einer durchgreifenden Reform, welche, da sie die Figuren aus der ganzzahligen Zusammensetzung der räumlichen Minima begreift, auch den Begriff des Irrationalen beseitigt. Die physischen Atome enthalten nicht mehr die spezifischen Eigenschaften der Körper, da diese Eigenschaften auf der Zusammensetzung der Atome beruhen. Die Atome, welche Elemente alles Trockenen sind, bewegen sich aber nicht in einem leeren Raum, wie die Epikureer annahmen, sondern werden von einer agglutinierenden Materie getragen, welche zunächst als Flüssigkeit bestimmt wird, die aber des weiteren entweder aus dem Äther stammt oder von ihm umhüllt und durchdrungen wird; und dieser Äther, der zugleich geistiges Lebensprinzip ist, ist Träger aller Kraft, Wirksamkeit und Gestaltung. (Die nähere Ausführung s. K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik I, 359 ff., Hamburg 1890.)

An das Buch De triplici minimo schließen sich an die weiteren Schriften De monade, numero et figura, in welchem Werk Bruno von der Monas aus durch die Dyas, Trias u. s. f. bis zur Dekas Skalen von Begriffen entwirft, in denen diese als Prinzipien sich erweisen, und De immenso et inumerabilibus, letzteres Werk die abschließende, vervollständigte und strenger durchgeführte Neubearbeitung der italienischen Schrift De l'infinito. Aus ihm seien hier die Worte über Gott wiedergegeben, den wir nicht in trüben Mysterien suchen, „sed in inviolabili, intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione, in splendore solis, in specie rerum, quae de huius nostrae parentis visceribus educuntur, in imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantum, quae in immensa unius caeli fimbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt, optimoque uni applaudunt maximo". (De immenso, lib. VIII, cap. X, Op. lat. ed. Fior. I. 2, 316.)

Den vielleicht präzisesten Ausdruck gab Bruno seiner Weltanschauung in den Thesen, die er für die große Pariser Disputation (Pfingsten 1586) aufstellte. Sie lauten (Acrotismus Camoeracensis, Wittenberg 1588): De Natura. Natura est sempiterna et individua essentia. Divinae providentiae instrumentum. Per insitam sibi sapientiam agens. Quae quamvis ad certum finem omnia dirigat, nulla tamen imaginatione consultationeve ducitur. Ab imperfectioribus ad perfectiora progrediens mundum efficiendo, se ipsam quodammodo efficit. Indefatigabilis. Nihil eorum, quae habet, sorte nacta. Certis rationibus seminalibus certas necessario formas ubique explicat. Quibus tamquam principiis atque regulis motus omnes, qui per se indeterminati sunt, certo quodam tenore definit, et librata quadam moderatione, multiforme quidem ducit ad opus, uniformi tamen ordine. Ipsa est ars vivens et quaedam intellectualis animae potestas, non alienam sed propriam, non extrinsecus sed intrinsecus, non electione tali, sed essentia tali, materiam perpetuo figurans: utpote

non sicut statuarius externe, cum discursu, et instrumento operatur, sed perinde ut Geometra, dum vehementer quodam affectu figuras imaginatur, spiritum ejus intimum imaginatione movet atque figurat. De Universo. Universum (ni velis dicere duplex corporeum et incorporeum et horum utrumque infinitum) est unum infinitum ex incorporea et corporea, sensibili insensibilique substantia consistens. Omnium capacissimum et perfectissimum ens. Cujus intelligibilis substantia tota semper et ubique set. Quinimmo ipsa est ipsum ubique. Nullam divisionem admittens. A motu aliena, et consequenter supra providentiam constituta. Ipsum quod est corporeum, neque moveri neque manere satis unquam commode dixeris, bene autem immobile, item quod idem permanet et movetur. Ipsum infinitum cum sit, totum quoddam non est, neque ipsius aliquid est pars. Omne intellectum et omne ens extra casum et rationem existens. In eo tria licet contemplari: Legem, Justitiam, et Judicium. Legem in mente divina, quae est ipsa rerum omnium dispositio. Judicium in mente animae mundi ad divinae legis norman singula decernente. Justitiam in omnium adpulsu atque voluntate singula juxta animae mundi decretum exequente. De Mundo. Mundus iste sensibilis (quia finitus) respectu universi, unius, entis infiniti, nulla est pars. Ideo recte Xenophani et Parmenidi non ens. Platoni in maligno positus, non tamen malus. Neque (ut Gnostici volunt) male institutus, contrarietatem a se non valens expellere. Interim animal est, a mente dependens, perfectissimum, propriam, sicut et nos, animam habens. Deus quidam ad intelligibilis mundi productus exemplar. Nec separatus ab efficiente suo, neque commixtus illi. Secundum esse totum a Deo dependens, simul totus fit semper et simul semper totus factus. Ideo sive ipsum temporaneum credas, sive aeternum mentis oculis complectaris, ex nihilo a prima mente productus intelligitur aut produci. Ejus materialia principia sunt Terra, seu Atomi, seu Arida, Abyssus seu Styx, seu Oceanus, Spiritus, seu aër, seu coelum, seu firmamentum. Ejus prima accidentia (si tamen accidentia dici possunt) sunt tenebrae et lux, ex quibus subinde est ignis, et caligo in genere, quae nobis sunt secundaria elementa.

§ 8. Die Entwicklung der italienischen Naturphilosophie steht bereits durchweg unter dem Einfluß der werdenden Naturwissenschaft der Zeit. Geht die Einwirkung auch in erster Linie von der biologischen Forschung aus, so tritt sie, indem Giordano Bruno von der Astronomie des Coppernicus aus seine Lehre von der Unendlichkeit der Welten entwickelte, in ein bedeutungsvolles Verhältnis auch zur mathematisch-mechanischen Naturanschauung. Aber die metaphysischen Voraussetzungen teils des Aristoteles, teils der Stoa, teils des Neuplatonismus, an denen ihre Vertreter festhielten, lenkte sie immer wieder in mittelalterliche Gedankengänge zurück. Auf ihrer Grundlage war auch das Recht der Naturforschung nur durch die Lehre von der doppelten Wahrheit oder eine ihr entsprechende Hilfsannahme zu sichern. Es gehört nun zu den Ruhmestiteln des italienischen Geistes, daß er, noch im Zeitalter der Renaissance, allen inneren und äußeren Hemmungen zum Trotz, die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft zu vollziehen half. Ihr Begriff, von Leonardo da Vinci (1452—1519) geahnt, erhielt in der Lebensarbeit Galileis (1564—1642) eine Durchführung, die

sie seitdem zum unanfechtbaren Besitztum der Menschheit gemacht hat. Von höchster philosophischer Bedeutung war dabei das methodische Bewußtsein und das Wissenschaftsideal, das die Forschung Galileis leitete. Sie erst vollzog auch den endgültigen Bruch mit der Lehre von der doppelten Wahrheit, und in dem Inquisitionsprozeß Galileis erkämpfte sie, trotz seiner Unterwerfung unter die Kirche, das Recht der souveränen wissenschaftlichen Vernunft für die kommende Zeit.

Ausgaben.

I. Leonardo da Vinci.

Von Leonardo da Vincis Manuskripten hat M. Charles Ravaisson-Mollieu eine Ausgabe in photographischer Reproduktion in 6 Foliobänden, Paris 1881 bis 1891 (in der Bibliothek des Institut de France zu Paris) veranstaltet, eine Auswahl hat J. P. Richter (Literary works of L. d. V. compiled and edited from the original manuscripts, 2 Bde., London 1883), eine andere in deutscher Übersetzung mit Einleitung Marie Herzfeld (L. d. V. Der Denker, Forscher und Poet, 3. Aufl., Jena 1911) herausgegeben. Von derselben auch L.s Traktat der Malerei nach H. Ludwigs Übersetzung, Jena 1909. Eine Auswahl in franz. Übersetzung von Péladan, L. d. V. Textes choisis. Paris 1907, polnisch von Wl. Kozicki, Museion, 1912.

II. Galilei.

Die wichtigsten Schriften Galileis sind: Nuncius Sidereus, Ven. 1610. Il saggiatore, Florenz 1623. Der Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Flor. 1632, lateinisch (Systema Cosmicum usw.) von Bernegger 1635 u. ö., englisch von Th. Salusbury, London 1661—65, ins Deutsche übers. u. erläutert von E. Strauß (G.s Dialog über die beiden Weltsysteme), Leipzig 1892. Die Discorsi e dimostrazioni matematichi intorno a due nuove scienza, Arcetri 1638, sind von A. v. Oettingen ins Deutsche übersetzt worden (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften, Leipzig 1890, 2. Abdruck 1908.) Ital. Auswahl: Pensieri, motti e sentenze, tratti dalla ediz. nazionale per cura di A. Favaro, Florenz 1910.

Gesamtausgaben: Opere, prima edizione completa von E. Albèri in 16 Bänden, Flor. 1842—56, Le opere di G. G. Edizione Nazionale votto gli Auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, herausg. v. A. Favaro, coll. I—XIX, Firenze 1890—1907.

Die Vorgeschichte der neueren mathematischen Naturwissenschaft reicht bis in die Spätscholastik herab. Insbesondere ist hier der Kreis der Pariser Ockhamisten zu nennen, in welchem nach den Forschungen von P. Duhem eine Reihe wichtiger Einsichten der Dynamik, der Himmelsmechanik, der heliozentrischen Lehre, der analytischen Geometrie vorgeahnt wurde (vgl. hierüber Grundriß II[10], § 46). Die weitere Filiation dieser Ideen liegt indessen noch vielfach im Dunkeln, wenn auch sicher ist, daß Leonardo da Vinci und Galilei von ihnen abhängig sind. Nach Duhem (Etudes sur Léonard de Vinci, Trois. série, Paris 1913, S. 583) hat Galilei eine von G. Lokert, Paris 1516 und 1518 herausgegebene Sammlung physikalischer Arbeiten der Pariser Doktoren (darunter Schriften von Albert von Sachsen und von Buridan) gelesen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß der Weg von spekulativen Antizipationen zu ihrer exakten Durchbildung und Bewährung in der Erfahrung ein weiter und schwieriger ist. Ein lehrreiches Beispiel hierfür ist Keplers Diskussion des allgemeinen Gravitationsgesetzes, wofür er bereits die spätere Newtonsche Formel gefunden hatte, sie aber doch ablehnte, weil er über die zu ihrer Durchführung nötigen Mittel nicht verfügte. Und ebenso zeigt die Entwicklungsgeschichte Galileis, daß er, wie auch über die von der Pariser Physikerschule aus ergangenen Anregungen zu urteilen ist, alle entscheidenden Sätze seiner Physik und Weltansicht sich selber, und zwar in schrittweiser Bewältigung der Einzelprobleme, erarbeiten mußte.

Unter den Vorläufern Galileis mögen hier genannt sein Leonardo da Vinci (1452—1519). Von ihm sind mehr als 5000 Manuskriptseiten, die zum größten Teil veröffentlicht sind, erhalten; auf ihnen wird in einer Fülle von nicht geordneten und nicht ausgearbeiteten Einfällen, Beobachtungen, Entwürfen ein fast unübersehbarer Reichtum von wissenschaftlichen Gedanken entwickelt, die ebenso grundlegende Erfindungen und Entdeckungen der kommenden Zeit wie allgemeinste Ideen der werdenden Wissenschaft von der Natur (so die der heliozentrischen Kosmologie und der Prinzipien der galileischen Mechanik) ahnend aussprechen. Zugleich tritt allenthalben das methodische Bewußtsein, das die mathematische Forschung und Technik von der scholastisch-aristotelischen Spekulation scheidet, entschieden hervor. Immer wieder betont er den Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens mit der technischen, der praktischen Arbeit, welche Verbindung einen Grundzug der modernen Denkweise ausmacht und die höchste Vollendung in Galilei erhalten hat. Erfahrungen und Experiment sind die Grundlagen der Wissenschaft; jedoch liefern die Sinneseindrücke nur das Material, das zu vernünftigen Erkenntnissen verarbeitet wird. Die betrachtende Vernunft steht außerhalb der Sinne. Zur Sicherheit kommt das Wissen nur da, wo sich Mathematik anwenden läßt; die Mechanik ist das Paradies der mathematischen Wissenschaften. Materie und mathematische Beweise bilden den Bestand der Naturwissenschaften, indem man bald von den Ursachen auf die Wirkungen, bald umgekehrt schließt.

Denn alles Geschehen in der Natur ist notwendig durch die Regeln der Ursachen und Wirkungsverbindungen bestehend. Die Notwendigkeit ist das ewige Band und Gesetz der Natur. Die Natur bricht ihr Gesetz nicht. Wunder und spirituelle Eingriffe gibt es nicht. Die Notwendigkeit der Natur zu erkennen, die Phantastik und die Sophistik aus den Wissenschaften auszutreiben, vermag nur die Mathematik, in der allein die Wahrheit wohnt. Die Natur selbst ist ein lebendiges, beseeltes, zweckvoll eingerichtetes Ganzes. Das Geschehen in ihr beruht, wie alles Leben, auf Bewegung, die ihrerseits auf Kraft, der unsichtbaren spirituellen Macht und Tüchtigkeit beruht. Jede natürliche Handlung wird von der Natur in der kürzesten Art und Zeit ausgeführt, die möglich ist. Jedes Ding trachtet, sich in seinem Sein zu erhalten (naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere). Jeder Teil wünscht in seinem Ganzen zu sein, in welchem er sich besser erhält. Jeder Teil hat Neigung, sich mit seinem Ganzen wieder zu vereinigen, um seiner Unvollkommenheit zu entfliehen. Man kann keine größere, noch kleinere Herrschaft besitzen als die über sich selbst. Das Schöne der sterblichen Dinge vergeht, aber nicht das der Kunst.

Die Entwicklung der neuen Wissenschaft von der Natur erreichte in dem Lebenswerk von Galilei ihren Höhepunkt. Galileo Galilei (1564—1642) ist innerhalb der Generation von Denkern, die alle um die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft bemüht sind, die überragendste Persönlichkeit, in welcher sich die Fähigkeiten des genialen Mathematikers und Beobachters mit dem philosophischen Bewußtsein seiner Methode verbinden. So sehr ist sein Name mit der modernen Naturwissenschaft verknüpft, daß sie schon von den Zeitgenossen schlechthin als die Wissenschaft Galileis bezeichnet wurde. „Galilaeus", so urteilte Hobbes (Epist. dedic. De corpore), „primus aperuit nobis physicae universae portam primam, naturam motus. Adeo ut neque ultra hunc computanda videatur esse aetas physicae."

(Leben.) Galileo Galilei, geb. am 15. Februar 1564 zu Pisa (sein Vater Vincenzio G. ist als Musiker und Musiktheoretiker bekannt; von ihm erbte der Sohn eine starke künstlerische Neigung, namentlich für Malerei), studierte daselbst zu-

nächst Medizin, sodann, nachdem er im 20. Lebensjahr die Elemente des Euklid kennengelernt hatte, Mathematik und besonders die Schriften des Archimedes. Seine erste selbständige Untersuchung „La Bilancetta" (hydrostatische Wage zur Ermittlung der Dichte des Körpers) ist eine unmittelbare Frucht der Archimedischen Studien. 1589 wurde er Professor der Mathematik in Pisa. Die den Problemen der Bewegungslehre gewidmeten (ungedruckten) Arbeiten der Pisaner Zeit zeigen durchweg den engsten Zusammenhang mit der Gedankenarbeit der italienischen Vorgänger (J. B. Benedetti, dal Monte u. a.), aber bereits scharfe Polemik gegen Aristoteles. Obwohl wahrscheinlich schon damals überzeugter Coppernicaner, hält er sich von jeder Erörterung der neuen Astronomie zurück. Die ihm von seinen Biographen schon zu Pisa zugeschriebenen Entdeckungen sind (wie Wohlwill, Galilei und sein Kampf für die kopernikanische Lehre, Hamburg, I, 1909 nachgewiesen hat) spätere sagenhafte Ausschmückungen. 1592 übertrug der Rat von Venedig G. die mathematische Professur in Padua. Die 18 Jahre, die G. in Padua lehrte, waren die glücklichsten und reichsten seines Lebens. Hier legte er durch seine Forschungen über die Wurfbewegung, den freien Fall (nach Wohlwill a. a. O. 146 ist es die Entdeckung der Parabelform der Wurfbewegung, die zur Entdeckung des Fallgesetzes führte), den Isochronismus der Pendelschwingungen die Grundlagen der Dynamik, hier eröffnete er durch Verwendung des von ihm 1609 nacherfundenen Fernrohrs für die astronomische Beobachtung dieser neue Wege, entdeckte er selbst die Jupitermonde, gelang ihm die Auflösung der Milchstraße in unzählige Fixsterne und der Nachweis der Erdartigkeit des Mondes: alles dies Tatsachen der Erfahrung, welche die Wahrheit der coppernicanischen Lehre um so sicherer bestätigten, als sie (wie z. B. das Vorhandensein eines anderen Mondsystems als des irdischen, für G. einer der wichtigsten Gründe, sich endgültig für Coppernicus zu entscheiden) nicht als Konsequenz derselben vorher abzuleiten und zu erwarten waren. Im Mittelpunkt seiner theoretischen Arbeiten stand daher ein Werk „Vom System oder der Anordnung der Welt", welches diese Wahrheit umfassend erweisen sollte. Aber zunächst beschränkte sich G. in seinen Aufgaben. Von den beiden einzigen Schriften, die er während der Paduaner Zeit herausgab, einer Abhandlung über den Proportionalzirkel (Le operazioni del Compasso geometrico e militare 1606, die erste überhaupt von G. publizierte Schrift) und die „Botschaft von den Sternen" (Nuncius Sidereus 1610), welche die wichtigsten teleskopischen Entdeckungen G.'s zusammenfaßte und gewaltiges Aufsehen erregte, diente nur die letztere der neuen Weltansicht, zu der ihr Verfasser sich jetzt offen und rückhaltlos bekannte. 1610 siedelte G. auf seinen Wunsch als Mathematicus primarius und Philosophus des Großherzogs von Toskana und Mathematicus primarius der Universität, aber ohne Verpflichtung daselbst Vorlesungen zu halten, nach Florenz über, um seinen Forschungen — es folgten sogleich die Entdeckungen am Saturn, der Venusphasen und der Sonnenflecken — zu leben. Wenn er bei den Verhandlungen um seine neue Stellung hervorhob, daß er sich rühmen dürfte, mehr Jahre auf das Studium der Philosophie als Monate auf das der reinen Mathematik verwandt zu haben, so wollen diese Worte nach dem Sprachgebrauch der Zeit, nach welchem Philosophie die Lehre des Aristoteles und dann im weiteren Sinne Naturwissenschaft überhaupt umfaßte, ihm nur das Recht auf den Titel Philosophus und damit auf Anerkennung seiner naturwissenschaftlichen Forschung sichern. Die Hoffnung, durch die Fülle der Beweise die Lehre von der doppelten Bewegung der Erde zur Anerkennung zu bringen, und zwar mit all den Konsequenzen für eine Neugestaltung der Mechanik, welche die Notwendigkeit, die Bewegungserscheinungen auf der Erde mit ihrer Bewegung zu vereinigen, nach sich zog, erfüllte sich nicht.

Es waren nicht nur die peripatetischen Gegner, welche in einer Fülle von Gegenschriften und Polemiken aller Art die Richtigkeit von G.'s Beobachtungen oder ihre Deutungen bestritten. Verhängnisvoller war, daß die Inquisition begann, sich mit der überragenden Persönlichkeit von G. und seinen Lehren zu befassen. G.'s Versuch, durch wiederholte Reisen nach Rom und durch Aufgebot all seiner Dialektik die kirchlichen Kreise, insbesondere den Jesuitenorden, für die neue Weltansicht zu gewinnen und deren Widerspruch zu den biblischen Worten auszugleichen, war vergeblich. Am 5. März 1616 veröffentlichte die Indexkongregation ein Dekret, wonach das Buch des Coppernicus De revolutionibus orbium zu „suspendieren" sei, bis es verbessert werde, und alle anderen Bücher, die dasselbe lehrten, verboten und verdammt seien. (Erst 1757 wurde dieses Dekret aufgehoben.) G. selbst wurde durch den Vollzugskommissar des Tribunals, den Kardinal Bellarmin, der die coppernicanische Astronomie als „Hypothese" gelten lassen wollte, ermahnt, dieselbe nicht als Wahrheit zu lehren oder zu verteidigen, was er auch versprach. (Die protokollarische Angabe von einem formellen Schweigegebot, das G. auferlegt sei, ist nach Wohlwill nachträgliche Fälschung, um für den Prozeß von 1632 eine rechtliche Grundlage zu konstruieren.) In dem nächsten Werk G.'s, dem „Goldwäger" (Il saggiatore, 1623), einer glänzenden Streitschrift gegen den Jesuitenpater Grassi, der ihn gehässig angegriffen hatte, blieb, obwohl die Erörterung von dem Problem der Kometen aus (die G. nicht als kosmische Erscheinungen gelten lassen wollte) auf alle Fragen der Naturphilosophie übergriff, das coppernicanische System außer Betracht. Diese Schrift zog übrigens G. den Haß des allmächtigen Jesuitenordens zu. Eine wissenschaftliche Diskussion der astronomischen Weltlehren hielt G. auch nach der Verwarnung für zulässig. Daher arbeitete er an seinem Hauptwerk, dem „System", fort, indem er ihm allerdings eine neue Form gab; 1629 war es im wesentlichen abgeschlossen und erschien 1632 unter dem Titel: Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del Mondo, d. h. die ptolemäische und coppernicanische Weltansicht; den Vermittlungsversuch Tycho de Brahes hat G. nie ernsthaft berücksichtigt. Das Werk, das sich zwar nicht direkt für Coppernicus aussprach, aber doch die volle Überlegenheit seiner Hypothese erkennen ließ, brachte seinem Verf. den höchsten Ruhm, aber wurde zugleich die Ursache seines Verhängnisses. Gegen den 70 jährigen Denker wurde der förmliche Inquisitionsprozeß mit allen seelischen Martern eröffnet — ob es auch zu körperlicher Tortur kam, steht nicht fest —, und am 26. Juni 1633 mußte der völlig Zusammengebrochene kniend vor dem heiligen Officium in Rom die verdammte Lehre abschwören. Der Dialog über die Weltsysteme wurde auf den Index gesetzt, bis 1822 blieb er verboten. In seinem Landhause bei Florenz zunächst in strenger Isolierung und unter steter Aufsicht gehalten — erst später durfte G. Besuche von Freunden und Gelehrten empfangen und 1638 in seine Stadtwohnung übersiedeln —, durch fortschreitende Erblindung und Leiden des Alters geschwächt, hat G. trotz aller Schicksalsschläge es gleichwohl noch vermocht, in seinen Discorsi (1638) die Summe aller seiner Forschungen zur Bewegungslehre zu ziehen und die von ihm fast allein geschaffene Grundlage der neuen Dynamik herauszugeben. Am 8. Januar 1642 starb G., bis zum letzten Augenblick mit seinen Schülern Viviani und Toricelli Probleme der Wissenschaft erörternd.

(Philosophische Bedeutung.) Die überragende Bedeutung, die Galilei für die Entwicklung des modernen Denkens besitzt, liegt zunächst darin, daß in ihm die Auseinandersetzung der Naturwissenschaft und Philosophie der neueren Zeit mit der Kirche einerseits, der scholastisch-aristotelischen Naturauffassung anderseits zu einem ersten Abschluß kam. Sein Kampf mit der Kirche, der

in dem Inquisitionsprozeß gipfelte, bezeichnet eine Wende der Zeiten. Zwar konnte die Kirche in ihm noch einen wenigstens äußerlichen Sieg erringen, aber die Verurteilung Galileis vermochte den tatsächlichen und uneingeschränkten Sieg seiner Wissenschaft nicht aufzuhalten. Zu der Zeit, als das Urteil gegen ihn erging, war bereits die coppernicanische Kosmologie, deren Verteidigung sein Verhängnis wurde, Gemeinbesitz der jüngeren Generation der Forscher; diese konnte wohl, wie etwa Descartes, zur äußeren Vorsicht sich bequemen: an der Weiterführung der Durchbildung der von Galilei geschaffenen Gesetzeswissenschaft wurde sie nicht beirrt. Durch seine Schüler, seinen Briefwechsel und die handschriftliche Vervielfältigung seiner Arbeiten wurden seine Ideen noch längst vor der Veröffentlichung weithin verbreitet und erwiesen sich auch dort fruchtbar, wohin die späteren Schriften nicht kamen. Und darin liegt die Überlegenheit Galileis über G. Bruno (dessen Name übrigens G. niemals nennt), die weltgeschichtliche Bedeutung seines Martyriums gegenüber dem Feuertod des Nolaners, daß Galilei trotz der Unterwerfung der innerliche Triumphator blieb, indem er und er zuerst die Fesseln des mittelalterlichen Denkens, die noch Bruno in Bann hielten, wirklich sprengte und von innen her das aristotelische Weltbild, in dem er selber aufgewachsen war, aus den Angeln hob. Der Kampf der Kirche gegen ihn war der entscheidende Kampf um die Autonomie und die Souveränität des wissenschaftlichen Bewußtseins, das alle Autoritäten bedrohte und in der Ermittlung der Wahrheit aus eigenem Rechtstitel sich mit bloßen „Hypothesen" nicht bescheiden konnte. Vom Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit war Galilei Gegner des Aristoteles, aber ein Gegner, der von Aristoteles selbst aufs tiefste beeinflußt, diesen nicht nur mit den Mitteln der Dialektik, sondern durch die Entwicklung der Methodik der wahren Forschung selber, und zwar nur allmählich und Schritt für Schritt überwand. In diesem Kampf begegnete er sich mit Kepler, wovon ihr Briefwechsel ein bedeutendes Zeugnis ist. Die zahllosen Reformversuche der aristotelisch-scholastischen Denkweise, die die Zeit der Renaissance hervorgebracht hat, blieben unfruchtbar, weil sie über leere Forderungen, über einen der Syllogistik entgegengesetzten, ebenso einseitigen Empirismus nicht hinausgelangten. In der Opposition gegen das bloße Wort- und Gedächtniswissen, gegen die Abhängigkeit von der Autorität oder den Kommentaren der Schule, in der Forderung, das Wissen auf die eigene, aus der Beobachtung und dem Studium der Natur gewonnene Kenntnis zu stellen, auf die Erfahrung als auf die unerschütterliche Grundlage immer aufs neue zurückzugehen, war Galilei mit allen Neueren, die den Aristoteles bekämpften, einverstanden. Vielleicht hat sogar niemand so leidenschaftliche Töne für diese Opposition gefunden wie er. Aber was ihn charakterisiert, ist, daß er sich nicht mit einer summarischen Opposition begnügte, sondern in der Nachprüfung von Fall zu Fall, in der geduldigsten Versenkung in die Fülle der einzelnen Erscheinungen und ihrer Deutungen sich die Einsicht in die Unzulänglichkeit der peripatetischen Physik erarbeitete und dabei zu einem Wissenschaftsideal gelangte, das nicht nur im allgemeinen Entwurf, sondern gerade in der Bewältigung von Einzelfragen, in der messenden Beobachtung, in der Entdeckung durch die geschärften Sinne, im Experiment, in der wirklichen Produktion von neuen und unangreifbaren Wahrheiten seine Überlegenheit erwies.

Dieses Wissenschaftsideal, das dem Kampf gegen Aristoteles den positiven Gehalt gibt, liegt in der Verbindung der sinnlichen Erfahrung, welche allein das Fundament der Forschung ist, mit dem mathematischen Denken, das in der messenden Beobachtung, in dem Experiment, der Heraushebung gesetzlicher Verhältnisse aus dem Strom des Geschehens die Erscheinungen der äußeren Natur

erfassen und damit das bloße Erfahrungswissen zu einer demonstrablen Wissenschaft erheben kann. Weder die sinnliche Betrachtung allein, noch die Spekulation aus bloßem Denken reicht hin; auch nicht die begriffliche Klassifikation der wahrgenommenen Dinge: allein die mathematische Analyse der Erscheinungen führt zu ihrer Erkenntnis. Die wahre Philosophie, die nur in dem großen Buche des Universums geschrieben ist, das vor aller Augen offen liegt, kann man nur verstehen, wenn man die Sprache und die Züge kennen gelernt hat, in der es geschrieben ist. Dieses Buch ist in mathematischer Sprache geschrieben, seine Schriftzüge sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es nicht möglich ist, irgend etwas davon zu verstehen (Opere ed. Albèri IV 171). Damit erfährt das Problem der Induktion, das im Mittelpunkt der logischen Diskussionen der Zeit stand, eine ganz neue Beleuchtung. Die Induktion im Sinne des Empirismus führt für sich niemals zu wertvoller Erkenntnis. Ist sie vollständig, kann sie durch alle möglichen Fälle hindurchgeführt werden, so ist sie überflüssig; bleibt sie unvollständig, wenn die Anzahl der besonderen Fälle unendlich ist, so ist sie unsicher; jedenfalls erhebt sich eine Induktion, welche sich auf die Abzählung des Einzelnen beschränkt, niemals zu allgemein gültigen Sätzen (Opere XII, 512). Nur wenn der Obersatz in einer zuvor gesicherten und von den Einzelfällen unabhängig begründeten Weise gewonnen ist, läßt sich durch Beobachtungen, Experimente ermitteln, ob die zunächst hypothetisch gesetzte Beziehung im Einzelfall verwirklicht ist oder nicht. Die wahre Methode der Forschung schließt daher ein doppeltes, beständig ineinander greifendes Verfahren ein: die Aufstellung allgemeiner Sätze, welche mathematische Beziehungen zum Ausdruck bringen und fähig sind, die einzelnen Erscheinungen in sich zu fassen, aus sich zu erklären (das synthetische Verfahren „metodo compositivo"), und eine messende Zergliederung des Einzelfalles, welche prüft, ob das vorausgesetzte Gesetz sich in ihm bewährt (das analytische Verfahren „metodo risolutivo". Opere XII, 319 f.) So geht eine Theorie, und zwar die mathematische Theorie, den Tatsachen, die erst als Tatsachen durch diese Theorie zu finden und zu würdigen sind, die aber ihrerseits wiederum die Theorie bereichern und erweitern, voraus. Und ist einmal durch Zergliederung und experimentelle Prüfung in einem Einzelfall die Gültigkeit der vorausgesetzten gesetzmäßigen Beziehung festgestellt, dann ist der so gewonnene Satz für immer gültig. In der Forschung, die Galilei durch die Entdeckung der Fallgesetze zu einer neuen Mechanik führte, verbinden sich Deduktion und Induktion und mathematische Theorie und die messende Beobachtung, sich gegenseitig ergänzend und stützend.

In seiner Streitschrift gegen Grassi, dem Saggiatore, hat er anläßlich der Erörterung einer Theorie der Wärme die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Empfindungen als erster (1623) unter den Neueren ausgesprochen (Opere IV 333 ff.). Geruch, Farbe, Geschmack, Wärme, Ton sind keine Akzidenzien, Affektionen oder Qualitäten, die ihren Sitz in der Materie haben. Sie sind nicht denknotwendig. Ohne Begrenzung und räumliche und zeitliche Bestimmung kann keine Einbildungskraft die Materie sich vorstellen, während es aber nicht die geringste Schwierigkeit macht, die sinnlichen Qualitäten von ihr in Gedanken abzuziehen. Und wie beim Kitzel, der auch nur seinen Sitz in dem Empfindenden hat, es eine äußere Bewegung ist, welche diese Empfindung hervorruft, läßt die genauere Untersuchung, etwa beim Ton, die Bewegungen erkennen, die allein in der Außenwirklichkeit vorhanden sind. Daher ist die Wärme in den Dingen selber als aktuelle, lebhafte Bewegung der in ihnen enthaltenen Feuerteilchen aufzufassen. Erweitert sich so das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft zu dem der mechanischen Natur-

erklärung, dann ist damit noch nichts über ihren Wahrheitswert entschieden. Galilei freilich war von ihrer objektiven Gültigkeit überzeugt: Die Welt hat eine wahre Verfassung, und diese ist eine einzige, reale und von solcher Art, daß sie unmöglich anders sein kann. Die Trennung der mathematischen Hypothese von der physikalischen Erkenntnis, die durch das ganze Mittelalter hindurchgeht und der Kirche auch die Duldung der coppernicanischen Hypothese ermöglichen sollte, ist damit aufgehoben. Die mathematisch-mechanische Naturerkenntnis ist die einzig wahre. Diese Überzeugung, welche die Forschertätigkeit Galileis getragen hat, ist von ihm selbst nicht philosophisch gerechtfertigt worden. Das Problem ihrer Begründung oder Begrenzung hat dann die ganze Philosophie der folgenden Zeit bis auf Kant beschäftigt. Nur in einer Hinsicht, aber in einem entscheidenden Punkt, hat Galilei die hierin enthaltene Aufgabe erkannt. Die Übereinstimmung von Denken und Erfahrung, von Mathematik und Sinnenwelt zu erklären, wird dann zu einer besonders dringlichen Aufgabe, wenn die Selbstgewißheit und die von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit des mathematischen Denkens erkannt ist. Dies hat Galilei auf das entschiedenste hervorgehoben. „Die wahren oder notwendigen Dinge, d. h. solche, welche unmöglich anders sein können, weiß jeder halbwegs Vernünftige entweder aus sich selber (da per se) oder es ist unmöglich, daß er sie jemals wisse." (Dial. 2. Tag, Opere I, 174.) Wir tragen sie in uns und erkennen sie jedenfalls nur von uns aus, wobei Galilei sich auf die platonische Lehre von der Wiedererinnerung beruft. Die Obersätze, welche jeder Konstruktion der Erfahrung zugrunde zu legen sind, stammen aus dem Geist. Letzthin ist es wohl für Galilei auch der göttliche Geist, der, die mathematischen Wahrheiten intuitiv, nicht wie der unsere diskursiv durchlaufend, ihre Wirklichkeit im Universum sichert. (Dial. 1. Tag, Schluß.)

Im Verhältnis zu der methodischen Bedeutung, die dem von Galilei in seinem Lebenswerk entwickelten Wissenschaftsideal zukommt, tritt die philosophische Bedeutung seiner Forschungsergebnisse im einzelnen zurück. Nie freilich kann die Größe der Leistung unterschätzt werden, welche erforderlich war, um die geozentrische Weltansicht endgültig zu widerlegen und die coppernicanische Lehre zum Sieg zu führen. Diese bedurfte nicht nur wesentlicher mathematischer Umgestaltung, um die phoronomischen Erscheinungen zu erklären; es war dies das Werk Keplers. Noch fehlte ihr die volle Begründung an den Tatsachen der Erfahrung, und vor allem konnte sie vor dem Schicksal einer bloß möglichen mathematischen Hypothese nur dann bewahrt werden, wenn es gelang, auch die terrestrische Physik mit der Achsendrehung der Erde zu vereinigen. Beides erst gab Galilei durch seine teleskopischen Entdeckungen und Messungen einerseits, durch die Schöpfung einer neuen Mechanik anderseits. Das eigentliche Thema des Dialogs über die beiden Weltsysteme ist die Darlegung der physikalischen Beweise für die Erddrehung und der Nachweis der Verträglichkeit sämtlicher Bewegungserscheinungen auf der Erde mit ihrer Bewegung; dabei wird das coppernicanische System in seiner ursprünglichen Gestalt zugrunde gelegt und seine etwaige Verbesserungsbedürftigkeit in astronomischer Hinsicht kommt nicht zur Erörterung. Trotz mancher Irrungen, die Galilei dabei unterliefen (wenn er z. B. die Gezeiten zum Erweis der absoluten Erdbewegung heranzieht, indem er jene durch diese erklären will), war das von ihm erarbeitete Beweismaterial so erdrückend, daß es schon zu seiner Zeit nicht mehr ernsthaft von Kundigen entkräftet werden konnte. In der Tat ließ sich denn auch die Kirche nicht auf eine sachliche Prüfung der von ihm vorgebrachten Argumente ein. Was aber den philosophischen Gehalt der neuen Weltansicht betrifft, so hatte hier schon Brunos Phantasie in kühnen Divinationen die wichtigsten Konsequenzen gezogen.

Die Gleichartigkeit des Weltstoffes im ganzen Universum, seine irdische Natur, die Unendlichkeit der Welten, die Anteilnahme der als Wandelstern erkannten Erde an der Werthaftigkeit des Himmels, die Einheit der Weltbetrachtung: all das war bereits von Bruno verkündet. Ja, weil seine Phantasie frei von den Rücksichten der positiven Forschung walten konnte, vermochte sie sogar in mancher Hinsicht Galilei zu überflügeln, der, eben weil er in einem zähen Kampf und Schritt für Schritt sich sein Weltbild gestalten mußte, in verschiedenen Punkten befangener oder jedenfalls vorsichtiger blieb, wenn auch seine Überlegungen — im Unterschied von Keplers Neigungen — sich in Brunos Richtung bewegten. Der neue Begriff der Bewegung, den Galilei in seiner Dynamik schuf, war grundlegend auch für die Naturphilosophie, soweit sie sich als universelle mechanische Naturerklärung ausgestaltete. Die Zurückhaltung aber, die G. sich allen Hypothesen über das den Erscheinungen zugrunde liegende Substrat gegenüber auferlegte — er wagte nur in Ansätzen eine Korpuskulartheorie der Materie (Discorsi, 1 Tag) —, ließ die mechanische Naturerklärung bei ihm noch nicht zur vollen Auswirkung gelangen und gab seiner Naturwissenschaft den ausgeprägten Charakter einer Wissenschaft von den bloßen Gesetzen der Phänomene, welche sofort das Bedürfnis nach weitergehenden Ergänzungen nahe legte.

Gegenüber der Neigung der älteren Biographen Galileis, sein Genie und seine geschichtliche Bedeutung durch möglichst scharfe Abhebung von der vorausgegangenen Zeit des wissenschaftlichen Denkens zu trennen, hat die neuere Forschung (E. Wohlwill, E. Goldbeck, s. Lit. v.) mit Recht darauf hingewiesen, daß Galileis Entwicklung ein schweres inneres Ringen mit den Anschauungen, in denen er aufgewachsen war und die er nur allmählich überwand, darstellt, und daß es der Größe dieses Ringens keinen Abbruch tut, wenn auch noch die reifsten Werke in verschiedener Hinsicht Schranken und Gedankengänge aufweisen, die ersichtlich nur aus einer Abhängigkeit von spekulativen Ideen, welche für die Renaissance charakteristisch sind und bis ins Altertum hinabreichen, erklärt werden können. So hat beispielsweise Galilei niemals den aristotelischen Unterschied des Natürlichen und des Gewaltsamen (sowohl in der Bewegungslehre wie etwa auch bei den Betrachtungen über das Vakuum) aufgegeben. Die Kreisbewegung ist ihm die natürliche, und an der Kreisform der Gestirnbahnen hat er immer festgehalten. Von Keplers Gesetzen scheint er keine Notiz genommen zu haben, jedenfalls findet sich keine Anerkennung und Würdigung derselben bei ihm. Aus diesem Grunde gelangte er auch nicht zu einer abschließenden Formulierung des Beharrungsgesetzes, das er auf die kreisförmige Bewegung beschränkte; sie wurde aber sofort in seinem Schülerkreis von Baliani ausgesprochen. Andeutungen über eine eigentümliche, von Galilei Platon (Tim. 36 bc ?) zugeschriebene Kosmogonie (Dial. 1. Tag, Discorsi, 1. Tag) — wonach Gott, nachdem er die Weltkörper geformt, die Planeten auf die entfernte Sonne habe zufallen lassen, bis jeder derselben die von ihm gewünschte Geschwindigkeit erreicht hätte, und dann ihre bis dahin senkrechte Bewegung plötzlich in eine kreisförmige um die Sonne herum verwandelt habe, die sich nun gleichförmig in Ewigkeit forterhält — lassen eine gewisse teleologische Anschauung hindurchschimmern. Galilei ist ganz und gar keine einfache Natur; sein inneres Verhältnis z. B. zur Kirche und zum katholischen Glauben ist ein eigenes Problem. So ist er auch als Denker ein Sohn der Renaissance, und auch in ihm schwingt die Stimmung der Zeit, wirkt das Erbteil der aristotelischen und neuplatonischen Metaphysik, wenn auch gedämpft, im Hintergrunde fort und bestimmt, vielleicht mehr gefühlsmäßig, aber doch merklich, auch seine Wissenschaft. Jedenfalls dürfte die genauere historische Analyse noch mehr Fäden, die seine Gedankenarbeit mit der Naturphilosophie der Renaissance und mit mittel-

alterlichen Traditionen verknüpfen, aufzudecken haben, als bisher schon geschehen ist. wie es anderseits sicher ist, daß er von den weitgreifenden Antizipationen der Pariser Physikerschule (s. oben) unmittelbar und mittelbar manche Anregungen empfangen hat.

Die Würdigung von Galileis Lebenswerk wäre aber nicht vollständig, wenn nicht auch berücksichtigt wird, daß er nicht nur der Schöpfer der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, sondern zugleich auch ein Bahnbrecher der modernen Technik ist. Von Jugend auf war er beschäftigt mit Aufgaben der Ballistik, der militärischen Befestigungskunst, der Architektur, des Schiffbaus, und Zeit seines Lebens hat er an der Erfindung von Maschinen und Instrumenten aller Art gearbeitet. Diese Verbindung von theoretischer Forschung und Technik ist nicht eine zufällige und äußere, sondern der technische Machtwille, der in Galilei zum Ausdruck gelangt, steht in engster Korrelation zu dem von ihm entwickelten Wissenschaftsideal. Noch ist die gewaltige Bedeutung, welche die Technik für die Grundlegung der neueren Naturwissenschaft besitzt, nicht in ihrem vollen Umfang erkannt und verfolgt worden. Aber bei Galilei ist deutlich, wie sich beides: der Wille, die Kräfte der Natur durch Berechnung ihres gesetzmäßigen Wirkens sich zu unterwerfen, und das Streben, Wahrheiten zu erlangen, die nicht bei bloßen Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten oder allgemeinen Prinzipien stehenbleiben, sondern sicher sind und Erkenntnis auch des Einzelfalles gestatten, gegenseitig stützen und fördern. Dieser technische Zug führte in allererster Linie über die fruchtlose Dialektik zu einer praktischen Auseinandersetzung mit der Natur im Experiment und zur exakten Beobachtung und Messung. Und wenn es richtig ist, daß es das Problem der Wurfbewegung war, das schließlich Galilei zur Entdeckung der Fallgesetze führte, dann erhellt in diesem Punkt eine bedeutsame Abhängigkeit der modernen Mechanik von der technischen Aufgabenstellung. Ja, vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, daß der Galilei eigentümliche Begriff der Naturwissenschaft als einer Wissenschaft von den Gesetzen unter Beschränkung auf die durch Rechnung beherrschbaren Verhältnisse durch diesen Zusammenhang mit der Technik bestimmt worden ist. Auch hierin war Galilei nicht ohne Vorgänger. Besonders bemerkenswert sind dabei die Anregungen, die er aus dem Altertum empfing. Vor allem ist hier der Einfluß der spätantiken Naturwissenschaft und Technik (Archimedes, Heron usw.) zu nennen, der, wie hervorgehoben, schon früh sich bei ihm geltend macht. Damit ordnet sich auch in dieser Hinsicht das Lebenswerk Galileis der Geschichte der Renaissance ein, indem es, gerade auch in seiner Pflege der Technik, eine Fortführung antiken Erbgutes durch die neue bürgerliche und industrielle Gesellschaft darstellt.

§ 9. Brunos Verbrennung und der Prozeß gegen Galilei bezeichnen zeitlich wie sachlich den Abschluß der selbständigen philosophischen Entwicklung Italiens. Mit der spanischen Fremdherrschaft, dem Eindringen des Jesuitenordens, dem Wiedererstarken der Kirche beginnt der Niedergang des freien und schöpferischen Geisteslebens in Italien. Für die weltliche Philosophie scheidet das Land, von dem das ganze europäische Denken entscheidende Anstöße empfangen hat, auf Jahrhunderte fortan nahezu aus. Dafür erstarkt in ihm wieder die Vorherrschaft der Scholastik, vertreten durch zahlreiche, aber wenig originale Köpfe, die sich im wesentlichen auf eine kommentierende Tätigkeit des Erbgutes der Schulen beschränken. Nur die Rechtsphilosophie ragt hervor. Sie hatte in dem

Land der ältesten Rechtsschulen eine bedeutende Tradition, und zudem erforderte die innere Konsolidierung der Kirche in der Gegenreformation und der Kampf des Papsttums mit den weltlichen Gewalten eine neue Begründung ihrer Verfassung und ihres Verhältnisses zum Staat. Der Denker, der in Italien die für die Kurie maßgebende Theorie entwickelte, war der Kardinal R. Bellarmin (1542—1621).

Über die italienischen Kommentatoren der Scholastik s. Grundriß II. Von Rechtsphilosophen sei hier genannt Alessandro Turamini (1556?—1605; Opera omnia, Senis 1769, 1770; über ihn M. Honecker s. Lit.). Von besonderer Bedeutung auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie ist der Jesuit Kardinal Bellarmin.

Robertus Franciscus Romulus Bellarmin (vgl. Selbstbiographie lat. u. deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen herausg. v. Döllinger u. Reusch, Bonn 1887) wurde am 4. Okt. 1542 zu Montepulciano in Toscana geboren. 1560 trat er zu Rom in den Jesuidenorden ein, 1564—67 im Jesuitenkollegium zu Mondovi in Piemont, studierte 1567—68 Theologie in Padua, 1569—76 in Löwen, 1577 als Professor der Theologie am Collegium Romanum in Rom. 1590 begleitete er den Legaten Cajetan nach Frankreich, wurde 1592 Rektor des Collegium Romanum, indessen bald zum Konsultor des heil. Offiziums ernannt, in welcher Eigenschaft er 1599 an dem Prozeß gegen Bruno, 1616 an dem ersten Prozeß gegen Galilei teilnahm. 1598 Examinator der Bischöfe, 1599 Kardinal und Mitglied der Indexkongregation, 1602 Erzbischof von Capua, auf welches Amt er indessen nach 3 Jahren verzichtete. Er starb am 17. Sept. 1621. Sein gegen den Protestantismus gerichtetes, aus den Vorträgen am Collegium Romanum hervorgegangenes Hauptwerk sind die Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, Ingolstadt, Bd. I 1586, Bd. II 1588 (in den späteren Auflagen in zwei Bände zerlegt), Bd. III 1592, neue Ausgabe von Sausen, Mainz 1848. Der erste Band handelt: De verbo Dei scripto et non scripto, De Christo capite totius ecclesiae, De summo pontifice capite totius militantis ecclesiae, De ecclesia tum in conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum, De membris ecclesiae militantis, De ecclesia quae est in purgatorio, De ecclesia quae triumphat in coelis, der zweite Band: De sacramentis in genere, De baptismo et confirmatione, De eucharista et sacrificio missae, De poenitentia, De extrema unctione, ordine et matrimonio, der dritte Band: De gratia primi hominis et statu innocentiae, De gratiae amissione, De gratiae reparatione et statu justificatorum per Christum. An dieses Werk schloß sich eine reichhaltige Literatur von Entgegnungen von protestantischer Seite (die bedeutendste Gegenschrift: J. Gerhard, Bellarminus ὀρϑοδοξίας testis, 3 Bde., Jena 1631—33) und Erwiderungen von katholischer Seite (Verzeichnis dieser Lit. bei de Backer, s. Lit.). In scharfer Zusammenfassung stellte Bellarmin noch einmal seinen Standpunkt dar in dem Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus contra G. Barclaium, Rom 1610. Zur Ergänzung dieser beiden Werke wichtig die spätere: Recognitio librorum omnium R. Bellarmi, Ingolstadt 1608. Außerdem von allgemeiner Bedeutung die Streitschrift gegen Flacius: De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos, Antwerpen 1589 (verfaßt 1584). Gesamtausgaben der Werke: Venedig 1721 (5 Bde.), Köln 1619 (7 Bde.), Paris 1870 bis 1874 (12 Bde.), Neapel 1872; Schriftenverzeichnis bei Hurter, Nomenclator lit. recent. theol. Bd. I², Innsbruck 1892, S. 273 ff.

Bellarmin war ein bedeutender Gelehrter, der auch als Grammatiker hervortrat, und persönlich von einem milden, anspruchslosen und vornehmen Charakter.

Seine Lehre von dem Verhältnis von Kirche und Staat wurde nach anfänglichem Widerstand für die Kurie maßgebend. Nach ihm ist der Papst der gesamten Kirche als ihr Hüter und Oberhaupt unmittelbar von Gott selbst eingesetzt (Summus pontifex simpliciter et absolute est supra ecclesiam universam et supra concilium generale, ita ut nullum in terris se iudicium agnoscat). Vom Papst erhalten daher die Bischöfe, nicht von Christus, ihre Jurisdiktion. In Sachen des Glaubens und der Sittlichkeit hat er allein die endgültige Entscheidung. Und zwar ist diese unfehlbar und irrtumsfrei, sofern diese von ihm als Papst und nicht etwa als bloßem doctor privatus ergeht. Von keiner Macht auf Erden kann er gerichtet werden, es sei denn, daß er zur offenen Ketzerei sich bekennt, in welchem kaum denkbaren Fall die Kirche ihn, da er sich selbst ja außerhalb der Kirche gestellt habe, allerdings absetzen könnte. Der Staat beruht auf der in der gottgegebenen Vernunft wurzelnden Lex naturalis. Alles Recht der Obrigkeit stammt nach dem Naturrecht aus der Gesamtheit. Über die Regierungsform entscheidet die Zweckmäßigkeit; als zweckmäßigste erscheint die Monarchie in Mischung mit Aristokratie und Demokratie. Den christlichen Fürsten gegenüber hat der Papst keine direkt weltliche, wohl aber, weil er für das Seelenheil der Untertanen verantwortlich ist, eine indirekte Macht (Asserimus, pontificem ut pontificem, etsi non habeat ullam meram temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium Christianorum). Der Papst darf nämlich den Fürsten verbieten, ihre Gewalt nicht zur Zerstörung der Kirche, zur Förderung der Ketzerei oder des Schismas zu mißbrauchen und darf evtl. schädliche bürgerliche Gesetze aufheben und andere dafür aufstellen. Im Fall der Weigerung steht ihm das Recht der Exkommunikation und Entbindung der Untertanen vom Treueid zu. Er kann in solchen Fällen auch die widerchristlich handelnden Fürsten absetzen und die Gewalt dem übertragen, der nächst diesen einen berechtigten Anspruch darauf hat oder, falls niemand einen solchen besitzt, dem, der vernünftigerweise als geeignet angesehen werden darf. Die geistliche Gewalt verhält sich zur weltlichen, wie die Seele zum Leibe und ist wie diese dem Leibe der weltlichen Gewalt übergeordnet. So hat der Papst durch die Krönung Karls des Großen aus göttlicher Vollmacht das Kaisertum von den Griechen auf die Germanen übertragen. Diese Theorie soll zwischen den beiden extremen Richtungen vermitteln, nach deren einer der Papst die volle Herrschergewalt über den ganzen Weltkreis habe, nach deren anderer dagegen er überhaupt keine Gewalt in weltlichen Dingen habe.

Erwähnt möge weiter noch der protestantische Rechtslehrer, einer der Mitbegründer des Völkerrechts, Albericus Gentilis werden. Gentilis, geb. 1551 zu Castello di Sano Genesio, studierte in Perugia, zunächst Richter in Ascoli, verließ aber wegen seines Bekenntnisses zum Protestantismus Italien; 1582 zur juristischen Fakultät in Oxford zugelassen, erhielt er 1587 daselbst den Lehrstuhl für Zivilrecht und starb 1611. In seinem Hauptwerk De jure belli libri tres (Leyden 1589 ?), Hanau 1612, geht er von dem natürlichen Recht, das ein Instinkt der Natur und unveränderlich ist, aus. Danach sind die Menschen Glieder eines großen Körpers, welcher die Welt ist. Alle Menschen sind miteinander verwandt, ihnen ist die gegenseitige Liebe eingeflößt. Von Natur sind daher die Menschen keine Feinde, von Natur ist kein Krieg. Erst die Verweigerung dessen, was Menschen von Natur zukommt, führt den Krieg herbei. Wenn aber Feinde drohen und uns das Unsrige nehmen wollen, treibt das Recht der Natur zur Verteidigung. Dieses Recht der Verteidigung ist ein ewiges Gesetz, welches nicht geschrieben, sondern mit dem Menschen geboren ist. Der Krieg ist der gerechte Kampf öffentlicher Waffen. Jeder Krieg muß gerecht

sein. Krieg ist nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich. Räuber führen keinen Krieg, weil sie sich außerhalb der Gemeinschaft gestellt haben. Daher werden die kriegführenden Teile durch Gesetze gebunden, die auf der sie doch umschließenden Gemeinschaft beruhen und auf Grund der Beobachtung der internationalen Gebräuche, auch unter Heranziehung der neuesten Vorgänge, induktiv festzustellen sind. Das Völkerrecht ist nicht auf ein besonderes Volk, sondern auf die ganze Menschheit zu beziehen.

2. Deutschland.

§ 10. Derjenige deutsche Denker, der von dem Mittelalter in die neuere Zeit überleitet, ist der Kardinal Nicolaus von Cusa (1401 bis 1464). Noch bildet den Hintergrund seines Wirkens und Denkens die christlich-scholastische Weltansicht. Gott, Trinität, Weltschöpfung, Christus, Kirche sind die vornehmsten Gegenstände seiner Spekulation, die neuplatonische Tradition und die deutsche Mystik ihre Grundlagen. Aber wie in seiner Persönlichkeit so treten auch in seiner Philosophie dazu die Züge, die dem Geist der Renaissance eigen sind: der Machtwille, die neue Naturauffassung, der Individualismus, der Optimismus. Sein großes Ziel war, alle diese Elemente in der Einheit einer Gesamtanschauung zu verbinden und damit noch einmal in den Kämpfen der Zeit die Einheit der abendländischen Christenheit herzustellen. Denn vor allem beherrscht ihn die Idee der Konkordanz; seine Lebensaufgabe war, die Gegensätze unter Anerkennung ihrer relativen Berechtigung von einem höheren Standpunkt aus zu versöhnen und zu überwinden. Aus diesen Bemühungen ging die Schöpfung seiner „Wissenschaft des Nichtwissens" hervor, in welcher er die Verstandeserkenntnis, die nichts von der göttlichen Unendlichkeit zu begreifen vermag, durch eine Vernunftbetrachtung, die die Koinzidenz der Gegensätze im Unendlichen zu schauen vermag, ergänzen wollte. Sie sollte ihm zugleich dazu dienen, die Gegensätze der mystischen Theologie und der wissenschaftlichen Forschung, der Versenkung in das jenseitige Eine und der Hingabe an die Vielheit und Fülle des Diesseitigen, Weltflucht und Weltbejahung zu binden und auszugleichen. Aber es ist charakteristisch und für seine geschichtliche Stellung kennzeichnend, daß er bei dieser ersten Synthese, die er in seinen Jugendwerken entwickelte, nicht stehen blieb. Wie in seinem Leben, so machten sich auch in seiner Philosophie die Gegensätze mehr und mehr geltend und sprengten die Systemform, in die der jugendliche Denker sie zu bannen versucht hatte. Die spätere Epoche des Nicolaus gewährt daher den Eindruck einer rastlos fortschreitenden Entwicklung, die Schritt für Schritt zu Modifikationen des anfänglichen Standpunktes führte. Und zwar einer Entwicklung, die, wie ähnlich auch bei anderen Philosophen der Übergangszeit, wohl zu bedeutenden Programmen und Forderungen, aber nicht zu einem inneren Abschluß gelangte. Aber gerade

durch diese ihre Unabgeschlossenheit weist sie vorwärts in die kommende Zeit. Wie Nicolaus die religiöse Toleranz vertrat und Ahnungen der copernicanischen Lehre und des Infinitesimalkalküls aussprach, Ideen, die erst spätere Jahrhunderte erfüllen konnten, so bereiten sich auch in seiner Philosophie allenthalben Aufgaben und Anschauungen vor, die systematisch durchzuführen erst seinen Nachfolgern beschieden war. In der Kontinuität der deutschen Philosophie ist Nicolaus von Cusa das wichtigste Mittelglied zwischen Eckhart und Leibniz.

Ausgaben.

Gesamtausgaben: 1. Opuscula varia, o. J. u. O., wahrscheinlich um 1488, Straßburg (darüber A. Richter, Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 78, S. 285 f.), 2. 1514 Paris, 3 Bde., 3. 1565 Basel, 3 Bde. Diese Ausgaben enthalten aber nicht den Tetralogus De non aliud, der erst von Übinger aufgefunden und im Anhang seiner Schrift: Die Gotteslehre des N. C., Münster 1888, S. 138 ff. veröffentlicht wurde.

Neuausgabe. De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta, Bari, 1913.

Zum Briefwechsel vgl. E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance, Beiträge z. Gesch. d. Mittelalters, her. v. Bäumcker, Bd. XIV, Heft 2—4, Münster i. W. 1915, Anhang: Documents.

Übersetzungen: Des Nicolai Cusani Dialogus von Wag und Gewicht, auss dem Lateinischen verteutscht, und den Liebhabern zu gefallen an Tag gegeben (4 tes Buch des Idiota), als Anhang in Benjamin Bramerus, Kurtze Meynung vom Vacuo, Marburg 1617. Des Kardinals Nic. v. Cusa Dialogus von der Übereinstimmung oder Einheit des Glaubens, deutsch von Reichard, mit Zusätzen von J. S. Semler, Leipzig 1787. Des Cardinals und Bischofs Nic. von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung von F. A. Scharpff, Freiburg i. B. 1862 (darin von philos. Schriften übersetzt: De docta ignorantia, de coniecturis, de quarendo deum, de dato patris luminum, de genesi, de visione dei, de possest, de ludo globi, de venatione sapientiae, de cribratione Alchoran, de pace seu concordantia fidei). Vom Wissen des Nichtwissens, übers. m. Nachwort v. Alexis Schmid, Hellerau 1919.

(Leben.) Nicolaus Cusanus (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Cues an der Mosel im Trierschen, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studierte 1416 in Heidelberg und 1418—23 in Padua, wo er mit seinem Lehrer, dem humanistisch gebildeten Kardinal-Legaten Julian Cesarini, eine für sein Leben bedeutungsvolle innige Freundschaft schloß, in erster Linie Rechtswissenschaft trieb, aber daneben mathematische und naturwissenschaftliche Studien, bei denen ihm die Freundschaft seines Mitschülers Paolo Toscanelli, später Arzt und Astronom in Florenz, wertvoll wurde. 1424 promovierte er zum doctor decretorum, besuchte im gleichen Jahre Rom, 1425 Köln und begann dann in Mainz seine Rechtspraxis; aber nachdem er seinen ersten Prozeß verloren, wandte er sich vollständig der Theologie zu; er erhielt 1430 die Priesterwürde und wurde 1431 Dekan von St. Florin in Koblenz. 1432 durch seinen Freund Cesarini, den Präses des Konzils zu Basel, aufgefordert, nahm er an dem Konzil teil, auf dem er als einer der literarischen Führer des Konziliarismus hervortrat; auch an den Einigungsverhandlungen mit den Böhmen beteiligte er sich. Als aber der Konflikt zwischen Konzil und Papst, Eugen IV., sich zum offenen und endgültigen Bruch steigerte — den äußeren Anlaß dafür bot der Streit um die Ortsfrage in der Griechenunion —, ging Nicolaus mit dem größeren Teil des höheren Klerus (1437) zur päpstlichen Partei über. Von Cesarini dem Papst empfohlen, wurde er der Gesandtschaft beigegeben, welche die Griechen mit ihrem Kaiser und Patriarch an der Spitze aus

Konstantinopel zu der Einigungsverhandlung nach Ferrara brachte. Nicolaus benutzte den Aufenthalt in Griechenland auch zum Erwerb griechischer Handschriften, darunter des Originals von Johannes Damascenus. Nach der 1439 zu Florenz vollzogenen Union verteidigte er als päpstlicher Legat die Rechte des Papsttums auf den Reichstagen zu Mainz, Nürnberg, Frankfurt („Hercules der Eugenianer"). Seit 1446 Archidiakon zu Lüttich, wurde er 1448 von Eugens Nachfolger Nicolaus V. zum Kardinal, 1450 zum Bischof von Brixen ernannt und mit der Reform der Klöster in Deutschland und den Niederlanden betraut. In seinem Bistum entsprang daraus mit dem Herzog Sigismund in Tirol ein schwerer Konflikt, der sich durch die landesherrlichen Ansprüche des neuen Bischofs und das Eingreifen von Georg Heimburg zu einem weitgreifenden politischen Streit zwischen Kirche und Landesgewalt auswuchs. Er verbitterte den Lebensabend von Nicolaus und konnte auch nicht durch Verhängung des Bannes und Interdiktes über Sigismund beigelegt werden; erst nach dem Tode von Nicolaus kam ein Friede der Kurie mit dem Herzog zustande. Nicolaus, der seit 1460 seinem Bistum fern war, starb am 11. August 1464 in Umbrien.

Nicolaus von Cusa war keine einfache Natur. In diesem Manne, der, dem tätigen Leben zugewandt, sich hingebend für sein hohes Amt und für die Macht der Kirche einsetzte und leidenschaftlich in die großen Kämpfe der Zeit eingriff, lebte zugleich ein Verlangen nach stiller Kontemplation, nach rein wissenschaftlichem Studium, nach Versenkung in die Spekulationen der mystischen Theologie. Die stattliche Reihe seiner Schriften, für die er die Muße sich seinem wechselvollen und verantwortungsvollen politischen Wirken abringen mußte, legt Zeugnis von dieser Sehnsucht seines Herzens und der Kraft eines vielseitigen Geistes ab, durch die er zu einem der bedeutendsten Gelehrten und Denker seines Jahrhunderts und zu dem ersten großen Philosophen Deutschlands der neueren Zeit werden sollte. Schon auf dem Konzil zu Basel legte er ein umfängliches Werk De concordantia catholica (1433/34) und eine Schrift De reparatione Calendarii (1436) vor. Die Reihe seiner philosophischen Arbeiten eröffneten die beiden zusammengehörigen Schriften De docta ignorantia und De coniecturis (1440), deren Grundgedanken ihm nach eigenem Zeugnis auf der Rückfahrt von Konstantinopel (1437/38) gekommen waren. Es folgten De quaerendo deum (1445), De filiatione dei (1445), De dato patris luminum (1446), De genesi (1447), Apologia doctae ignorantiae (1449), Idiota (1450, enthaltend De sapientia dialogi duo, De mente, De staticis experimentis), De novissimis diebus (1453), De visione dei (1453), Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis (1454), De beryllo (1458), De possest (1460), De non aliud (1462), De venatione sapientiae (1463), De apice theoriae, De ludo globi (1464), Compendium (1464). Dazu kamen verschiedene geometrische Versuche, die sämtlich (nach Übinger, s. Lit.) in die reichen produktiven fünfziger Jahre fallen, und die theologischen Arbeiten, von denen besonders De pace seu concordantia fidei (1454) und De cribratione Alchoran (1461) hervorzuheben sind.

(L e h r e.) Die leitende Idee, die dem vielfältigen Schaffen des Kirchenfürsten und Denkers den inneren Zusammenhang gab und auch seine Entwicklung erklärt, war das Verlangen nach Überwindung und Ausgleich all der Gegensätze, die er allenthalben gewahrte. Die große Aufgabe seines Lebens war, die Einheit der abendländischen Christenheit, die sich aufzulösen drohte, wiederherzustellen, und zwar nicht im Gegensatz, sondern im Bunde mit den neuen Mächten der Zeit. Die „katholische Konkordanz", mit der er zuerst hervortrat, ist bei allen Abwandlungen das richtunggebende Prinzip für sein Wirken und sein Forschen geblieben; aber ebenso entschieden griff er alle modernen Anregungen auf und suchte sie in seiner Weise weiter zu bilden

und dem höheren Zwecke dienstbar zu machen. In diesem Sinne focht er auf dem Basler Konzil für die Einheit der Kirche, aber zugleich auch für eine Reform derselben, für den Einklang von Kirche und Reich als koordinierten Gewalten, aber zugleich für eine Reform des letzteren. Bei diesen seinen Reformvorschlägen vertrat er das Prinzip der Volkssouveränität als ein jus divinum et naturale, das in gleicher Weise für Kirche wie für Reich gilt und nach welchem jeder konstituierte Herrscher, Papst wie Kaiser, lediglich Träger des Gesamtwillens und der auf dem Konsens der Gesamtheit beruhenden Gesetzgebung unterworfen ist. Freilich vollzog er, indem er dann von der Konziliarpartei zum Papst überging und zum Vertreter seiner absolutistischen Ansprüche und der Forderungen der Kirche nach Erweiterung der weltlichen Macht wurde, eine bedeutsame und vielerörterte Schwenkung. Sie beruht gewiß auch auf dem persönlichen Grund, daß er, erfüllt von Verlangen nach Wirken in der großen Welt, eben auf Grund der Verhandlungen des Konzils, das ihm mannigfachen Einblick in die wahren Triebkräfte der Politik gestattete, dieses nur im Bunde mit einem starken Herrscherwillen durchzuführen glaubte. Aber ebenso wesentlich, wenn nicht noch wesentlicher war die Gewißheit, daß die Einigung der Kirche, für die er arbeitete, durch ein Konzil nicht zu erreichen war, das der Selbstauflösung entgegenging und eben damit die Voraussetzung, unter der er die Überordnung des Konzils über den Papst verteidigt hatte, nämlich die Einstimmigkeit unter den berufenen Vertretern der Kirche, aufhob, während er anderseits der Zuversicht war, daß er durch den Anschluß an den Papst das große Werk der Aussöhnung der griechischen Christenheit mit der römischen erfolgreich fördern konnte. So hielt er an seinem höheren Ziele fest, indem er nur aus realpolitischen Gründen, den Weg zu seiner Erreichung wechselte, womit er allerdings die anfängliche rechtliche Konstruktion preisgeben mußte. (Vgl. den Brief an den kastilischen Gesandten Roderich von Trevino 1442, worin er die absolute Papstgewalt gegenüber der Kirche nunmehr nach den Prinzipien der docta ignorantia aus der absoluten Einheit, die Petrus als dem Komplex der sichtbaren Kirche zukommt, deduziert.) Als Theologe arbeitete er an einer allgemeinen Glaubenseinigung auf der Grundlage einer toleranten Vernunftreligion, welche über die Verschiedenheit der religiösen Gebräuche hinweg auch Juden und Araber in einer Einheitsreligion des unendlichen Gottes befassen möchte. Als Philosoph arbeitete er unermüdlich an der Einigung von Glauben und Wissen. So fest er hierbei auf dem Boden der Kirchenlehre und des christlich-katholischen Dogmas stand, so sind es nicht sowohl die Methoden der Scholastik, die er natürlich auch kennt und benutzt — er gehört mit zu den ersten, die den Bruch mit der aristotelischen Tradition vollzogen —, als vielmehr die Denkmittel, die eben jetzt im Fortgang der Mathematik und der Naturforschung ausgebildet wurden, die er hierzu benutzt und anwendet. Er tritt selber in die mathematische und naturwissenschaftliche Forschung ein. Er versucht, im Anschluß an Archimedes, Infinitesimalbetrachtungen in der Geometrie. Er erwägt die Probleme der Atomistik. Er entwirft ein Programm zur experimentellen Gewichtsbestimmung der Körper als eines Verfahrens, um damit einen sicheren Maßstab zur Erkenntnis ihrer Beschaffenheit zu finden. Er ist einer der ersten öffentlichen Vertreter der Lehre von der Bewegung der Erde und führt die Betrachtung der Bewegungserscheinungen bis zu Überlegungen, welche eine unmittelbare Vorstufe der Galileischen Fassung des Beharrungsgesetzes sind (De ludo globi I: Si globus ille esset perfecte rotundus, quia illi globo rotundus motus esset naturalis ac nequam violentus, nunquam cessaret). Er entwirft die erste Karte von Deutschland, macht fruchtbare Vorschläge zur Kalenderreform und verbessert die Alfonsinischen Tafeln. Diese ganze eindringende

Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften dient ihm aber zugleich dazu, seine Spekulationen über Gott und die Trinität zu vertiefen, wie umgekehrt aus ihnen sich ihm Antriebe zu der Bewältigung der Einzelprobleme ergeben. Und endlich steht Nicolaus auch dem Humanismus nahe. Schon in der Vorrede zu seiner Concordantia catholica beruft er sich auf diese neue Bewegung, um seinen Rückgang auf die Quellen der alten Kirche zu rechtfertigen. Wenn er sich auch in der Handhabung der philologischen Methoden gelegentlich vergriffen hat, so gehört er doch zu den ersten, welche die Echtheit der Isidorischen Dekretalen und der Konstantinischen Schenkung bezweifelten. Und wenn er in seinem Wortgebrauch noch nicht die humanistische Eleganz erreichte, so sind doch seine Schriften schon ihrem Umfang nach von den voluminösen Werken der Scholastiker unterschieden, freie, stark persönlich gefärbte, teilweise in Nachahmung platonisch-dialogischer Form dramatisch zugespitzte Abhandlungen, die unverkennbar das Gepräge des humanistischen Stiles zeigen.

Es ist aber das Schicksal dieses Mannes, daß er, der als Kirchenfürst und Denker überall Aussöhnung, Konkordanz und Frieden herbeizuführen suchte, sie weder für seine Person noch in seinen Schöpfungen erreichte. Wie sein eigenes Leben sich zwischen Spekulation und politischen Kämpfen zerrieb, wie sein Werk De concordantia catholica dem Konzil nicht die Einheit brachte, wie die Union mit den Griechen nicht von Dauer war, wie er als Bischof in den großen Streit zwischen Kirche und weltlicher Gewalt verwickelt wurde, so löste sich ihm auch die Einheit seiner Weltansicht, die er in seinen ersten philosophischen Schriften entwickelt hatte, mehr und mehr auf, traten die in ihr zu einer kunstvollen Synthese verbundenen Elemente auseinander, führten die einzelnen Gedankenreihen zu neuen Lösungsversuchen, die nicht mehr zu einer abschließenden Zusammenfassung gelangten.

Die erste, grundlegende, aber nicht endgültige, Fassung seiner Philosophie geben die beiden Werke De docta ignorantia und De coniecturis. Beide Schriften, in demselben Jahre abgeschlossen, demselben Manne, seinem Freunde und Gönner, dem Kardinal Julian Cesarini gewidmet, bilden, wie die gegenseitigen Verweisungen aufeinander in ihm schon äußerlich dartun, ein einheitliches Ganzes, das System der „Wissenschaft des Nichtwissens“. Alles verstandesmäßige Erkennen beruht auf einem Vergleichen, besteht in einer Gleichung, die wir zwischen dem Bekannten und Unbekannten darstellen. Aber dies geht nur für endliche Gegenstände. Ein unendlicher Gegenstand steht zu keinem endlichen in einer Proportion; ein solcher kann daher kein Gegenstand möglicher Erkenntnis für den endlichen Verstand sein. Nun ist Gott ein absolut Größtes und aktuell Unendliches, also ist er für den endlichen Verstand unfaßbar und unbegreiflich. Das Verstandeserkennen verhält sich zur göttlichen Wahrheit wie das Polygon zum Kreis, das, wie viele Seiten man ihm auch gibt, niemals dem Kreis selber gleich wird. Versteht man nun unter Wissen das Auffassen durch den diskursiven Verstand, so gibt es von Gott nur ein Nichtwissen, ignorantia. Aber über den Verstand erhebt sich die Vernunft und mittels ihrer sind wir, immer bewußt, eine präzise Erkenntnis nicht zu erhalten, doch imstande, eine gewisse Anschauung des Unendlichen zu gewinnen. Dies beruht darauf, daß das Unendliche eine coincidentia oppositorum ist und die Vernunft, über den Satz des Widerspruches hinaus, die Gegensätze zur Einheit zusammenzuschauen vermag. Die Durchführung dieses Verfahrens im Wissen um das Nichtwißbare stellt die „Wissenschaft des Nichtwissens“, die docta ignorantia (wie Nicolaus im Anschluß an Augustin und mittelalterliche Schriftsteller sagt), dar. Aber deren Begriff erweitert sich noch, insofern auch für die Erkenntnis der Welt ein gewisses Nichtwissen als

Prinzip festzuhalten ist; denn Gott ist die Ursache der Welt und daher letztere nur so weit erkennbar wie ersterer. Somit gibt es auch von der Welt keine präzise Erkenntnis, und unser Wissen um sie ist nur eine coniectura. Aber ebendarum beruht auch die Welterkenntnis auf denselben Prinzipien, welche die Vernunftanschauung des unendlichen Weltgrundes uns erschließt, und die docta ignorantia umfaßt sowohl eine Gotteslehre wie eine Kosmologie. In dem Werke De ignorantia docta wird letztere als Lehre von dem Universum als dem Endlosen im Unterschied von Gott, der aktuellen Unendlichkeit, nur soweit entwickelt, als zur Untersuchung des letzten Problems, des der Menschwerdung Gottes, erforderlich ist. Das Werk De coniecturis ergänzt die Kosmologie, indem sie die Stufen des Universums, die endlichen Dinge und hierbei besonders den Menschen und seinen Geist erörtert. Im einzelnen gestaltet sich der Gedankengang beider Schriften folgendermaßen.

De docta ignorantia (Erstes Buch: Von Gott). Das absolut Größte, Gott, ist alles, was sein kann. Es ist aktuelle Unendlichkeit und daher weder durch ein Mehr oder Minder noch durch irgendeinen Gegensatz aus dem Gebiet des Endlichen und überhaupt nicht durch Bejahung und Verneinung bestimmbar. Alles, was es nach unseren Begriffen ist, ist es ebenso, daß es auch nicht ist. Es ist das Größte wie das Kleinste, es ist die Einheit des Größten wie des Kleinsten (Maximum absolute, cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest majus esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huius modi, manifestum est minimum maximo coincidere, I, 4; über die verschiedenen Deutungen dieser Stelle vgl. Übinger, Die Gotteslehre des N. C., Münster 1888, S. 17 ff.) Das aktuell Unendliche enthält alle Gegensätze (Deum esse omnium complicationem etiam contradictorium, I 22; Copulatio contradictorium in unitate simplici, De coniect. I, 8; Complicatio oppositorum et eorum coincidentiae, ib. II, 1; Coincidentia contrariorum, oppositorum oder contradictoriorum ib. II 2). Es ist ferner nur eins und einzig, da es jenseit aller Zahlenbestimmungen liegt, die nur dort anwendbar sind, wo es ein Mehr und Weniger und Unterschiede und Gegensätze gibt; es ist Einheit in dem Sinne, in welchem das Prinzip aller Zahlbildung die Einheit ist, die selber keine Zahl ist. Ihm kommt schlechthin notwendige Existenz zu, da es auch über dem Gegensatz von Sein und Nichtsein liegt, heißt doch bei ihm gar nicht sein (minime esse) zugleich am meisten sein (maxime esse); weiter setzt jede mögliche Frage nach der Existenz des aktuell Unendlichen und jede mögliche Antwort darauf ein Unendliches, nämlich die unendliche Wahrheit, voraus; und schließlich hat alles Endliche ein Prinzip seiner Begrenzung und eine Ursache seines Seins, die ihrerseits nicht in der Reihe des Endlichen liegen können, was zu einem endlosen Regreß führen würde; Unendliches ist als Anfang und Ziel alles Endlichen daher notwendig. Freilich bezeichnet das Wort Sein oder irgend sonst ein Prädikat das aktuell Unendliche nicht präzis, doch paßt der Name: unendliches, unbenennbares Sein für dasselbe noch am ehesten. Endlich ist das aktuell Unendliche dreieinig, insofern es Einheit, Gleichheit und Verbindung in eins ist; denn alle Veränderlichkeit setzt ein sich ewig identisch Erhaltendes, d. h. Einheit, die sich als ein Gleiches forterzeugt und im Forterzeugen ewig Einigung des Gleichen ist, voraus.

Die begriffliche Zergliederung der Idee des aktuell Unendlichen zeigt, daß dasselbe die Einheit aller Gegensätze, einzig, schlechthin notwendig und dreifaltig ist. Weiter führt sie indessen nicht, denn unbegreiflich bleibt das Unendliche in dieser seiner Wesenheit. Daß alle Gegensätze in der aktuellen Unendlichkeit zusammenfallen, daß es dieselbe ist und auch nicht ist, daß in ihr, die allen Unterschieden

voraus liegt, doch wieder Unterschiede und deren Verbindung sind: ist unserem diskursiven Denken unfaßbar. Wollen wir diese Geheimnisse uns gleichwohl durch Vergleiche verdeutlichen (was möglich ist, da alle Dinge in einem uns freilich unbekannten Verhältnis zueinander stehen, so daß alles in dem Einen Größten das Eine selber ist), so ist das beste Hilfsmittel die Mathematik, in der wir aber über die einfachen Vergleiche mit endlichen Gebilden hinausgehen müssen. Den Weg hierzu haben schon einige weise Männer gewiesen. Das Entscheidende ist, daß wir, was in der Mathematik selber nicht statthaft ist, bei der Betrachtung der endlichen Gebilde den Grenzübergang zum Unendlichen zu vollziehen und dadurch über die Unterschiede des Endlichen hinauszukommen versuchen. In den göttlichen Dingen nämlich muß man in einfachen Begriffen, soweit es nur immer möglich ist, die Gegensätze in Eins zusammenfassen, indem man ihrem Auseinanderfallen in Gegensätze zuvorkommt. Dies läßt sich am besten in mathematischen Symbolen vorstellen. Lassen wir eine Seite eines Dreiecks unbeschränkt groß werden, so wachsen auch die beiden anderen, bis sie im Unendlichen mit der Geraden zusammenfallen; die unendliche Gerade ist also zugleich Dreieck. Lassen wir den Durchmesser des Kreises unbegrenzt wachsen, so nimmt die Krümmung der Kreislinie immer mehr ab, bis schließlich die größte Kreislinie mit der Geraden zusammenfällt; die unendliche Gerade ist daher zugleich Kreis und, sofern der wachsende Durchmesser sich um sich bewegt gedacht wird, Kugel. Wie sich die unendliche Linie zu allen diesen Gebilden verhält, so verhält sich das aktuelle Unendliche zu allem. Wie die unendliche Linie alles, was die endliche werden kann, in unendlicher Wirklichkeit ist, so ist das aktuell Unendliche, Gott, alles, was möglich ist, in höchster Wirklichkeit. Wie sie in allen Linien ist und sie zu Linien macht, so ist Gott die einfachste Wesenheit aller Wesen. Das Zusammenfallen des unendlichen Dreiecks mit der unendlichen Geraden erläutert uns das Geheimnis der Trinität und läßt, da das Dreieck die einfachste Figur ist, auf welche jedes Polygon reduziert werden kann, erkennen, warum etwa eine Vierheit im Unendlichen nicht möglich ist. Wie im unendlichen Kreis Zentrum, Durchmesser und Peripherie eins sind, so ist das aktuell Unendliche Anfang von allem, alles umfassend, alles durchdringend. Aus der Übertragung des unendlichen Kreises auf das aktuell Unendliche ergibt sich auch, daß die ganze Gotteslehre insofern kreisförmig ist, als sich die göttlichen Attribute gegenseitig fordern und bewahrheiten. Wie die Kugel die volle Wirksamkeit der Linie, des Dreiecks und des Kreises ist, so ist das aktuell Unendliche die Wirksamkeit in allem, seine bewirkende formale und finale Ursache; wie sie die höchst mögliche Vollendung aller Figuren ist, so ist es die vollkommenste Vollendung von allem und der einzige, einfache, rationelle Grund des ganzen Universums.

Aus der Einsicht in die Unbegreiflichkeit des aktuell Unendlichen, Gottes, folgt, daß alle positiven Aussagen der für die Religion notwendigen affirmativen Theologie nicht auf Gott selber gehen, sondern sich auf sein Verhältnis zu den Geschöpfen gründen. So ist die kirchliche Lehre von der Trinität des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes nur ein Ausdruck für das Zusammenfallen der Dreiheit in der Einheit des Unendlichen mit Rücksicht auf die Ähnlichkeit mit irdischen Verhältnissen. Mit Recht fordert daher die negative Theologie, welche eine berichtigende Ergänzung der positiven ist, daß wir Gott nur auf dem Wege des Ausschließens und Negierens bestimmen können. Nur die Negationen können wahr sein, und zwar umsomehr, je mehr Unvollkommenheit sie von dem vollkommensten Wesen entfernen; die Affirmationen sind immer unzureichend.

(Zweites Buch: Von der Welt.) Das Universum oder die Welt umfaßt alles,

was nicht Gott ist, somit alles, was beschränkt und gegensätzlich ist und Gradunterschiede hat. Nur Gott kommt präzise Gleichheit zu; alles außer ihm ist daher differenziert und einander ungleich. Das Universum als Inbegriff alles Differenzierten ist nicht in demselben Sinn unendlich wie Gott; denn das Absolute allein besitzt wahrhafte, aktuelle, d. h. negative Unendlichkeit, das Universum dagegen ist nur privativ unendlich, nämlich endlos, und nur insofern unbegrenzt, als es ein wirklich Größeres, nach dem es zu begrenzen wäre, nicht gibt; aber an sich ist es seiner Möglichkeit nach beschränkt und kann nicht größer sein, als es tatsächlich ist. So sind Gott und Universum begrifflich scharf geschieden; zwischen dem Unendlichen und Endlichen besteht kein Verhältnis. Aber anderseits muß zwischen Gott und Welt doch ein Verhältnis bestehen. Denn Gott ist alles, was sein kann, also auch die Welt, und letztere kann nicht durch sich sein, da dies allein Gott zukommt; also kann sie nicht anders als aus ihm sein. Aber wie sie aus diesem ist, ist unbegreiflich. Denn so wenig wie die gekrümmte Linie als solche ihr Sein von der unendlichen Geraden hat, da ja die Krümmung gerade eine Folge der Endlichkeit ist, so wenig kann das kreatürliche Sein mit seiner Zerstörbarkeit, Teilbarkeit, Verschiedenheit, Vielheit und so weiter als vermindertes Sein des absolut Größten, als Ausfluß oder Herabsteigen desselben vorgestellt werden. Auch ein Spiegel des Göttlichen ist es nicht, da ein Spiegel da sein muß, ehe er das Bild eines Gegenstandes in sich aufnimmt. Und ebenso unbegreiflich ist, wie Gott in der Welt und die Welt in Gott zu denken ist. Das ganze geschöpfliche Sein ist gleichsam eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott (omnis creatura quasi infinitas finita aut deus creatus, II, 2). Gott enthält alles in dem Sinne, daß alles in ihm ist; er entfaltet alles, insofern er in allem ist (deus est omnia complicans, in hoc, quod omnia in eo, est omnia explicans, in hoc, quia ipse in omnibus, II, 3). Alles, was in Gott ist, ist auch in der Welt; dort in komplizierter, hier in explizierter Weise. Aber dies ist unserem Verstande unfaßbar; denn es zu denken erfordert wiederum eine Vereinigung von Gegensätzen, über die er nun einmal nicht hinaus kann. Die Welt ist aus dem Ewigen, sie ist aber zugleich zeitlich. Sie ist kontingent, ihre Beschränktheit und Verschiedenheit ist ein Faktum, für das es keine positive Ursache gibt; aber anderseits ist sie als von Gott stammend zugleich notwendig (in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingentiam, sine qua non est, II, 2). Ohne Gott ist sie nichts und ist doch nicht sein Sein, sie ist Sein und Nichtsein zugleich, und man kann sagen, daß die Vielheit der Dinge dadurch entsteht, daß Gott im Nichts ist (quod pluralitas rerum exoriatur eo, quod deus est in ni hilo, ib.).

So ist die Welt nach ihrem Ursprung und Sein uns ein Mysterium. Wollen wir es uns gleichwohl durch Vergleiche verdeutlichen, so sind wiederum die mathematischen Symbole das hierfür beste Hilfsmittel. Wie die Zahl als Entfaltung der Einheit, die Linie oder die Fläche und der Körper als Entfaltung des Punktes, die Bewegung als Entfaltung der Ruhe, die Zeit als Entfaltung der Gegenwart aufgefaßt werden kann, so darf in Gott die Vielheit der Dinge enthalten und aus ihm entfaltet vorgestellt werden. Und wie aus unserm Geiste dadurch, daß wir vieles Einzelne als einem Gemeinsamen zugehörig erkennen, die Zahl entsteht, so entsteht die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geiste, in dem das Viele ohne Vielheit ist, weil in der zusammenfassenden Einheit; deshalb nämlich, weil die Dinge an der Gleichheit des Seins nicht auf gleiche Weise partizipieren können, hat Gott in der Ewigkeit das eine so, das andere anders gedacht, woraus die Vielheit, die in ihm Einheit ist, entstanden ist. Die Art und Weise dieses Insichfassens und Entfaltens geht jedoch über unseren Verstand.

Da das konkrete Sein alles, was es ist, von dem aktuell Unendlichen hat, muß alles, was diesem zukommt, auch jenem, aber allerdings auf konkrete Weise, zukommen. So lassen sich, obwohl der Ursprung der Welt aus Gott an sich unbegreiflich ist, durch einen Schluß von der Ursache auf die Wirkung doch über die Welt manche Aufschlüsse gewinnen. Zunächst ist so die Welt als das äußerst größte Konkretum zu bezeichnen, das allen konkreten Gegensätzen vorausgeht. Als solches kann sie als die größtmögliche Nachahmung des absolut Unendlichen oder als eine (aber nicht zeitlich zu verstehende) Emanation desselben aufgefaßt werden. Sie ist beschränkt das, was überhaupt aktuell existiert. So wie Gott in dem Sinn in allem ist, daß alles in ihm ist, so ist auch in der Welt alles in allem und jegliches in jeglichem. Da aber jedes konkret Einzelne nicht aktuell sein kann (weil es sonst Gott wäre), schränkt es alles in sich auf die Art ein, wie es nach dem sein kann, was es ist. Deshalb stellt sich das All in den Einzelnen in unendlich verschiedenen Stufen dar, in deren Vielheit, Verschiedenheit und Verbindung seine Ruhe und seine Gotthaftigkeit besteht. Daß es Einheit eines Mannigfaltigen und Beschränkten ist, darauf beruht es, daß das All eine wirkliche Ordnung, ein System bildet. Weiter zeigt auch die Welt die Dreifaltigkeit, die der göttlichen Dreieinigkeit entspricht, aber in der konkreten Weise der Dreiheit, wie das Ganze in seinen Teilen besteht. Diese Dreiheit ist Möglichkeit, Form und Verbindung. Denn die Konkretheit kann nicht ohne ein der Konkretheit Fähiges, ein konkret Machendes und eine Verbindung, die sich in der gemeinsamen Tätigkeit der beiden ersten vollzieht, gedacht werden. Aber die Möglichkeit ist nicht absolut, sondern beschränkt, da Absolutheit nur der Gottheit zukommt. Wäre die Möglichkeit nicht beschränkt, so gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge, sondern alles wäre durch Zufall. Für die Verwirklichung des Möglichen ist die Heranziehung der Hypothese einer Weltseele unzulässig. Denn diese müßte als ein Mittleres zwischen dem aktuell Unendlichen und dem Endlichen vorgestellt werden, was undenkbar ist. Das Prinzip der Verbindung von Materie und Form ist die Bewegung. Die Natur ist der Inbegriff von allem, was durch Bewegung entsteht. In dieser dreieinigen, aus Möglichkeit, Wirklichkeit und vereinigender Bewegung bestehenden Welt kann kein Einzelwesen ohne die anderen existieren, zeigen sie alle unendlich verschiedene Gradunterschiede, so daß nicht zwei Dinge einander vollkommen gleich sind. Daraus folgt, daß es in der Welt weder ein festes Zentrum noch eine Peripherie geben kann. Auch die Erde ist nicht das Zentrum, und am Himmel gibt es keine fixen Pole. Das wiederum besagt, daß wie alle Himmelskörper auch die Erde sich bewegen muß, da ihr sonst ein Absolutes, nämlich die absolute Ruhe zukäme. Wie es in allen Vollkommenheiten, Bewegungen und Gestalten der Welt kein Größtes gibt, so kann auch die Erde nicht als der geringste und unterste Teil der Welt angesehen werden. Nur Gott ist absolut, in der Welt gibt es daher keine absoluten Unterschiede und Festsetzungen, sondern nur relative Vergleichungen und Bestimmungen. Und da in dem beschränkten Sein kein Ding dem anderen gleich ist, gibt es keine festen Maßstäbe und keine exakten Messungen. Ebendarum können wir von der bewundernswürdigen verschiedenartigen Ordnung der Welt, welche das Werk des unendlichen Gottes ist, keine rationelle Einsicht erlangen.

(3. Buch: Von Christus.) Zwischen Gott und Welt, dem Absoluten und dem Relativen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Einen und dem Vielen, dem Ewigen und dem Zeitlichen, gibt es kein Verhältnis und keinen Übergang. Weder läßt die göttliche Natur eine Verminderung zu, so daß sie in die konkrete übergehen kann, noch kann die endliche konkrete Natur ihrer Konkretheit so entkleidet werden, daß sie zur absoluten wird. Die Welt ist notwendig ein Mannigfaltiges und Differen-

ziiertes. Daher erfreut sich in ihr alles eines gewissen singulären Seins, das sich in keinem andern Wesen findet; jedes Wesen ist für sich eine Einheit und in seiner Weise vollkommen. Daher erreicht kein einzelnes Individuum das Höchste seiner Art, keine einzelne Art das Höchste ihrer Gattung, keine einzelne Gattung das Höchste der Welt und die Welt als Ganzes nicht das Höchste des Absoluten.

Denkt man sich gleichwohl ein Individuum als Höhepunkt und Vollkommenstes seiner Art, also als ein konkret Größtes, so müßte dieses mehr als ein bloß Konkretes sein, nämlich in dem Absoluten selber substituieren; es müßte zugleich absolut und konkret sein. Eine solche Einigung übersteigt freilich unseren Verstand. Denn sie ist weder eine Vereinigung von Verschiedenem, noch eine Verbindung von zwei Wesenheiten oder von Teilen zu einem Ganzen oder von Form und Materie, sie ist überhaupt nicht zusammensetzbar; man muß sich vielmehr jenes individuell Größte so als Gott denken, daß es dabei zugleich Geschöpf ist, so als Geschöpf, daß es zugleich der Schöpfer ist: Schöpfer und Geschöpf ohne Vermischung und Zusammensetzung und doch unter Beibehaltung der beiderseitigen Naturen! Ferner könnte das individuell Größte nur Eines sein, da das absolut Größte nur Eines ist. Es wird sodann von der Besonderheit desjenigen Wesens sein müssen, das sich am besten zu der Vereinigung mit dem Absoluten einigt. Dies ist die menschliche Art, denn sie ist als die höchste aller niederen und als die niederste aller höheren Seinsstufen die mittlere von allen, die in sich die sinnliche und geistige Natur vereinigt und insofern als ein Mikrokosmos die ganze Welt in sich faßt. Würde sie zur Einigung mit dem Absoluten erhoben, so wird sie die Fülle aller Vollkommenheiten der Welt und alles Einzelnen darstellen. Nur in einem Menschen, und zwar nur in einer einzigen Persönlichkeit kann daher diese Erhebung statthaben. Und in Gott könnte es nur die Gleichheit (der Sohn) sein, durch die das Absolute mit dem Menschen geeinigt wird; denn als Gleichheit alles Seins ist Gott Schöpfer des Universums. So unbegreiflich nun eine solche Erhebung und wunderbare Einigung des Konkreten und Absoluten ist, so ist sie sicher doch möglich; denn wie könnten die Geschöpfe in konkreter Weise aus Gott, dem Absoluten, sein, wenn die Konkretheit selbst keine Vereinigung mit ihm zuließe? Was aber möglich ist, ist auch in Gott wirklich. Aus der höchsten Güte Gottes und seinem mangellosen Wirken folgt, daß er sein Werk so viel als möglich ihm nähern will. Darin ist aber enthalten, daß er auch die Vereinigung des Konkreten und des Absoluten in einem individuellen Größten geschaffen hat, da andernfalls die Welt nicht so vollkommen wäre, wie sie sein könnte.

Das konkret Größte und Höchste in der Welt, der Gottesmensch, ist Jesus Christus. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Welt. In ihm koinzidiert das Größte mit dem Kleinsten, größte Erhöhung mit größter Erniedrigung. Da er die ganze Fülle und Vollkommenheit des Universums ist, so erlangen wir in ihm alles, wenn wir ihn haben. Der Glaube an ihn macht den Menschen Christus ähnlich und läßt ihn stufenmäßig sich über alles in der Welt erheben und der höchsten Vollkommenheit der menschlichen Natur sich nähern. Aber wegen der graduellen Verschiedenheit der Menschen gelangt kein Einzelner zum Glauben in seiner höchsten Potenz. Niemand kann daher in diesem oder dem zukünftigen Leben Christus so lieben, daß er selber Gottmensch würde. Nur in der Vereinigung der vielen in ihm zu einem Körper mit Bewahrung ihrer Besonderheit, in der Kirche, wird die Wahrheit des Geistes Christi so sehr die Wahrheit unseres Geistes, daß nur ein Christus in allen ist. Je mehr Einheit in der Kirche, desto größer und stärker ist sie. Nach oben koinzidiert sie mit der hypostatischen Einigung der Naturen in Christus und da diese die größte ist, mit der absoluten Einigung: Gott. So ist die kirchliche Einheit

durch Jesus in die göttliche Einigung, von der sie den Anfang hat, aufgenommen worden.

Die Schrift De coniecturis schließt sich als Ergänzung dem zweiten Buch der docta ignorantia an, indem sie die Betrachtung auf die endlichen Dinge im Universum, insbesondere auf den Menschen, ausdehnt. Als grundlegende Voraussetzung dient hier wie dort das Prinzip, daß, was Gott, dem Absoluten, als Ursache der Welt zukomme, müsse, wenn auch in eingeschränkter Weise, ebenfalls der Welt und den Dingen in ihr als der Wirkung zukommen; und die Aufgabe ist, dabei das Anderssein des Absoluten in den einzelnen Stufen zu verfolgen. So ist der menschliche Geist das erhabene Ebenbild Gottes und trägt die Züge seines Vorbildes. Gleich ihm nimmt er daher an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur möglichst Anteil. Gleichwie Gott die reale Welt hervorgebracht hat, so bringt der menschliche Geist eine ideale, gedankliche Welt in Ähnlichkeit der wirklichen Dinge hervor. Wie die göttliche Einheit die Wesenheit aller Dinge ist, so ist auch die Einheit des menschlichen Geistes die Wesenheit seiner Annahmen. Wie Gott alles um seiner selbst willen wirkt, so hat auch der schöpferische Geist des Menschen nur den Zweck, innerhalb der von ihm entwickelten begrifflichen Welt sich selbst zu befruchten, immer reicher und vollkommener zu werden. Und wie Gott der dreieinige Grund der realen Welt, so ist der menschliche Geist als unterscheidendes, verhältnisbestimmendes und verbindendes Prinzip der dreieinige Grund der von ihm erzeugten begrifflichen Welt. Aus dieser Beschlossenheit des Geistes in sich selbst ergibt sich noch tiefer als zuvor, daß die absolute Wahrheit in ihrem Ansichsein durch sein Erkennen, das nur Selbstentfaltung ist, nicht erreicht wird. Jedes Wesen ist nur in seinem eigenen Sein, in seinem Ansich, in jedem anders. Jedes Erkennbare wird nur in seiner eigenen Idee, durch deren Sein es ist, in seinem Ansich erkannt, in allem andern aber anders. So erfaßt das menschliche Erkennen das Ansichwahre auch nur in einem Anderssein, nämlich in dem Sein des menschlichen Geistes. Jede menschliche positive Behauptung über das Wahre ist daher eine bloße Annahme, aber doch eine Annahme, welche insofern eine Annäherung an die Wahrheit darstellt, als sie dieselbe, freilich in einer Andersheit, erfaßt. Daher gibt es mehr oder minder wahre Mutmaßungen, und ihre Gesamtheit kann als stetige und beständige Annäherung an die reine Wahrheit angesehen werden. Genauer entfaltet sich das menschliche Erkennen in drei Stufen: als Sinn und Einbildungskraft, Verstand (ratio), dessen Prinzip das Vermeiden des Zusammentreffens widersprechender Begriffe ist, und Vernunft (intellectus), die das Zusammentreffen der Gegensätze zu erfassen vermag. Diese Stufen fordern und bedingen sich gegenseitig, nur in ihrem Wechselbezug vollzieht sich das konkrete Erkennen. Die Erkenntnis durchläuft in ihnen einen Kreisprozeß. Die Sinnenerkenntnis ist verworren ohne die hinzukommende Unterscheidung des Verstandes; sie bejaht nur, während der Verstand bejaht und verneint. Und eben durch die Sinne wird der schlafende Verstand angeregt. Dieser hat es mit den Universalien zu tun, die real nur in den einzelnen Dingen existieren; seine höchste Schöpfung sind die Zahlen. Für die Mathematik gilt daher das Prinzip des Verstandes, die Unvereinbarkeit der Gegensätze. Aber eben dadurch wird die Vernunft veranlaßt, sie zu höherer Einheit aufzuheben; während der Sinn bejaht, der Verstand bejaht und verneint, ist es die Vernunft, die verneint. Die Einheit der Vernunft steigt in das Anderssein des Verstandes, die Einheit des Verstandes in das Anderssein des Sinnes herab. Die Vernunft will aber nicht Sinn werden, sondern vollkommene Vernunft im wirklichen Erkennen, was sie nur durch Herabsteigen schließlich bis zum Sinn vermag, da sie allein auf diesem Wege aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über-

gehen kann. Dieses Herabsteigen der Vernunft in die sinnlichen Gattungen und Arten ist aber anderseits wiederum ein Heraufsteigen derselben, frei von den konkreten Bedingungen, zur reineren Einheit. Je tiefer die Vernunft sich daher in sie versenkt, desto mehr werden jene Gattungen und Arten von ihrem Licht absorbiert, so daß zuletzt das Anderssein, aufgelöst in die Vernunfteinheit, seine Ruhe findet. Wendet man sich von diesem Standpunkt aus der Erkenntnis des außerhalb des Geistes Seienden zu, so ergibt sich zunächst, daß Gott oder die absolute Einheit, das Sein schlechthin, das Gewisseste ist, weil jeder Zweifel daran oder jede Frage darüber dieses Sein bereits voraussetzt. Aber keine besondere Bejahung oder besondere Verneinung erreicht das Wesen Gottes, der wahrste Begriff von ihm ist vielmehr derjenige, welcher beide Gegensätze disjunktiv zugleich und kopulativ verwirft. So berichtigt die Vernunft die Aussagen des Verstandes, der, weil nur sich in Gegensätzen bewegend und an das Prinzip des Widerspruches gebunden, entweder bejaht oder verneint, indem sie wie in der Schrift De docta ignorantia geschehen, Gott als die Einheit der Gegensätze, als das Prinzip, welches die Gegensätze enthält und entfaltet, erkennt. Aber hierin spricht sich doch nur das Sein der Vernunft selber aus, die ein Anderssein als Gott ist. Und wie jede Wahrheit in dem besonderen Sein einer bestimmten Erkenntnisstufe durch ihr Anderssein auf einer höheren durch diese berichtigt wird, der Sinn durch den Verstand, der Verstand durch die Vernunft, so ist auch die Vernunft vom göttlichen Standpunkt aus zu berichtigen; sie muß daher zugestehen, daß auch ihre Bestimmung unzureichend ist und Gott an sich über jede Zusammenfassung und Entfaltung hinaus liegt. Die konjekturale Erkenntnis der Dinge wird sodann durch Heranziehung einiger weiterer Symbole fortgeführt. Das wichtigste von ihnen, die Grundlage für die Gewinnung zahlreicher Annahmen, ist das Bild von zwei derart ineinander geschobener Pyramiden, daß die Spitze der einen die Grundfläche der andern in der Mitte senkrecht trifft. Die eine, die Pyramide des Lichts, repräsentiert Gott, die absolute Einheit, die andere, die Pyramide der Finsternis, gewissermaßen das Nichts. Durch dieses Musterbild wird veranschaulicht, daß alles in der Welt in graduell verschiedenen Gegensätzen ist, nach dem Übergewicht des einen über den andern nimmt der eine von der Natur des andern mehr oder weniger in sich auf. Wesentlich ist aber hierbei zu beachten, daß jedes Fortschreiten der Einheit in das Anderssein zugleich bedeutet, daß das Anderssein in die Einheit zurückschreitet. Den Hauptpunkt und Abschluß der nach diesem Symbol fortschreitenden Betrachtung bilden die Ausführungen über den Menschen und seine Stellung im Weltganzen. Weil der Mensch alles durch Sinn oder Verstand oder Vernunft erreichen zu können vermeint, fühlt er sich zur Erkenntnis von allem berufen. Der Mensch ist Gott, jedoch nicht absolut, weil er Mensch ist. Er ist also ein menschlicher Gott. Der Mensch ist auch eine Welt, aber nicht das konkrete Universum, da er ja Mensch ist. Er ist also ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt. Die Sphäre des Menschheitlichen umfaßt Gott und die Welt in der Potenz des Menschlichen. Aber was immer die Menschheit in der Einheit ihres Wissens hervorbringt, entfaltet und entwickelt sie innerhalb ihrer Sphäre aus sich, aus ihrem Zentrum als der Potenz. Daher kommt die Menschheit in ihrem Schaffen nicht aus sich heraus. Sie bringt nichts Neues hervor, sondern was sie schafft, ist schon in ihr vorher gewesen. Das Ziel der Entwicklung ist die Einheit. Doch da alle Wesen in der Welt individuell und voneinander verschieden sind, stellt sich auch die Einheit der Wahrheit und die Einheit der Religion nur in eigentümlich besonderen Formen, in dem Anderssein der einzelnen Menschen dar. —

Die Wissenschaft des Nichtwissens, wie sie in den beiden grundlegenden Werken

De docta ignorantia und De coniecturis entwickelt ist, stellt ein in sich geschlossenes philosophisches System dar, das geschichtlich sich an die neuplatonische Tradition, an Dionysius, Eriugena, Eckhart anschließt, indem es sie in der Weise fortbildet, durch welche sie in das moderne Denken bei Bruno und durch ihn bei den Späteren fortgeführt wurde. Es ist nun eine bei den neueren Historikern vielfach behandelte und ganz verschieden beantwortete (übrigens bei fast allen neuplatonisch orientierten Denkern wiederkehrende) Frage, ob die Lehre des Nicolaus als Pantheismus (Gloßner) oder Theismus (Übinger) oder als ein mehr oder minder ausgeglichenes Ringen zwischen Theismus und Pantheismus (Stöckl, Falckenberg) aufzufassen ist. Zweifellos ist, daß Nicolaus selbst den Vorwurf des Pantheismus, der ihm bereits von einem Zeitgenossen, Johannes Wenck, Professor in Heidelberg, in einer eigenen Schrift De ignota Litteratura (wieder aufgefunden und herausgegeben von E. Vansteenberghe, s. Lit.) gemacht wurde, mit Heftigkeit in seiner Gegenschrift Apologia doctae ignorantiae zurückgewiesen hat. Aber ebenso zweifellos ist, daß nicht nur zahlreiche von ihm gebrauchte Wendungen (die Schöpfung ein geschaffener Gott, der Mensch ein menschlicher Gott usw.), sondern auch die Konsequenzen, die sich aus seinen Prinzipien unmittelbar ergeben, eine Deutung im Sinn des Pantheismus nahelegen. Wenn Gott nichts gegenüber steht, erscheint die doch behauptete Verselbständigung des Gegengliedes, der Welt, als eine Inkonsequenz. Wenn Gott die Einheit aller Gegensätze ist, müßte er auch die Einheit von Ursache und Wirkung, von Schöpfer und Geschöpf sein. Anderseits gilt doch von der Welt selbst, daß auch sie eine Einheit von Gegensätzen ist, so daß auch sie streng genommen als ein wahrhaft Unendliches gleich Gott und nicht nur als ein negativ Unendliches angesehen werden müßte. Und endlich ist die Deduktion, daß die Einigung von Gott und Welt nur in der Menschenart und dort nur in einer einzigen Persönlichkeit statthaben könne, nicht zwingend; die Welt als Ganzes scheint vielmehr folgerichtiger den Bedingungen der Einigung mit Gott zu genügen. Gleichwohl steht fest, daß Nicolaus diese Konsequenzen nicht gezogen, vielmehr an der Transzendenz Gottes festgehalten hat. Schon in der Schrift De coniecturis hebt er hervor, daß der Begriff Gottes als der Einheit der Gegensätze nur für den Standpunkt menschlicher Vernunftbetrachtung gelte, Gott selbst aber darüber noch hinausliege. Auch würde andernfalls der ganzen Konstruktion der docta ignorantia, die in dem Nachweis gipfelt, daß Christus der einzige Mittler zwischen Gott und Welt ist, das Rückgrat gebrochen werden. Und die Wendungen, welche die Göttlichkeit des kreatürlichen Seins hervorheben, sind als solche zunächst nur Ausdruck der sieghaft bei Nicolaus sich ankündigenden Weltansicht, welche von dem lebendigen Gefühl der Natur als Kosmos, ihrer Schönheit und Ordnung, der Fülle des Reichtums des Individuellen und des Wertes jedes Individuellen in ihr getragen ist. Die freudige Bejahung der Diesseitigkeit, deren Mannigfaltigkeit und Beschränkung kein Mangel, sondern der Grund ihrer Harmonie ist, die Anerkennung ihres unendlichen Gehaltes, das Bewußtsein von der Würde des Menschen, der Glaube an seine fortschreitende Vervollkommnung: alle diese Züge kennzeichnen zwar eine neue Natur- und Geschichtsauffassung, wie sie im Zeitalter der Renaissance allenthalben hervortritt, aber an sich reichen sie nicht hin, um die Weltansicht des Nicolaus als pantheistisch zu behaupten. Vielmehr ist gerade dies sein Ziel, das Verhältnis der so verstandenen und gewerteten Natur zu dem transzendenten Gott neu zu bestimmen und zu formulieren. Er strebt offensichtlich einer Auffassung zu, die am besten mit dem Ausdruck Krauses als Panentheismus bezeichnet wird und die zahlreiche geschichtliche Ausprägungen gefunden hat. Die Gestalt freilich, in der sie in der „Wissenschaft der Nichtwissen-

schaft" erscheint, ist in systematischer Hinsicht nicht gelungen. Für die von Nicolaus gewollte Synthese von christlicher Gotteslehre und der neuen Naturlehre unter Festhaltung ihrer Unterschiede reichen seine Definitionen und Symbole nicht aus. Es bleibt tatsächlich bei einem begrifflich nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen Gott und Welt, so daß gerade das, was deren Wert ausmacht, ihr unendlicher Gehalt und die individuelle Mannigfaltigkeit, nicht aus dem höchsten Prinzip gesichert und begriffen werden kann, während zugleich die methodische Grundlegung, nach ihren formalen Konsequenzen entwickelt, material sehr viel mehr besagen würde, als was Nicolaus zuzugeben bereit war. Daher schritt er in seiner späteren Periode über die Fassung seiner philosophischen Erstlingswerke hinaus, indem die beiden in ihnen gebundenen Elemente, die negative Theologie und die Welterkenntnis, sich mehr und mehr trennten. Dies geschah indessen noch nicht in dem nächsten größeren Werk, das er nach einer Reihe kleinerer Abhandlungen verfaßte, den beiden Dialogen über die Weisheit, dem Dialog über den Geist und dem über Experimente in der Statik, die im Druck unter dem gemeinsamen Namen De idiota (1450) vereinigt wurden, und das man vielfach als den Versuch einer neuen Grundlegung betrachtet. Denn trotz mannigfacher Ergänzungen und Fortbildungen, die dieses Werk bringt, ist es doch seinem gedanklichen Aufbau nach eine Wiederholung und Ausführung des bereits in der ersten Grundlegung entworfenen Grundrisses, insofern die beiden Dialoge De sapientia der Schrift De docta ignorantia und der Dialog De mente der Schrift De coniecturis entsprechen. In ihm wird noch der Begriff Gottes wie in der docta ignorantia als das absolut Größte definiert und wiederum durch das Bild der unendlichen Linie, welche in allen möglichen Figuren alles in allem ist, erläutert, wie es zu verstehen sei, daß es ein einziges absolutes Urbild für eine so große Mannigfaltigkeit von allerhand Dingen gibt. Aber bald darauf wird die von Freunden besonders betonte Schwierigkeit, in Gott die Einheit der Gegensätze zu schauen, zum Anlaß, die schon in der Schrift De coniecturis angedeutete Möglichkeit, Gott noch über die Einheit der Gegensätze hinauszurücken, weiter durchzudenken. Am entschiedensten wird diese Möglichkeit dann in der Schrift De visione dei (1453) durchgeführt. Die Gottesschau muß, so heißt es da, über die Mauer der Koinzidenz der Gegensätze sich erheben. Diese Mauer der Gegensätze, des Enthaltens und des Entfaltens, des Alles und des Nichts, des Erschaffens und des Erschaffenwerdens, umgrenzt das Paradies, innerhalb dessen Gott existiert. Kein Name, kein Gleichnis, kein Verstandes-, aber auch kein Vernunftbegriff vermag ihn zu begreifen. Er ist nur zu erschauen als die absolute Unendlichkeit, und wer sich ihm nahen will, muß ins Dunkle sich stellen, wenn er ihn sehen will (c. 9—13). Mit dieser Erhebung über die Mauer der Gegensätze wird erst vollständig die Abkehr von allen endlichen Bedingungen, die das Unendliche niemals einzugrenzen vermögen, vollzogen. Damit wird aber freilich zugleich auch jede Möglichkeit, von Gott aus die endliche Welt zu begreifen, aufgehoben. Aus der mystischen Nacht fällt rückwärts kein Licht zur Erhellung der Dinge. Eben darum kann aber die zur mystischen Theologie gesteigerte negative Theologie bei diesem Ergebnis wiederum nicht stehenbleiben. In der Tat bemüht sich Nicolaus verschiedentlich, nun doch einen Namen und eine Formel für das absolut Unendliche zu finden, welche sein Wesen so ausdrückt, daß sein Zusammenhang mit der Welt wiederhergestellt wird, und doch die Schwierigkeiten, die in der anfänglich hierfür aufgestellten, nunmehr als unzulänglich erkannten Formel der Koinzidenz der Gegensätze liegen, vermeidet. Diese neue Bezeichnung findet die Schrift De non aliud (1462) in dem Namen des Non aliud (Nicht-was-anderes). Zwar ist auch dieser Ausdruck nicht ein präziser Name für Gott, aber er kommt ihm, so meint

Nicolaus, doch so nahe wie sonst kein anderer. Er drückt aus, daß Gott nicht dieses oder jenes andere und daher durch kein anderes zu erkennen und zu bestimmen ist. Er drückt aber zugleich aus, daß er das ist, was alles andere bestimmt; denn denkt man sich das hinweg, was das Non aliud ausmacht, so bleibt das andere nicht bestehen. Also geht das Non aliud dem anderen vorher und definiert es. In jener Hinsicht erlaubt es die wichtigsten Sätze der Gotteslehre abzuleiten, in dieser Hinsicht soll es, so glaubt der Autor, zur Welt und zur Erkenntnis ihres Wesens führen. So kennzeichnet diese Formel Gott in seiner Entrücktheit über alle Gegensätze hinaus und seine Geschiedenheit von der Welt, enthält aber zugleich die Immanenz des absoluten Seins in der Welt.

Diese Fortbildung der negativen Theologie wird nun aber von einer ganz anderen gedanklichen Entwicklung gekreuzt, die in den späteren Schriften des Nicolaus mehr und mehr sich geltend macht. Wenn es die Aufgabe der docta ignorantia war, von Gott aus die Welt, seine Schöpfung, zu erkennen, so gewährt die dabei leitende Idee, daß die Schöpfung die größte Ähnlichkeit mit ihrem Schöpfer aufweise, die Möglichkeit, den Gang der systematischen Betrachtung umzukehren und von der Wirkung aus auf die sie hervorbringende Ursache zu schließen, die Welterkenntnis nicht mehr auf die Gotteserkenntnis, sondern die Gotteserkenntnis auf die Welterkenntnis zu gründen. Diese Wendung entwickelt schon programmatisch das erste der Laiengespräche de sapientia. Im Anschluß an das Bibelwort: die Weisheit ruft auf den Straßen und ihr Rufen sagt uns, daß sie in den Höhen wohnt, führt der Laie aus, daß nicht durch die Bücher der Weisen, sondern durch das Buch, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat, das Wissen um Gott zu erlangen sei. Blickt man auf den Markt und sieht dort die Kaufleute zählen, wägen und messen, und achtet man darauf, daß diese Tätigkeiten des Verstandes, jede auf ihrem Gebiet, die Eins als das schlechthin einfache Prinzip, das ihnen vorangeht und durch das sie erst möglich sind, voraussetzen, so hat man darin eine Analogie, durch die man das Unfaßbare erfassen kann, ohne es selbst zu erfassen. Aber zunächst wird dieser Weg nur angedeutet, nicht weiter verfolgt. Selber beschritten hat ihn Nicolaus erst später. Einen ersten Versuch dieser Art stellt der Dialog De possest (1460) dar. Hier wird sogleich an die Spitze der Satz gestellt, daß die zeitlichen Dinge Abbilder des Ewigen sind, daß also, wenn das Erschaffene erkannt wird, so auch das Unsichtbare an Gott erkannt wird (Arbitor quod multa, valde etiam altissima et mihi abscondita, sed, quod nunc coniicio, haec docere nos voluit, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus, quae in creatura videmus). Jedes Existierende kann sein, was es wirklich ist. Das gilt auch für die absolute Wirklichkeit, durch welche die existierenden Dinge erst wirklich sind. Auch die absolute Wirklichkeit kann sein. Aber das absolute Seinkönnen kann nicht vor der Wirklichkeit sein, sie geht daher dieser nicht voran. Gleich ewig ist daher das absolute Seinkönnen, die absolute Wirklichkeit und die Verbindung beider; und da es nicht mehrere Ewigkeiten geben kann, so sind sie die einzige Ewigkeit oder Gott selbst. Daher wird Gott am besten mit einem Wort benannt, daß diese ewige Einigung ausdrückt, nämlich mit dem Worte Possest. An dieses Possest knüpft in den weiteren Schriften die Spekulation an. In De venatione sapientiae (1463) wird es als das Wirkenkönnen (posse facere) bezeichnet, daß die schöpferische Ursache alles Werdenkönnens (posse fieri) und des Gewordenkönnens (posse factum) ist. In dem Gespräch De apice theoriae (1463) ersetzt Nicolaus aber das Possest durch Posse schlechthin. Ohne das Können kann nichts sein. Selbst der Zweifel, ob es sein kann, setzt das Können bereits voraus. Das Können ist daher das Wesen und die Hypostase von allem. Der mißverständliche und überflüssige

Begriff des Werdenkönnens wird fallen gelassen, indem nunmehr die Dinge als Erscheinungen des Könnens bezeichnet werden. So erblickt der Geist in allem, was ist, lebt und erkennt, nichts anderes als das Können selbst, dessen Erscheinungen das Seinkönnen, Lebenkönnen, Erkennenkönnen bilden. Am deutlichsten manifestiert sich das Können in dem Sehenkönnen des Geistes, wodurch er am vorzüglichsten befähigt ist, dem Können selbst sich anzunähern. Aber jedes Können mit einem Zusatz bleibt, wie weit es sich auch dem einfachen und absoluten Können annähert, ein Abbild desselben. In diesen Abbildern jedoch erblicken wir die Wahrheit. Denn wie das Können des aristotelischen Geistes sich in seinen Büchern manifestiert, so manifestiert sich das absolute Können in allen Dingen. Damit ist der Weg gesichert, der Gott besser als je die negative Theologie zu erkennen gestattet. So faßt Nicolaus den Gang seiner Entwicklung im Beginn dieses Gespräches selber zusammen: Quidditas quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur: si esset penitus ignota, quomodo quaeretur, quando etiam reperta maneret incognita? Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus (licet a remotis) videri. Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasim seu substantiam posse esse. — Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius, nec prius, nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest esse nec vivere nec intelligere quam possest aut aliud quodcunque vocabulum. Sive enim nominari potest, utique posse ipsum quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit, nec clarius, verius, aut facilius nomen dabile credo. . . . . Veritas, quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando, ipsam in obscuro melius repiri, magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello de idiota legisti, valde certe se undique facilem repertu ostendit. Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui nesciat sine magistro nihil esse quin possit esse et quod sine posse nihil quicquam posse sive esse sive habere, facere aut pati. . . . Si aliquid potest esse notum, utique ipso posse nihil notius, si aliquid facile esse potest, utique ipso posse nihil facilius, si aliquid certum esse potest: posse ipso nihil certius sic nec prius nec fortius nec solidius nec substantialius nec gloriosius et ita de cunctis. Carens autem ipso posse, nec potest esse nec bonum nec aliud quodcunque esse potest.

Indessen, so bedeutsam der Wechsel des metaphysischen Ausgangspunktes ist, so bleibt doch der Gehalt und das Ergebnis der neuen Grundlegung im Kern davon unberührt. Es sind im wesentlichen nur neue Namen und Formeln für das Absolute, ohne daß die Spekulation es vermag, die geforderte Verbindung von Welterkenntnis und Gotteserkenntnis systematisch durchzuführen. Dies ist zu einem erheblichen Teil auch durch die eigentümliche Stellung der Welterkenntnis in dem System des Nicolaus bedingt. Nach den Grundsätzen der docta ignorantia war eine Erkenntnis der Dinge nur in der Form unsicherer, mehr oder minder wahrscheinlicher Annahmen (coniectura) möglich. Sowohl das von Nicolaus so entschieden vertretene principium indiscernibilium sowie das monadologische Prinzip hoben jede präzise Erkenntnis der Dinge außerhalb des erkennenden Geistes auf, denn aus jenem folgt, daß es in der Welt nichts Gleiches und daher auch keine festen Maßstäbe, von denen

aber alle exakte Forschung abhängt, gibt, aus diesem, daß alles Erkennen auf den Umkreis des eigenen Geistes beschränkt ist, da dieses nur die Entfaltung und Vervollkommnung seines spezifischen Seins darstellt. Ausdrücklich hatte Nicolaus diese skeptischen Konsequenzen gezogen. Freilich wurden diese einigermaßen dadurch paralysiert, daß Nicolaus einerseits nach dem Satz, daß alles in allem ist, den Menschen, sofern er zugleich Körper und Geist ist, als einen Mikrokosmos bezeichnete, in welchem in menschlicher Weise das ganze Universum enthalten ist, und anderseits den Menschen als das nächste Ebenbild der Gottheit auffaßte, so daß die von ihm hervorgebrachte begriffliche Welt der aus dem Denken Gottes hervorgegangenen realen Welt ebenfalls ähnlich ist. Aber dieser Ausgleich und diese Vermittlung vollzogen sich doch auf dem Grunde einer Metaphysik, die folgerecht nur bis zu der Zeichenlehre des Nominalismus (zu der sich Nicolaus auch, von gelegentlichen Erinnerungen an die neuplatonische Ideenlehre abgesehen, bekannte) führte, ohne eben darum durch eine in diesem Sinne beschränkte Welterkenntnis selber bereichert und vertieft werden zu können. Nun ist bemerkenswert, daß sich auch hier bei Nicolaus eine bedeutsame Wandlung anbahnte. Mochte die monadologische Erkenntnislehre noch so skeptisch hinsichtlich des Ertrages, den sie der objektiven Welterkenntnis allein zugestehen konnte, sein, so lag von dem Satz, daß Erkenntnis nur Selbstentfaltung ist, der Schritt sehr nahe, in der Besinnung auf den Prozeß der Erkenntniserzeugung selber ein Wissen um das eigene Selbst zu erblicken, dessen Wert um so höher zu veranschlagen ist, als das Selbst ja auch einen Teil der Welt, genauer den Teil darstellt, der dem göttlichen Vorbild am ähnlichsten ist. In der Richtung einer solchen Auffassung bewegt sich die beträchtlich erweiterte Darstellung des Geistes und seines Erkennens in dem wichtigen Laiengespräch De mente (1450). Indem Nicolaus hier eingehender als zuvor die schöpferischen Funktionen des Erkennens untersuchte, trat sodann immer entschiedener die Mathematik als die zentrale Leistung des Erkennens, welche erst die Sinneswahrnehmung zur Bestimmtheit erhebt, und sie dadurch aus einer similitudo zu einer assimilatio der Dinge in der Nachbildung ihres ideellen Gehaltes gestaltet, hervor. Schon in der docta ignorantia (I, 11) hatte er die eigentümliche Festigkeit und Gewißheit, welche den Sätzen der Mathematik im Unterschied zu allen Aussagen über ein Wirkliches eigen ist, betont. Jetzt wird es diese Gewißheit, welche mehr und mehr zum Rückhalt des gesamten Erkennens wird und dadurch die Erkenntnis des Unendlichen, welche dem endlichen Geist versagt ist, zu einer unendlichen Erkenntnis des Endlichen umgestaltet. Ja, die Mathematik selber führte Nicolaus dazu, die scharfen Unterschiede, die er anfänglich zwischen Verstand und Vernunft errichtet hatte, in entscheidenden Punkten zu überbrücken. Denn wenn anfänglich die Mathematik als Schöpfung des Verstandes ganz im Sinn des Euklid auf die Betrachtung endlicher Gebilde eingeschränkt und dem Satz des Widerspruches unterworfen war, so gaben die Bemühungen um die Quadratur des Kreises Nicolaus Veranlassung, den Grenzübergang zum Unendlichen, der zunächst nur zur symbolischen Erläuterung der Unendlichkeit Gottes eingeführt war, für die Bewältigung geometrischer Probleme zu versuchen. Indem er hierbei, in Vorahnung des Infinitesimalkalküls, besonders die grundlegende Bedeutung des Unendlichkleinen als des Erzeugungsmittels der endlichen Gebilde hervorhob, wurde die Vernunft, bisher ein Organ der mystischen Theologie, zum Erkenntnismittel der Mathematik und damit alles Endlichen. Damit waren Ansätze zu einer Überwindung des Skeptizismus der docta ignorantia von innen heraus gefunden, welche zu einer Neugestaltung der Metaphysik im Sinne des Programmes, das der alternde Denker an seinem Lebensabend entwarf,

führen mochten. Indessen verfolgte Nicolaus diese Ansätze nicht weiter. Die Aufgaben, die hier entstanden, nahm er nicht selber mehr in Angriff. Zu einer abschließenden Darstellung seiner Weltansicht, in welcher alle Motive seines reichhaltigen Denkens zu der Einheit verbunden sind, wie er sie immer erstrebte, gelangte er nicht. Verglichen mit dem geschlossenen System der Philosophie, das er in seinen Jugendwerken niedergelegt hatte, gewähren die späteren Arbeiten den Eindruck einer rastlosen, aber nach divergierenden Richtungen fortschreitenden Entwicklung. Indessen eben darin prägt sich die Eigentümlichkeit seiner geschichtlichen Stellung aus. Seine anfänglichen Problemstellungen bewegen sich noch ganz innerhalb des mittelalterlichen Gedankenkreises. Aber Schritt für Schritt überwindet er dessen Grenzen und eröffnete den Ausblick auf Möglichkeiten, welche erst eine spätere Zeit ausschöpfen und verwirklichen konnte. Daher verdient, wenn irgend jemand, Nicolaus von Cusa an die Spitze der neueren Philosophie gestellt zu werden.

§ 11. Das deutsche, vornehmlich von den Universitäten getragene Bildungsleben erfuhr durch den Humanismus einerseits, die Reformation anderseits eine tiefgehende Erschütterung und Umgestaltung. Von diesen beiden Bewegungen besaß der Humanismus von vornherein ein Verhältnis zur Philosophie. Es ist vor allem die neuplatonisierende Weltauffassung der platonischen Akademie zu Florenz, die die Führer des Humanismus beeinflußt hat und den Hintergrund ihrer Lebensauffassung bildet. Indem aber der Humanismus über die Alpen zog, änderte er zugleich seinen Charakter; er erhielt auf deutschem Boden eine sittliche Größe, indem er durch den methodischen Rückgang auf die Urschriften des Christentums eine Renaissance desselben herbeiführen und im Sinne einer allgemein-menschlichen, durch Verschmelzung mit dem philosophischen Erbe des Altertums vertieften Bildungsreligion das mittelalterliche Kirchen- und Kultursystem reformieren wollte. Ihr vielgefeiertes Haupt war Erasmus (1467—1536), zeitweilig im Reiche des Geistes eine europäische Großmacht. Dagegen stand die von Luther (1483—1546) ausgehende religiöse Erneuerung zunächst im Gegensatz zu der Philosophie wie zu aller bloß weltlichen Bildung. Aber wie schon Luther selbst in der Entwicklung und Verteidigung seiner Glaubenslehre auf scholastische Gedankengänge zurückgriff, konnte die religiöse Bewegung die anfängliche Ablehnung der Philosophie nicht festhalten. Melanchthon (1497—1565) und Zwingli (1484—1531), beide ursprünglich vom Humanismus ausgegangen, unternahmen eine Synthese von Philosophie und evangelischem Glauben, von Vernunft und Offenbarung, von Humanismus und Reformation, von Altertum und Christentum, indem Melanchthon hierbei an einen stoisch modifizierten Aristotelismus, Zwingli an den Renaissanceplatonismus anknüpfte. Freilich gelang es ihnen nicht, eine widerspruchslose Verbindung zu erreichen. Melanchthon schuf wohl die Grundlage, auf der sich dann eine protestantische, stark scholastizierende Schulphilosophie entwickeln konnte, die

unter dem weiteren Einfluss der italienischen Aristoteliker und der Jesuiten zu einer vollständigen Renaissance von Aristoteles führte. Aber wie die so entstehende protestantische Metaphysik bei aller Bedeutung, die ihr für die Entwicklung der protestantischen Dogmatik und für das deutsche Geistesleben zukommt, infolge ihrer Bindung an Aristoteles weder der modernen Wissenschaft noch der neueren Entwicklung der Philosophie gerecht werden konnte, blieb das Problem einer Auseinandersetzung zwischen der evangelischen Religiosität und der Philosophie eine Aufgabe der Zukunft.

Ausgaben.

I. Agricola.

Die Werke des Agricola sind cura Alardi, Col. 1539, 2 Bde., erschienen. Außer seinen Erklärungen zu Boethius, De consolat. phil., den Übersetzungen griechischer Schriften ist besonders zu erwähnen die Schrift De inventione dialectica, Il. III, 1480, wieder gedruckt Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1552, 1557, 1570, im Auszug Colon. 1532. Lucubrationes Basil 1518. Bekannt ist noch ein Schreiben an Barbinianus: De formando studio.

II. Reuchlin.

Capnion sive de verbo mirifico libri III, Basel 1494, Tübingen 1514, Col. 1532, Lugd. 1552. De arte cabbalistica libr. III, Spirae 1494, Tüb. 1514, Hagenau 1517.

III. Erasmus.

Enchiridion militis christiani, Antwerpen 1502 u. ö. Encomium Moriae, Paris 1509, Straßburg 1512 u. ö.; eine neuere Ausgabe: *Μωρίας Εγκώμιον* sive stultitiae laus. Des. Erasmi Rot. declamatio. Cum commentariis Gerardi Listrii, ineditis Oswaldi Molitoris et figuris J. Holbenii. Basel 1780. Deutsch: Lob der Narrheit, von Sebast. Frank, o. Jahr und Ort, neue Ausgabe Leipzig 1884, von Becker, Basel 1780. Französ. Eloge de la folie par Geudeville, nouv. éd. Amsterdam 1728, 1751. De ratione studii et instituendi pueros commentarii, Par. 1512. Institutio principis christiani, Löwen 1516. De libero arbitrio *Διατρίβη* sive collatio, Basel 1524 (zahlreiche Nachdrucke; neue Ausgabe von J. v. Walker, Leipzig 1910, i. d. Quellenschriften zur Gesch. d. Protestantismus, Heft 8), deutsch von Cochlaeus und Emser, 1524. Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium M. Lutheri I, Basel 1526, deutsch von Emser 1526, II ib. 1527.

Gesamtausgabe, veranstaltet von Beatus Rhenanus, in 9 Foliobänden, Basel 1540—41; vermehrt ist die Ausgabe, welche Clericus besorgte, Leiden 1703—06, 10 Foliobände; aber auch letztere ist unkritisch und unvollständig. L. K. Enthoven, Briefe an D. Erasm., Straßburg 1906. Opus epistolarum D. Erasmi ed. Allan, Oxonii 1906 ff. Zur Bibliographie: Bibliotheca Erasmiana Gent, 1893 ff.

IV. Mutianus Rufus.

Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, gesammelt und bearbeitet v. Carl Krause, Ztschr. des Vereins f. hessische Gesch. u. Landeskunde, 9. Supplem., 1885, von K. Gilbert i. d. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, Bd. XVIII, 1890.

V. Luther.

De servo arbitrio, Wittenberg 1525 u. ö., bis Ende 1526 10 Auflagen (deutsch i. d. Braunschweiger Ausgabe, Ergänzungsband II, S. 203 ff.). C. Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1904, Quellenschr. z. Gesch. des Protestantismus, Heft 1.

Luthers Werke sind im ganzen siebenmal gedruckt worden: 1. zu Wittenberg, 19 voll. fol. 1539—58, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—58, 3. zu Altenburg, 10 voll. fol. 1661—64, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—40, 5. zu Halle (Walch-

sche Ausgabe), 24 voll. 4⁰, 1740—53, 6. zu Erlangen (bei Carl Heyder, später bei Heyder & Zimmer in Frankfurt a. M.), in drei Abteilungen: a) kleine deutsche Schriften, 67 Bde. 1826—57 (2. Aufl. 1862—1885), b) kleine lat. Schriften, 38 Bde. 1829—86, c) Briefwechsel und Nachträge 10 Bde., Calw und Stuttg. 1884—1903. 7. 1883 ff. in Weimar eine kritische Gesamtausgabe mit Unterstützung der preuß. Regierung, herausgegeben von H. Knaake. Eine Auswahl von Luthers Schriften (die lateinischen in deutscher Übersetzung): Luthers Werke für das christl. Haus von Buchwald, Kawerau, Köstlin, Schneider u. a., 8 Bde. nebst Ergänzungsbänden, Braunschweig, später Berlin 1889 ff.

G. Kawerau, Luthers Schriften nach der Reihenfolge der Jahre verzeichnet, mit Nachweis ihres Fundortes in den jetzt gebräuchlichen Ausgaben, Leipzig 1917, Schrift. d. Ver. f. Reformationsgesch. Nr. 129.

VI. Melanchthon.

Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, Wittenberg 1521 u. ö. Neue Bearbeitungen Wittenberg 1533, 1543, 1548. Die Loci communes in ihrer Urgestalt herausgegeben u. erläutert von Plitt, Erlangen 1864, 3. Aufl. von Kolde, Leipzig 1900. Deutsche Übertragung von Jonas, Wittenberg 1536 u. ö.

De rhetorica, Wittenberg 1519; neue Bearbeitung: Elementorum rhetorices libri duo, Wittenberg 1531.

Compendiaria dialectices ratio, Wittenb. 1520, Hag. 1521. Dialectices libri quatuor, Wittenberg 1528 u. ö. Erotemata dialectices, continentes fere integram artem, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint, Wittenberg 1541 u. ö. A. Rhode, Aus einem Kollegienhefte über Melanchthons Dialektik, Wittenb. 1888.

Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri V Ethicorum (Aristotelis), Wittenberg 1529, 1530. Philosophiae moralis epitome sive Ethice, duobus libris seu partibus distincta, Wittenberg 1538, mit Commentarius in quintum librum ethicorum Aristotelis, Arg. 1539, vermehrte Ausgabe Argent. 1540. Quaestiones aliquot ethicae, Wittenb. 1552. Prolegomena in officia Ciceronis, ed. Peucer, Witt. 1567. Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik nach einer Abschrift aus dem Jahre 1532 gab H. Heineck heraus (Philos. Monatshefte, 29, 1893, S. 129—177, Sonderausg. Berlin 1893).

Commentarius de anima, Wittenb. 1540 u. ö., seit 1553 als Liber de anima.

Initia doctrinae physicae, dictata in academia Vuitebergensi, Wittenb. 1549 u. ö.

Opera in 5 Bdn., Basel 1541, Gesamtausgabe von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562—64, hrsg., von Bretschneider und Bindseil im: Corpus Reformatorum, Halle und Braunschw. 1834 ff. in 28 Bänden, woran sich Annales vitae et indices, 1870, schließen; Bd. XIII enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI stehen: auch in Bd. XI findet sich unter den Deklamationen und in Bd. XX unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische. Dazu Supplementa Melanchthonia, Werke Ph. M.s, die im Corp. Ref. vermißt werden, Leipzig 1910 ff. J. Haußleiter, Melanchthon-Kompendium, eine unbekannte Sammlung ethischer, politischer und philosophischer Lehrsätze Melanchthons in Luthers Werken, Greifswald 1902.

Ein Verzeichnis der Werke Melanchthons unter Angabe der Fundorte bei K. Hartfelder, Ph. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Monum. Germ. paed. Bd. VII, Berlin 1889).

VII. Zwingli.

Sermonis de providentia Anamnema, Zürich 1530. Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, Zürich 1523. Werke, erste unvollständige Ausgabe von R. Gualther, 4 Bde., Zürich 1549 und 1581, Gesamtausgabe von Schuler und Schultheß herausgegeb., Zürich 1828—42, von Egli und Finsler im Corpus Reformatorum Bd. 88 ff., Berlin 1904 ff. Auswahl (d. lat. Schriften in deutscher Übertr.) von R. Christoffel, in 10 Bdchen, Zürich 1843—46.

VIII. Taurellus.

Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit autoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sex-

centis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae, Hanoviae 1596. Gegen Caesalpin: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. De mundo, Ambergae 1603; Οὐρανολογία h. e. physicarum et metaph. discussionum de coelo lib. II. Adv. franc. Piccolomineum aliosque Peripateticos, Amb. 1603, 2. Aufl. v. M. Piccart 1611; De rerum aeternitate; Metaph. universalis partes quator, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604; De usiis per se subsistentibus, tractatus metaphysicus, ed. M. Piccart, 1611.

Unter den Humanisten des deutschen Kulturkreises trat Rudolf Agricola (Rolef Huysmann, geb. zu Baflo bei Groningen 1442, gest. 1485) als Kritiker der aristotelischen Lehren und Vertreter einer an Valla orientierten rhetorischen Logik hervor. Er studierte zu Löwen scholastische Philosophie, genoß aber später in Italien den Unterricht klassisch gebildeter Griechen, besonders des Theodorus Gaza, hielt sich die letzten Jahre seines Lebens in Heidelberg und Worms auf, eingeladen von seinem Gönner, dem kurpfälzischen Kanzler, Bischof Johann von Dalberg. Es kommt nach ihm darauf an, prudentia und eloquentia sich zu erwerben, d. h. über die Dinge treffend zu urteilen und sich gewandt auszudrücken. Nur durch Kenntnis der alten Schriftsteller ist dies Ziel zu erreichen: sie haben alles Wissenswerte in richtiger Form vorgetragen. Lebensweisheit lernt man, abgesehen von der geoffenbarten Schrift, aus Aristoteles, Cicero, Seneca. Auch für die Naturwissenschaften reichen die Griechen aus. Durch Benutzung der alten Schriftsteller kann man auf methodische Art zu eigenen Erfindungen gelangen, d. h. man muß erst sammeln und dann Wahrheiten analysieren, um Besitztümer des eigenen Geistes zu entdecken. Freilich in die wahren Unterschiede der Dinge und in ihr eigentliches Wesen außer unserem Geiste vermögen wir nicht einzudringen. Sein Werk De inventione dialectica gibt eine Darstellung der verschiedenen Arten, wie man einen Gegenstand untersuchen kann. Sie ist durchaus auf den rhetorischen Gebrauch gestellt. Sie ist nicht sowohl Hilfsmittel der Erkenntnis als vielmehr für die Aufgaben des redemächtigen Staatsmannes bestimmt. Das Ziel der Logik ist ihm: formare orationem. Im 1. Buch werden die Topen aufgezählt und besprochen. Die alte Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus suchte er dadurch zu schlichten, daß er das Allgemeine als das betrachtet, was das Denken als das Ähnliche in den Eigenschaften seiner Gegenstände erkennt. Si duas formas vel naturas ejusdem rationis viderimus in subjectis duobus esse, vocamus ea unum ratione. Id quod in utrisque est ejusdem rationis existens, universale dicimus, ut sit universale nihil aliud, quam essentialis quaedam in multis, ut ita dicam, similitudo. Das 2. Buch handelt de locorum usu (de oratione, de tractatu), das 3. Buch über movere, delectare, de collocatione. Melanchthon, der sich vielfach an Agricola anschloß, sagt über diese Schrift Nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris. Auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurteilt. Aber weder das Lob, das dem Philosophen, noch das, welches dem Humanisten Agricola freigebig gespendet wurde, entspricht der bleibenden Bedeutung seiner Leistungen. Von Agricola leitet sich indessen der Humanismus der Niederlande und teilweise Deutschlands her, den er in höherem Grade durch seine persönliche Wirkung als durch seine Schriften zu fördern wußte.

Die Bedeutung, welche dem deutschen Humanismus als einer philosophisch-religiösen Bewegung zukommt, beruht vor allem darauf, daß er die Gedankenwelt

der platonischen Akademie zu Florenz übernahm, indem er sie in selbständiger Weise fortentwickelte. Besonders deutlich tritt dieser Einfluß bei Johann Reuchlin (22. Febr. 1455 in Pforzheim geb., 1522 in Tübingen gest.) hervor. Von Beruf Jurist, war er doch im Herzen stets Philologe; ein gründlicher Gelehrter, wurde er ein bedeutender Lateiner, vorzüglicher Kenner der römischen Schriftsteller, Meister des Griechischen, Schöpfer der hebräischen Studien in Deutschland; er war es, der gegen den Fanatismus Kölnischer Dominikaner, welche die Verbrennung der außerkanonischen jüdischen Literatur beabsichtigten, diese rettete. Auch für die Geschichte hatte er Interesse und versuchte sich selbst in poetischen Arbeiten. Er war in Freiburg, Paris und Basel humanistisch gebildet, studierte in Orléans und Poitiers das römische Recht, besuchte Italien im Gefolge seines Gönners, des Grafen Eberhard im Barte, 1482, wo er den Hof Lorenzo Medicis in Florenz und das Rom Sixtus des Vierten kennenlernte, sodann wieder 1490, wo er die persönliche Bekanntschaft Picos von Mirandola machte und von ihm dauernde Anregungen empfing, und dann noch einmal 1498. 1496/8 in dem Heidelberger Kreis der Rheinischen Gesellschaft (Dalberg, Celtes, Trithemius), 1500 Richter des schwäbischen Bundes, 1520 Professor für hebräische und griechische Sprache in Ingolstadt und 1521 in Tübingen. Seine philosophische Lehre stellte er in zwei Werken: Capnion sive de verbo mirifico (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und De arte cabbalistica (Hagenau 1517, 1530) dar. Er ist scharfer Gegner der Scholastiker und des Aristoteles. Die Vernunft und die syllogistische Wissenschaft lehnt er, so weit sie über die natürlichen Dinge hinausgreifen will, schroff ab. Die Aufgabe der Philosophie: im diesseitigen Leben die Glückseligkeit, im jenseitigen Leben die Seligkeit zu gewinnen, kann auf dem Wege des scholastischen Verfahrens nicht gelöst werden. Freilich läßt sich von den Sinnendingen auch eine Art von Erkenntnis vermittels der Sinnesorgane, der Einbildungskraft, der Urteilskraft und der Vernunft entwickeln. Hier hat das diskursive Denken sein Recht. Aber streng ist eine solche Erkenntnis nicht, sie besitzt immer nur Wahrscheinlichkeit. Omnium rerum sub coeli domicilio commorantium non est humanitus, quam vere scientiam vocamus, sed opinio potius. Aber um die übersinnliche Welt zu erkennen, bedarf es des von Gott erleuchteten Geistes (mens). Cognitio supernaturalium creditorum a mente pendet, non a ratione. Die unmittelbare Anschauung des Göttlichen im Geist ist Glaube. Durch ihn vermögen wir allein die Weisheit der Uroffenbarungen in den erleuchteten Geistern des Altertums zu verstehen. Hier ist es in erster Linie die Geheimlehre der Kabbala, aus der die tiefsten Erkenntnisse zu gewinnen sind. Diese treffen mit der neupythagoreischen Lehre im wesentlichen zusammen, da Pythagoras aus der jüdischen Weisheit geschöpft habe. Das Ziel beider Lehren ist die Erhebung des Menschengeistes zu Gott, indem wir ihn schauen und durch ihn die himmlische Glückseligkeit gewinnen. Nam quid aliud intendit vel Cabalaeus ved Pythagoras, nisi animos hominum in deos referre, hoc est ad perfectam beatitudinam promovere? Gott ist nicht als Weltseele oder als bloße Ursache der Dinge, sondern im Sinne des Nicolaus von Cusa als das über allen Gegensätzen liegende Seiende, das zugleich Nichtseiendes ist, zu bestimmen, in dessen Erkenntnis die Widersprüche, in denen die Vernunft sich bewegt, zusammenfallen. In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilia. In mente datur coincidere contratia et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. Gott liegt sogar über der Einheit von allem als ihr Grund. Deus est supra omnem unitatem, et omnis unitatis sempiterna origo est. Et forte non dicitur unum, sicut non dicitur ens, quum est supra omne ens, a quo emanat, quidquid est. Um den Gehalt der alten

Geheimlehren zu erschließen, bedarf es der kabbalistischen Kunst, welche durch Umstellung der Buchstaben innerhalb eines Wortes, durch ihre Auseinanderlegung und auch ihre Vertauschung den Worten den tieferen Sinn erst abgewinnt. So ist das „wundertätige Wort", das das erste Werk behandelt, der unaussprechliche Gottesname Jhvh, dessen jeder Buchstabe einen besonderen Sinn hat, insofern er einen symbolischen Zahlenwert bezeichnet. Cabbalistae illam legis expositionem sequuntur, quae per quaedam symbola mentis elevationem ad superos et ad rem divinam quam maxime propellit. Indem der Name Jesu (Jhsvh) nur eine Vermehrung des Tetragrammaton durch einen bedeutungsvollen Buchstaben sei, ergibt sich insgesamt die christliche Lehre als der letzte Abschluß der philosophischen Sinndeutung. Diese kabbalistische Kunst wird in dem zweiten Werk durch selbständige Erörterung der geheimnisvollen Wege, auf denen die pythagoreisch-jüdische Weisheit zur Erkenntnis aufsteigt, der 50 Pforten der Erkenntnis, der 32 Pfade, die zur Wahrheit führen, und der 72 Engel, welche zwischen Gott und Menschheit vermitteln, ergänzt. Hier tritt die Vorstellung von einem verborgenen, auf dem Walten magischer Kräfte beruhenden Naturzusammenhang hervor. Es gibt drei Welten, die niedere sinnliche, von dem Metatron (dem intellectus agens) geformte und bewegte Welt, die intelligible Welt (das Reich der seienden Ideen und der höheren Intelligenzen, beherrscht von der Seele des Messias) und die göttliche Welt, Gott. Jede dieser Stufen wird von der nächsthöheren geleitet. Im Mittelpunkt des Ganzen steht der Mensch. Um seinetwillen ist die ganze Welt geschaffen. Es macht seine Würde aus, daß er, in dem das Sinnliche und das Übersinnliche zusammentreffen, sich dem Göttlichen zuzuwenden vermag. Seine Vervollkommnung beruht auf der Entscheidung seines Willens. Reuchlins Lehre wie sein Leben weisen einen tragischen Zug auf. Wie er, eine stille, gediegene Gelehrtennatur, die von den ausbrechenden Glaubenskämpfen geflissentlich sich fernhielt und den Frieden mit der Kirche wahrte, gerade wegen seiner Überzeugungstreue und Charakterfestigkeit in die schweren Händel der Welt verstrickt wurde, so verirrte sich dieser gründliche Gelehrte bei seinem Unternehmen, die religiös-metaphysische Natur- und Lebensansicht der Renaissance aus der in der geschichtlichen jüdischen, griechischen und christlichen Tradition enthaltenen Uroffenbarung zu entwickeln, eben durch seinen Überscharfsinn der philologischen Interpretation, die ihm Mittel und Werkzeug sein sollte, in die trüben Künste der Kabbalistik und der mystischen Zahlenspielerei.

Von ihnen hielt sich frei sein großer, ihm an Charakterstärke empfindlich nachstehender, an wissenschaftlichem Geist weit überlegener Mitstreiter Desiderius Erasmus (1467—1536), der „Voltaire des 16. Jahrhunderts" (Dilthey). Durch seine umfassende Schriftstellerei und durch eine Korrespondenz, die an Ausdehnung einzig in seiner Zeit ist, war er der einflußreichste Humanist Europas. Er erprobte und beherrschte alle Formen der Darstellung, Poesie, Prosa, Dialog, Lehrschrift, Abhandlung; Meister des lateinischen Stils, vorzüglichster Kenner der griechischen Sprache, ist er der bedeutendste Förderer der klassischen Studien. Er wirkte an der Ausgabe des Aristoteles mit. Durch seine Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus wurde er der Begründer der Patrologie. Ebenso hat er für die Textkritik des Neuen Testamentes bahnbrechend gewirkt. In seiner Schrift De ratione studii (1512) gab er das Programm des deutschen Humanismus und seiner Gymnasialpädagogik und schuf weiter eine Reihe von Hilfsmitteln zur Erlangung und Ausbildung der Eloquenz. Seine Lebensarbeit galt der Grundlegung einer allgemein-menschlichen Kultur der Bildung, die auf einer Renaissance des reinen Christentums und einer Renaissance der Lebensphilosophie der Alten, welche

beide nach ihrem letzten Sinn zusammenstimmen, zu errichten ist. Von diesem Stande punkt aus unterzog er in seinem satirischen „Lob der Narrheit" (1509), alle sein Vorbilder übertreffend, die Hauptschwächen der Zeit einer überlegenen Kritik Erasmus war ein künstlerisch gestimmter Geist und ein der stillen Gelehrtenarbeit hingegebener Philologe, aber doch eine geistige Großmacht seiner Zeit. Zwar war er zu beweglich und vielseitig und zu wenig Denker, um feste Prinzipien einer Weltansicht zu suchen oder sich auf solche festzulegen. Aber seine Stellung und der nachhaltige Einfluß, den er ausübte, beruhte doch auch darauf, daß den Hintergrund aller seiner Arbeiten eine metaphysisch-religiöse Lebensansicht bildete, die durch Vermittlung seines Lehrers Colet mit der platonischen Renaissance des Florentiner Kreises zusammenhing. Von seiner klösterlichen Erziehung her hegte er einen tiefen Haß gegen das verderbte Mönchswesen und die Entartungen der Kirche. Er vertrat mit Entschiedenheit das Bedürfnis einer allgemeinen Reformation und stand anfänglich der lutherischen Bewegung abwartend und nicht unfreundlich gegenüber. Doch den Bruch mit der Kirche, der er vielmehr sich stets zu akkomodieren bereit war, vollzog er nicht. Seine Versuche, zwischen den Parteien zu vermitteln, waren von dem Bewußtsein des universalen religiösen Theismus getragen, den der italienische Humanismus gekündet hatte, und von dem Glauben geleitet, daß die großen Gegensätze des geschichtlichen Lebens als bloß theoretische Streitfragen auf dem Wege der wissenschaftlichen Verständigung geschlichtet werden könnten. Die einfache göttliche Lehre, die er in der reinen Gestalt des Evangeliums zu erkennen glaubte, ist ihm mit der Philosophie der edelsten Griechen und Römer gleich; auch diese schrieben unter göttlicher Inspiration. Sie ist über die nationalen Besonderungen und die äußeren Kultweisen erhaben. Sie bildet die Grundlage der kommenden religiösen Toleranz. Sie erlaubt, ja fordert die Anwendung des kritischen Denkens auf alle Zeugnisse der Überlieferung, alle Autoritäten und jedes Dogma; sie setzt aber durch ihre Geheimnisse zugleich Grenzen des Verstandes. Seine daraus sich ergebende persönliche Haltung von Aufklärung, Ironie und skeptischer Reserve in bezug auf die letzten Dinge knüpfte Erasmus selbst an den Namen des Sokrates. Aber dieselbe war nur die Voraussetzung für sein Ideal freier Gestaltung und Erhöhung des Menschentums durch Studium der Alten, sittliche Autonomie und Entfaltung schöner Lebensformen. Über die Problematik des Daseins, das Erasmus in demselben Zwielicht wie Petrarca erblickt und schildert, erhebt sich der Mensch, seiner ewigen Bestimmung gewiß, indem er sich ein Reich des Geistes schafft, in das die Torheiten und der Lärm der Welt nicht eindringen. In ihm waltet der Mensch und sein Intellekt souverän; in ihm findet er seine Ruhe, sein Glück, seine Würde. Diese Lebensanschauung und Lebenswertung bildet die Unterlage für die Religiosität des Erasmus, die in deren verschiedenen Phasen sich erhielt. Von ihr ging er, von seinen Gönnern zur Stellungnahme zu Luther gedrängt, auch in dem Streit um die Willensfreiheit aus. Denn Luthers Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade, die den Kernsatz seiner reformatorischen Religiosität bildet, schien ihm die Selbstbestimmung des Menschen und damit den Sinn und die Möglichkeit seiner Kultur zu bedrohen. Seine Argumentation in seiner (von John Fischers Assertionis Lutheranae confutatio, 1523, abhängigen) Diatribe de libero arbitrio (1524)*) ist gemäß dem Schriftprinzip des Gegners an den biblischen Stellen, die über die Willensfreiheit handeln, deren Er-

*) Gegen Luthers Willenslehre traten auch auf: Joh. Fabri, Opus adversus nova quaedam dogmata M. Lutheri 1522; Cochlaeus, De libero arbitrio adversus locos communes 1525.

örterungen durch die Väter und den Ausführungen Luthers in seiner Assertio orientiert. Die Willensfreiheit definiert Erasmus folgendermaßen: Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quea perducunt ad aeternam salutatem, aut ab iis avertere. Er weist sodann nach, daß eine solche Freiheit die notwendige Bedingung ist, unter der allein die sittlich-christliche Lehre Geltung und Wirksamkeit hat. Die dawidersprechenden biblischen Stellen verlieren ihr Gewicht, wenn man berücksichtigt, daß in ihnen nur ein Moment des religiösen Vorganges hervorgehoben wird, das in Zusammenfassung der ganzen christlichen Vorstellungen seine Berichtigung und Ergänzung erhält. Die Frage, wie sich Willensfreiheit mit Gottes Allmacht vertrage, sucht er durch die Annahme zu lösen, daß der menschliche Wille und Gottes Wille als zusammenwirkende Kräfte zu denken sind; die Gnade ist die causa principalis, die menschliche Freiheit die causa secundaria — eine Lösung, die principiell über die vorreformatorischen Ansichten kaum hinausgeht, wenn sie auch den Anschluß an eine bestimmte scholastische Formulierung vermeidet. An diesem Punkt tritt ebenso die Neigung, extremen Entscheidungen durch vorsichtige Vermittlung auszuweichen, wie der Mangel an Kraft, in die Tiefe der Spekulation zu dringen, hervor. Erasmus vermochte zwar das Ideal freier Humanität zu leben und zu künden; aber er vermochte nicht, es zureichend philosophisch zu begründen und zu rechtfertigen. Es ist klar, daß er mit seiner akademischen Streitschrift auf Luthers Grundansicht von der Allwirksamkeit der Gnade nicht den geringsten Eindruck machen konnte, wie dessen kraftvolle Erwiderung De servo arbitrio sogleich bewies. Wohl aber fand sie bei Melanchthon eine nicht ungünstige Aufnahme, und man kann wohl sagen, daß sie wie die Duplik von Erasmus auf die Entwicklung von Melanchthons späterer Philosophie von erheblicher Wirkung gewesen ist. Diese Duplik (Hyperaspistes I und II) bricht denn auch endgültig mit Luther und entwickelt gegenüber seinem schroffen, voluntaristischen Dualismus den universalen, panentheisierenden Vernunftglauben und die Zuversicht einer allmählichen, nicht revolutionären Erhebung der sittlich - verantwortlichen Menschheit zur Vollendung.

Einen ähnlichen universalen Theismus vertrat auch Mutianus Rufus (geb. 1471, gest. als Kanonikus 1526 in Gotha). Er bildete den geistigen Mittelpunkt eines Erfurter Humanistenkreises, dem Urbanus, Eobanus Hessus, Crotus Rubianus u. a. angehörten. Ohne größere Bücher zu verfassen, war er durch sein persönlichstes Wirken von außerordentlichem Einfluß und ein Führer der Jugend. Aus seinen zahlreichen Briefen lernen wir seine Ansichten kennen: Er suchte christliche Theologie und antike Philosophie zu vereinigen und meinte, der eine göttliche Geist offenbare sich in allen Religionen. „Das Christentum“, so sagt er, „begann nicht mit der Fleischwerdung Christi, sondern viele Jahrhundert früher; denn der wirkliche Christus, der wahre Sohn Gottes, ist die göttliche Weisheit, welche ebenso den Juden wie den Griechen und Germanen zuteil ward.“ Wie er griechisch-römische Mythologie nicht minder schätzte als Altes und Neues Testament, sieht man aus seinen Worten: „Es gibt nur einen Gott und eine Göttin, aber verschiedene Vorstellungen und Namen davon, z. B. Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria.“ Nur soll man sich hüten, dies auszusprechen. Er greift auch christliche Dogmen und den christlichen Kultus geradezu an, wiewohl es gut sei, durch die Religion getäuscht zu werden. Im Grunde komme es auf sittliches Leben und auf Rechtschaffenheit an.

Das humanistische Streben auf eine allgemein-menschliche Bildungsreligion wurde durch den Ausbruch der kirchlichen Revolution gekreuzt. Die gemeinsame

Gegnerschaft gegen das papistische System und das Mönchswesen ließ anfangs zwischen Humanisten und L u t h e r (10. November 1483 — 18. Februar 1546) eine Gemeinschaft, ja eine Art von Bündnis zu. Aber der Humanismus griff die katholische Kirche doch nur von außen an, sein Ziel war auf die Errichtung einer weltlich-autonomen Kultur gerichtet, und mit dem Rückgang auf die reine Gestalt des Evangeliums und die schlichte Sittenlehre Jesu Christi verband sich eine Erneuerung der antiken Lebensphilosophie und Spekulation. In Luther dagegen vollzog sich eine Auseinandersetzung, welche die katholische Kirche von innen her, von ihren eigenen letzten religiösen Grundlagen und Voraussetzungen aus erschütterte und schließlich sprengte. Nicht Bildung und Wissenschaft, Aufklärung und Studium der Alten, sondern das leidvolle Ringen eines Mönches in seiner Klosterzelle um Erlösung aus seinem Sündenbewußtsein, die schmerzvolle Erfahrung von dem Ungenügen der kirchlichen Buße, die beseligende Gewißheit der Errettung durch den in Christo als gnädigen und liebenden offenbar gewordenen Gott bildete hier den Ausgangspunkt. Der Kampf gegen die Kirche als supranaturale Stiftung und Anstalt der Gnadenmittel, gegen die Sakramentenlehre und die Reste des Paganismus, die Verkündigung der Freiheit eines Christenmenschen, die die Einzelseele aus der Bindung durch das autoritative Lebens- und Kultsystem mit seinen abgestuften Vermittlungen hob und sie wieder in ein unmittelbares, persönlich-verantwortliches Verhältnis zu ihrer Gottheit setzte, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die den Wert der Person von der Einzelleistung in die lebendige Gesinnung des Täters verlegte: leiteten eine Verinnerlichung und Vergeistigung der abendländischen christlichen Religiosität von höchster Bedeutung ein. Aber wie die Anknüpfung hierfür in dem Paulinischen Christentum, in Augustin, in Bernhard und der deutschen Mystik gegeben war, entband Luther doch nur Kräfte, die innerhalb der Entwicklung des mittelalterlichen Christentums angelegt und gereift waren. Geschichtlich betrachtet kann die Reformation als Abschluß und Höhepunkt der religiösen Entwicklung angesehen werden, die das Christentum auf germanischem Boden durchlief und die nunmehr in ihr zum Durchbruch und zur unbedingten Lebensmacht gelangte (R. Seeberg). Aber eben darum unterlag Luther noch in entscheidenden Punkten der Fortwirkung mittelalterlicher Voraussetzungen, waren ebenso seine theologischen Ideen durch katholische Fragestellungen bedingt, wie der Versuch ihrer begrifflichen Durchdringung und Ergänzung auf scholastische Gedankengänge zurückführte. Den Hintergrund von Luthers Denken und Wirken bildete das mittelalterliche Weltbild und die Vorstellungen von der göttlichen Strafgerechtigkeit, von der Erbsünde, die in der untilgbaren Konkupiszenz des Menschen immer wieder hervortritt, von dem Teufel und der Errettung aus seiner Macht durch Gottes Gnade. Hob er die Hierarchie des Priestertums auf, löste er das religiöse Leben endgültig aus dem romanischen System und von dem religiösen Erbe des Altertums mit seinen bildhaften Vorstellungen und seinen Zaubermitteln, so band er es doch anderseits wieder durch eine, allerdings rein spirituelle Autorität, nämlich des Wortes Gottes, und je anarchischer die entfesselte Subjektivität der Schwärmer zu werden drohte, desto entschiedener brachte er die Schrift als Prinzip des wahren Glaubens zur Geltung. Indem er die Seele aus einer bestimmten geschichtlichen Organisation befreite, gewann er ihr die Möglichkeit zurück, zu allen natürlichen Gütern, zu allen Mächten der Geschichte, zu Staat, Wirtschaft und Beruf, zu der ganzen gottgeschaffenen Welt eine neue, von dem reinen Ideal der christlichen Liebesgemeinschaft bestimmte Stellung zu finden, sich der Welt hinzugeben, ohne sich an sie zu verlieren; aber die innere Glaubensmacht und persönliche Heilsgewißheit, die zu solcher Welt-

offenheit erhob, war zugleich unbedingte Weltüberlegenheit, die kraft ihres Absolutismus die weltlichen Ordnungen nicht als autonome gelten lassen und sie nicht von sich aus gestalten konnte. Daher gliederte Luther das religiöse Leben so wenig der sich entfaltenden weltlichen Kultur ein, daß er vielmehr im Gegensatz zu ihr das Ideal einer kirchlich geleiteten, von dem religiös-heteronomen Prinzip bestimmten Kultur nur noch strenger und reiner als die alte Kirche durchführen wollte. Daher war der Gegensatz von Humanismus und Luther unüberbrückbar.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich das Verhältnis des Luthertums zur Philosophie. Was an Ansätzen einer weltlichen Philosophie sich regte, vermochte es ebensowenig wie die werdende neue Wissenschaft von der Natur und der Gesellschaft ohne Widerspruch aufzunehmen. Luther lehnte das eine wie das andere ab. Er hatte seine Ausbildung durch die nominalistische Spätscholastik empfangen. Er las Biel, Ailli, Occam, während er Thomas von Aquino nicht genauer kennen gelernt zu haben scheint. Sodann trat dazu das Studium Augustins, Bernhards und der deutschen Mystik. Zu Aristoteles und seiner scholastischen Fortbildung stand Luther von Anfang an in einem schroffen Gegensatz, der sich später bis zu einem nur zeitweilig durch Melanchthon gemilderten leidenschaftlichen Haß gegen den „Sophisten" steigerte. Die Ablehnung des Aristoteles erweiterte sich zu einer Ablehnung der gesamten Philosophie und Wissenschaft, so weit sie über die nächsten Zwecke der Erkenntnis sinnlicher Dinge und der bürgerlichen Ordnung hinausgriff. Er sagt sogar: „Die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, daß das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse", und nimmt keinen Anstoß daran, daß theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Die Vernunft ist in allem, was das Heil unserer Seele betrifft, stockblind, höchstens in zeitlichen Dingen sollte sie genügen. Er hält dafür, daß keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber, naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seele; seine Ethik sei pessima gratiae inimica, nicht einmal zur Naturerkenntnis könnten seine Subtilitäten dienen. Luther erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hilfe, sondern perhorresziert ihn in dem Maße, daß er urteilt: Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem. Diese negative Haltung Luthers entsprang in erster Linie der Grunderfahrung des religiösen Genius, der in dem Ringen um Sündenvergebung der Ohnmacht aller menschlichen Werke, auch der Leistungen der Vernunft, gewiß geworden war, dem in dem Glauben an Christus sich dann ein unmittelbares Verständnis und Innewerden Gottes erschloß, das als ein Leben in der Gnaden- und Heilsgewißheit jenseit aller Spekulation liegt. Aber sie war auch zugleich durch die geistigen Mächte bedingt, welche diese seine religiöse Entwicklung mitbestimmt und beeinflußt hatten: Augustin, die Mystik, der Scotismus. (Mehrfach ist neuerdings auch auf den Einfluß des Augustiners Gregor von Rimini hingewiesen worden). Von ihnen aus gestaltet sich seine Gottesvorstellung. Gott ist nicht zu erkennen, weil er absoluter Wille und schöpferische Tat, in seinen Entscheidungen nur durch sich selbst bestimmt und daher für jede Vernunft undurchdringlich ist. Gott ist, so heißt es in der Schrift De servo arbitrio, voluntas imperscrutabilis et incognoscibilis. Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi seu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra: quia ipse sic vult, ideo rectum est quod vult. Eine wissenschaftliche Weltkonstruktion ist unmöglich, da sie wegen der ab-

soluten Kontingenz des Schöpfungsaktes, der sie ins Dasein rief, selber eine schlechthinnige Irrationalität in sich birgt. Zwar wohnt aller Kreatur ein auf einem natürlichen Instinkt beruhendes Wissen von Gott, wie auch ein Wissen von den sittlichen Grundsätzen ein. Das ist das allgemeine, auch der Philosophie bekannte Vernunftgesetz, das mit dem mosaischen Gesetz zusammenfällt. Aber dieses Gesetz, auf dem die Ordnungen der bürgerlichen Gesellschaft beruhen und das strikte Befolgung erheischt, dient eben wegen seiner unbedingten Geltung und der Unfähigkeit der sündigen Natur, ihm voll zu genügen, in geistlicher Hinsicht nur dazu, das Sündenbewußtsein des Menschen bis zur Verzweiflung zu steigern, bringt ihm Gott jedoch nicht näher. Erst das Evangelium führt über diese Grenzen des Vernunftgesetzes hinaus. Wenn auch das Gesetz, sofern es auf die Gnade vorbereitet, als Vorstufe des Evangeliums angesehen werden kann, steht es doch zu ihm in einem schroffen Gegensatz. Das Evangelium eröffnet uns den Eingang in eine neue Welt. Die Quelle, die uns daher allein Gottes Wesen weiter erschließt, als Vernunft und Philosophie vermögen, ist die Offenbarung, das in den Worten Christi gegebene Selbstzeugnis Gottes. In dem unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott durch das Evangelium, in dem persönlichen Glaubenserlebnis in Christus erfaßt sie sein Wesen, das Liebe und Barmherzigkeit ist. So gewiß das christliche Bewußtsein Klarheit und Bestimmtheit seiner Vorstellungen und Aussagen erfordert, so kann diese doch nicht anders als durch das rechte Verständnis der heiligen Schrift, die vollständige „innere Klarheit" besitzt, gewonnen werden. Für das rechte Verständnis ist aber der Glaube, die religiöse Erfahrung, das iudicium conscientiae, grundlegend und maßgebend. Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum jota in Scriptura videt, nisi qui spiritum Dei habet.

Aber die hier geforderte rein theologische Dogmatik auf dem alleinigen Grunde des Evangeliums führte nun doch vermittelst eben derselben metaphysischen Grundansicht, von der aus die Einmischung der Philosophie abgelehnt wurde, zur Einbeziehung von spekulativen Gedankengängen. Am deutlichsten tritt dies in Luthers Abendmahlslehre hervor, in der die religiöse Erfahrung der Gegenwart Christi im Abendmahl ihre Begründung und Durchführung zu einer Theorie der Omnipräsens des verklärten Leibes nur durch eine Wiederaufnahme sehr bedenklicher Gedankengänge Occams erhalten konnte. Grundsätzlich ähnlich ist die Sachlage aber auch in der Streitschrift wider Erasmus De servo arbitrio (1525), der gedankenmächtigsten Schrift Luthers. Das zentrale Erlebnis, das hier den Ausgang bildete, war die Gewißheit von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Dieses erforderte an sich nicht den universalen Determinismus zu seiner Voraussetzung. Eine gewisse psychologische Freiheit in den äußeren Dingen des Lebens ist Luther sogar bereit zuzugeben. Homo in duo regna distribuitur, uno, quo fertur suo arbitrio et consilio absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus. Altero vero non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur absque suo arbitrio. Indem Luther aber von der Vorstellung der Allmacht Gottes ausging, erweiterte sich ihm die Ansicht, daß nur Gott der Grund der sittlichen-religiösen Erneuerung des Menschen sein könne, zu der umfassenderen, daß Gott als Grund alles Geschehens, auch des sündigen Wollens des Menschen, aufzufassen ist. Omnipotentiam Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus. Damit ist das metaphysische Problem nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen Wirken allgemein gestellt. Die Lehre von der absoluten Prädestination, die den alleinigen Grund für die Verschiedenheit des Verhaltens und der Geschichte der

Menschen in Gott verlegt, geht doch nun wiederum in eigentümlicher Weise über die an die Wortverkündigung gebundene Heilserfahrung hinaus. Denn auf die Frage, warum das Wort in dem einen die sittliche Erneuerung hervorbringt, in dem andern nicht, warum der eine die dargebotene Gnade annimmt, der andere nicht, ist nur die Antwort möglich, daß es hierzu noch der besonderen Einwirkung durch den Heiligen Geist bedarf. Aber wie diese Einwirkung auf einen nicht mehr durch die Offenbarung selbst zu erkennenden Ratschluß Gottes zurückgeht, bedarf es der Hypothese eines „verborgenen Willens“ in Gott, der zwar metaphysisch zu fordern, aber metaphysisch nicht zu durchschauen ist. Alle diese Spekulationen sind indessen nicht Selbstzweck, sondern Ausdruck der religiösen Erfahrung. Aber freilich ein Ausdruck, der von den scholastischen Voraussetzungen, unter denen die Entwicklung Luthers stand, abhängig ist; diese konnten in der weiteren Ausbildung der reformatorischen Dogmatik entweder ganz aufgegeben oder durch einen andern philosophischen Unterbau ersetzt oder doch ergänzt werden.

Das letztere unternahm in Deutschland Melanchthon. Indem er die eigentliche Dogmatik des Protestantismus schuf, ergänzte er Luthers auf Gott und die Errettung der sündigen Seele durch die Gnadenwahl gerichtete Betrachtungsweise durch eine Besinnung über die Voraussetzungen und Bedingungen der Heilsaneignung von seiten des Menschen, wobei er, von dem natürlichen Gesetz ausgehend, das bei Luther nur als Gegensatz zum Evangelium konstruiert war, fortschreitend der Philosophie einen größeren Spielraum gewährte. Melanchthon stellt die erste durchgeführte Verbindung zwischen Reformation und Humanismus, zwischen der neuen Theologie und dem philosophischen Rationalismus dar. Entscheidend für die gesamte weitere Entwicklung der protestantischen Philosophie war dabei, daß Melanchthon indessen nicht an die philosophischen Tendenzen des von dem Neuplatonismus der Renaissance beeinflußten Humanismus, sondern an Aristoteles anknüpfte. Freilich, und darin zeigt sich doch wiederum der humanistische Einfluß, wollte er diesen von der mittelalterlichen Entstellung befreit verstanden wissen und seine Auffassung des Aristoteles ist tatsächlich erheblich stoisch im Sinne des von ihm besonders verehrten Cicero modifiziert.

Philipp Melanchthon (16. Februar 1497 — 19. April 1565), ein Großneffe Reuchlins, im Studium der Alten erwachsen, an Agricolas Dialektik geschult, im Sinn des Erasmus gebildet, als Jüngling bereits mit den Führern des Humanismus befreundet, kam 1518 als Lehrer des Griechischen nach Wittenberg, voll von Plänen einer Neuausgabe des Aristoteles und einer humanistischen Reform der Jugendbildung. Im Innersten seines Herzens ist er immer humanistischer Gelehrter geblieben. Aber alsbald von dem Zauber und der dämonischen Gewalt von Luthers Persönlichkeit und der Wahrheit der evangelischen Religiosität ergriffen, wurde er unwiderstehlich in die Kämpfe der kirchlichen Revolution hineingerissen und Mitstreiter, Diplomat und Schulhaupt des Protestantismus, dem vor allem die Aufgabe der lehrmäßigen Verarbeitung der neuen Ideen zufiel. Dadurch erhält seine Persönlichkeit etwas Gebrochenes und Tragisches. Der erste Einfluß Luthers war so stark, daß der junge Humanist nach seiner Bekehrung sich ganz der Theologie seines großen Freundes gefangen gab und 1520—22 alle Philosophie in Glaubenssachen und Aristoteles so schroff wie dieser verurteilte. Die erste Ausgabe der Loci theologici 1521 zeigt ihn als reinen Interpreten von Luthers Gedanken, dessen Lehre von der alleinigen Autorität der Bibel, von der Erbsünde und der Prädestination er mit Strenge durchführt; sie ist das (methodisch von Agricola bestimmte) Programm für die Dogmatik des Protestantismus, zu der sie sich in den späteren

Bearbeitungen entwickelte; bezeichnend ist, wie in dem ersten Entwurf geflissentlich von den Mysterien der Trinität, der Schöpfung usw. abgesehen wird. Seit etwa 1523/24 indessen steigt die alte Liebe zu den Klassikern und das Vertrauen zur menschlichen Vernunft wieder auf. 1527 vorübergehend (der Pest wegen) in Jena, der unmittelbaren Macht Luthers entzogen, wendet er sich den Idealen der Jugend wieder zu. Der allzuschroffe Bruch mit Aristoteles wird wieder rückgängig gemacht, 1529 gibt er die beiden ersten Bücher der Nikomachischen Ethik mit seinen Scholien heraus. Er bleibt nach wie vor ein treuer Bekenner des Evangeliums, der sich als solcher auch in schwierigen Lagen bewährt; aber sein Ziel wird ihm fortan eine Verbindung von Protestantismus und Aristotelismus. Zu Beginn der dreißiger Jahre stehen ihm die Grundzüge eines theologischen Systems fest, das in weitem Umfang einer philosophischen Grundlegung sich bedient. Wenn dieses auch für die Heilswahrheiten auf die Offenbarung als alleinige Quelle sich stützt und insofern an dem Biblizismus festhält, so fordert es doch ausdrücklich die Dienste der Philosophie als ancilla der Theologie: non tantum propter methodum opus est philosophia, sed etiam multa assumenda sunt theologo ex physicis (Rede über d. Philos. 1536). Doch eine innere Zwiespältigkeit bleibt. Man hat den Eindruck, daß jede Entfernung von Luther ihm größere Freiheit gibt, wie er denn auch, eine weiche, leise und ruhige Natur, ohne dessen Gegenwirkung zum Frieden und Ausgleich mit den Schweizern, ja in gewissem Sinne selbst mit der katholischen Kirche bereit gewesen wäre. (Immerhin hat er die Hinrichtung von Häretikern gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnen posteritatem exemplum".) Nach Luthers Tod schrieb er die ihm vielverdachten Worte: tuli servitutem paene deformen. Und die Versöhnung von Humanismus und Reformation ist doch nicht restlos gelungen. Melanchthon rettete innerhalb der religiösen Bewegung den Humanismus, indem er ihn indessen auf einen vereinfachten, eklektischen Aristotelismus reduzierte; er brachte in ihr anderseits das Recht des philosophischen Erkennens wiederum zur Geltung, indem er dem Aristotelismus einen Gehalt und eine Bedeutung einräumte, daß dadurch das Evangelium zu einer bloßen Ergänzung der in jenem enthaltenen ewigen, wenn auch von dem sündigen Menschen ohne Offenbarung nicht voll erfaßbaren Gesetzesordnung herabgesetzt erscheinen konnte.

Melanchthon war freilich kein philosophisch-produktiver Kopf. So universell er in seiner theoretischen Aufnahmefähigkeit war, er entbehrte doch des schöpferischen Vermögens. Er ist Philologe, er ist Meister der Sammlung, der Sichtung, der klaren Darstellung, der Didaktik. Er wurde der erste Lehrer des protestantischen Deutschlands, der „praeceptor Germaniae". Seine im Lauf der verschiedenen Auflagen immer mehr vervollkommneten Lehrbücher sind für die Reorganisation des höheren Unterrichtswesens in den protestantischen Ländern und für die Ausbildung ihrer Beamten und Geistlichen grundlegend geworden. Aber er unternahm nicht, ein neues und selbständiges System zu errichten. Vielmehr suchte er wie in der Theologie so auch in der Philosophie bewußt den Anschluß an die Vergangenheit. Er sagt (Corp. Ref. XI, 282, XIII, 656): unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et justam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina. Er fand die Epikureer gottlos, die Stoiker fatalistisch, Platon und die Neuplatoniker teils unbestimmt, teils häretisch, die (mittleren) Akademiker skeptisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfnis der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form, der justa docendi et discendi ratio (ib.). Somit

erkannte M.: Carere monumentis Aristotelis non possumus. Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex. Quamquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus sumere aliquid potest. Aristoteles stimmt nach ihm auch meist mit der Offenbarung überein; wo dies nicht der Fall ist, muß man ihn verlassen. Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahre 1520 gibt er zu, daß die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zutaten gelesen werden, nützlich sein können, „junge Leut zu üben wohl reden und predigen". In dem (Luthers und Melanchthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem letzteren niedergeschriebenen) „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen" 1527, und dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstentum" 1539 (bei Walch im X. Bde; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der arist. Logik, Vorwort) wird gefordert, daß dem grammatischen Unterricht der dialektische und rhetorische folge. In Wahrheit schloß sich Melanchthon aber nicht unmittelbar an Aristoteles an. Dieser war ihm nur der Repräsentant des Altertums, dessen Weisheit er mit der des Christentums verbinden wollte, seine Schriften gaben nur die stoffliche Unterlage für die Lehrbücher. Die Autoritäten, die für Melanchthon entscheidend waren, sind Cicero und Galen, und die aristotelische Physik und Psychologie bildet er im Sinne der nominalistischen Scholastik und des Christentums um. Seine Philosophie trägt daher ein stark eklektisches Gepräge. Sein oberstes Ziel war, durch die Alten und das Evangelium das Leben zu versittlichen. Er schreibt einmal: Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam *τεθεολογηκέναι* nisi ut vitam emendarem. Die ethische Absicht beherrschte alle seine Schriftstellerei; von seinem Werke de anima sagt er ausdrücklich: causae virtutum et discrimina virtutum et vitiorum sine hac doctrina conspici nequaquam possunt. Von diesem Gesichtspunkt aus arbeitete er daran, die beiden größten geistigen Mächte der Zeit, das wiederentdeckte Altertum und die wiederverstandene Offenbarung, zu versöhnen, indem er auf ihre gemeinsame, in der menschlichen Natur selbst enthaltene Grundlage zurückging. Daher bildet, wie Dilthey hervorgehoben hat, die Lehre von dem in consensus hervortretenden lumen naturale, in welchem uns zunächst die praktischen, aber mit ihnen zugleich weiter die spekulativen Prinzipien eingeboren sind, seine fundamentale philosophische Lehre. Auf dem natürlichen Gesetz als dem Inbegriff der ewigen dem Geiste eingeborenen Prinzipien baut sich seine Philosophie auf. Schon in der ersten Auflage der Loci 1521 wird diese Lehre, wenn auch ohne Folgerungen, erwähnt. Sie wird aber allmählich für die Ausgestaltung seines Aristotelismus von einer solchen Bedeutung, daß man das in ihm enthaltene System eben deswegen mit Recht als Vorstufe für die natürliche Theologie der Aufklärung bezeichnet hat.

Melanchthons Philosophie gliedert sich, der Tradition folgend, in drei Teile: Dialektik, Physik und Ethik (XIII, 656); für die Metaphysik hatte er kein Interesse, er bearbeitete sie nicht besonders und sie fand daher in seinem System keine Stelle. Die erste Fassung der Dialektik erschien 1520: Compendiaria dialectices ratio; sie war stark rhetorisch und durch das Vorbild von R. Agricola bestimmt. In den folgenden Ausgaben als Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita, Wittenberg, auch Hag. 1528 und 1529: De dialectica libri quatuor, auch 1533 u. ö. und endlich in der reifsten Gestalt als Erotemata dialectices, Witt. 1541, erhält sie einen strengeren Bezug auf Wissenschaftslehre und Theologie.

Melanchthon definiert (Dial. Erotem., XIII, 513—752) die Dialektik als ars sive via recte, ordine et perspicue docendi; nicht auf die Methode der Forschung, als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäß der Folge: Isagoge des Porphyrius; Categ., de interpret., Analyt., Top. im Organon des Aristoteles) zuerst von den fünf Praedicabilia: species, genus, differentia, proprium, accidens, dann von den zehn Kategorien oder Praedicamenta: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, dann (Buch II) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der inventio, den loci der Argumente (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Einteilung und von der Argumentation. Melanchthon huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: omne quod est, eo ipso quod est, singulare est. Er definiert die species als nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in quaestione quid sit, das genus als nomen commune multis speciebus usw. Das natürliche Erkennen hat drei Kriterien der Gewißheit: experientia universalis (diejenigen Tatsachen, über welche alle verständigen Leute einig sind), notitiae nobiscum nascentes (Denkgesetze, mathematische und metaphysische Axiome, das natürliche Sittengesetz) und ordo intellectus (das logische Schlußverfahren). Seine Grenze findet indessen das natürliche Erkennen an der Offenbarung. Der Satz z. B., daß ein und dasselbe Individuum nicht aus disparaten Arten zusammengesetzt sein könne, kann auf die Person Gottes keine Anwendung finden. Doch preist Melanchthon die Dialektik als eine edle Gottesgabe. Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII: ut numerorum notitia et Donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram et docendi rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessarium.

Die Physik (Initia, XIII, 179—412) behandelt im ersten Buch die Lehre von Gott, vom Himmel, von den Gestirnen, von der Vorsehung, von Notwendigkeit und Zufall und der Unendlichkeit und Mehrheit von Welten; im zweiten Buch die Prinzipien der körperlichen Natur, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, Bewegung und Ruhe, Raum und Zeit; im dritten Buch die einfachen Elemente der Körper, deren Verbindungen und die Formen der Veränderung. Sie will nur die hergebrachte, d. h. die aristotelische Physik geben. Sie teilt mit ihr die teleologische Grundansicht, wobei die immanente Zweckmäßigkeit des Weltalls von der äußeren Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung für den Menschen nicht deutlich unterschieden wird, geht aber durch die Herausarbeitung des supranaturalen christlichen Gottesbegriffes einerseits, die nominalistische Preisgabe der Lehre von der metaphysischen Formkraft des Allgemeinbegriffes andrerseits über Aristoteles hinaus. Das Bewußtsein, daß ein Gott Schöpfer und Erhalter der Welt und zugleich ihr sittlicher Lenker und oberster Richter ist, ist uns eingeboren. Nur weil wir dieses auch im Zustand der sündigen Verderbtheit nie ganz verlöschende Wissen haben, vermögen wir aus den Tatsachen der Natur Gott zu erschließen. Die durch die Sünde verdunkelte Vernunft bedarf allerdings der Unterstützung der Beweise für das Dasein Gottes. Der teleologische Gottesbeweis geht von der Beständigkeit in der Ordnung der Natur, des Himmels, der Geschlechterfolge, der zweckmäßigen Einrichtung der Erde für den Menschen aus; der moralische stützt sich auf die eingeborene Idee Gottes in uns, die ein Zeugnis der Gottheit von sich selber in unserem Innern ist, und auf das Gewissen, das eine sittliche Weltordnung fordert. Des weiteren hält Melanchthon an der aristotelisch-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der coppernicanischen; er nennt die letztere eine „böse und gottlose Mei-

nung" und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. (XIII, 216ff. Auch Luther betrachtete die coppernicanische Doktrin als eine eitle Neuerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloß für christliche „Heilswahrheiten", sondern nach ihrem gesamten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theologe Osiander, der sich mit der Doktrin des Coppernicus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur bloßen Rechnungshypothese mittels des die materielle Wahrheit hinter die formelle Exaktheit hintenansetzenden Satzes: „Neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant.") Den Gestirnen schreibt Melanchthon Einfluß nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert usw.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Natursachen wirken mit Notwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interrumpit). Die Autorität des Aristoteles, sofern dieser die Ewigkeit der Welt lehrt, erkennt Melanchthon nicht an. Die Welt ist vielmehr nach dem Zeugnis der Offenbarung, das die Vernunft weder durchschauen noch widerlegen kann, 3962 vor Christo geschaffen worden. (XIII, 221, 376.) Im einzelnen ist die Naturerklärung von dem Prinzip beherrscht, daß alles in der Welt um des Menschen willen, der Mensch aber um Gottes willen da ist.

Die anthropologisch-psychologische Ergänzung zur Physik und den Übergang zur Ethik gibt der Commentarius de anima. (XIII, 5—178.) Er ist durch Vermittlung zeitgenössischer Mediciner von den physiologischen Ausführungen von Galen und seiner Lehre von den humores und spiritus abhängig. In der Definition der Seele verteidigt M. die falsche Lesart *ἐνδελέχεια* gegen A m e r b a c h (1494—1557, l. quatuor d. anima Arg. 1542). Das Seelenleben teilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das *ϑρεπτικόν* des Aristoteles), sensitive mit Einschluß der vis appetitiva und locomotiva (*αἰσϑητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον*) und rationale (*νοητικόν*). Der anima rationalis gehören der intellectus und die voluntas an. M. rechnet zu den Aktionen des intellectus auch die memoria, wodurch er auch dieser an der Unsterblichkeit Anteil vindiziert. Da über das Wesen der vernünftigen Seele eine philosophische Entscheidung bisher nicht möglich war, so müssen biblische Belegstellen aushelfen, auf die sich die kirchliche Ansicht stützt und nach der die Seele ein vom Körper trennbarer, substanzieller, intelligenter Geist ist. Damit siegt der substantielle Dualismus über den aristotelischen Monismus. Der Intellekt ist keine tabula rasa, sondern die Grundbegriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Prinzipien, und die Gottesidee ist ihm eingeboren; die Kenntnis der äußeren Objekte wird aber nur durch die Sinne erworben, indem aus den von den äußeren und den inneren Sinnen fortgepflanzten sensiblen species durch die aktiven Intellektfunktionen die intellektuellen Vorstellungen, die notitiae, als eigentümliche mentale Akte entstehen. Sie zerfallen in intuitive oder abstraktive, je nachdem das Sinnenbild präsent ist oder nicht, aber auch die abstraktiven können singulär sein. Der Wille ist — so lehrt jetzt M. im Gegensatz zu seiner früheren von Luther bestimmten Ansicht — frei. Schon das natürliche Freiheitsbewußtsein sowie das Bewußtsein des Sittengesetzes und der Verantwortlichkeit entscheiden gegen die stoische necessitas fatalis omnium. Weder die Berufung auf den durchgängigen Kausalzusammenhang noch auf die logische Notwendigkeit, eine eindeutige Bestimmtheit des Geschehens zu fordern, reichen hin, den Determinismus zu begründen. Die libertas als voluntatis causa contingentiae nostrarum actionum

muß angenommen werden, wenn anders die Tatsache der Sünde in der Welt nicht Gott zugerechnet werden soll. Auch in der durch die Sünde verderbten menschlichen Natur bleibt eine gewisse Freiheit, die Handlungen in äußere Übereinstimmung mit dem Gesetz zu bringen, erhalten. Aber zur Erhebung zur vollen sittlichen und religiösen Persönlichkeit reicht sie nicht aus. Hierzu bedarf es der Bekehrung durch das Wort und Gottes heiligen Geist. Doch auch bei der Bekehrung wirkt der freie Wille als selbständige Ursache mit. Die Lehre von der Willensfreiheit widerstreitet endlich nicht der Prädestination, da diese nicht Erwählung einzelner bestimmter Personen, sondern nur die Errettung der gläubig gewordenen in sich schließt. Intellekt und Wille als Potenzen einer Substanz sind einander gleichgeordnet. Die vernünftige Seele ist unsterblich. Dafür sprechen nicht nur (neben Bibelstellen) die empirischen Tatsachen von Geistererscheinungen, sondern die Unsterblichkeit läßt sich auch aus dem der Seele eingeborenen Wissen (weswegen sie nicht aus der Materie stammen kann) und aus ihrem Bewußtsein der Verantwortlichkeit und dem Gewissen (das eine jenseitige Vergeltung fordert) erschließen.

Die Ethik (Philosophiae moralis epitome XVI, 165—276, Ethicae doctrinae elementa, XVI, 21—164) stellt als oberstes Ziel die Tugend auf, die Gott um Gottes willen dient. Daher ist der Utilitarismus und Hedonismus der epikureischen Lehre abzuweisen, wenn auch Lustmotive, sofern sie im Dienst des sittlichen Willens stehen, nicht ganz zu verwerfen sind. Die stoische Ethik wiederum ist zu schroff, da sie die natürlichen Güter nicht anerkennt. Vielmehr ist dem Aristoteles recht zu geben, der die Tugend als ein Mittleres zwischen den Extremen, nämlich als diejenige Willensbeschaffenheit ansieht, welche sich in Freiheit den Normen der Vernunft unterordnet. Das Wissen um das Sittengesetz ist der menschlichen Seele eingeboren. Es enthält die praktischen Prinzipien oder die von Natur bekannten Sätze, welche das sittliche Leben der Menschen, ihr Verhältnis zu Gott und zu ihresgleichen regeln. Es fällt mit dem göttlichen Willen, wie er im Dekalog ausgesprochen ist, zusammen. An der Hand des Dekalogs lassen sich die Grundgesetze der natürlichen Sittenlehre ableiten. Zu ihnen gehört vor allem der Gehorsam gegen den richtenden Gott und seine Verehrung, und die Gerechtigkeit, die als iustitia universalis der Gehorsam gegen die soziale Ordnung und ihre Gebote, als iustitia particularis die Tugend ist, welche suum cuique tribuit. Letztere zerfällt in eine distributive und eine kommutative. Weitere Tugenden sind veracitas, beneficentia, gratitudo, amicitia. Adiaphora sind die Dinge, quae non habent mandatum dei, insbesondere die kirchlichen Zeremonien, quae humana autoritate institutae sunt. Das natürliche Sittengesetz ist nun zugleich auch die Grundlage des natürlichen Rechtes; so enthält die Lehre von der partikulären Gerechtigkeit die Prinzipien des Straf- und Zivilrechtes. Aus dem natürlichen Recht ergibt sich die Ablehnung des revolutionären Kommunismus und der sozialistischen Ideen. An und für sich wäre die Gütergemeinschaft wohl naturgemäß, aber durch die Sünde ist das Privateigentum zur Notwendigkeit geworden. Das natürliche Recht ist nun wiederum die Grundlage für die positiven Gesetze der verschiedenen Länder; diese sind nur verbindlich, so weit sie jenem nicht widersprechen. Das Evangelium hebt deren Geltung nicht auf, sondern fordert gerade umgekehrt die Unterwerfung unter die Staatsgewalt, die unmittelbar göttlichen Ursprungs ist. Ihre Aufgabe ist, das Volk zu einem friedlichen Zusammenleben zu erziehen. Der Staat hat die Pflicht, Hüter des Gesetzes zu sein, und insofern ist die weltliche Obrigkeit beauftragte Dienerin des geistlichen Amtes; von der Kirche aber ist der Staat unabhängig. Die Fähigkeit zum Gehorsam gegen das staatliche Gesetz und zur Unterwerfung unter die sitt-

lichen Normen besitzt jeder natürliche Mensch, und darin beruht die justitia civilis, die von der justitia spiritualis zu unterscheiden ist, die allein durch Bekehrung möglich ist. Damit scheidet die philosophische Betrachtung das sittliche Lebensgebiet in zwei Sphären, von denen die eine auf dem natürlichen Sittengesetz, die andere auf Gottes geoffenbartem Wort beruht.

In dieser Wendung treten noch einmal die Grundtendenz von Melanchthons Philosophie und die Grenzen ihrer Durchführung hervor. Die Versöhnung von Altertum und Evangelium, von Vernunft und Offenbarung soll darin liegen, daß das natürliche ewige Gesetz, das unserer Vernunft eingeboren ist und Grundlage und Inhalt der Philosophie bildet, mit dem göttlichen geoffenbarten Gesetz übereinstimmt, indem es den dem bloß menschlichen Erkennen zugänglichen Teil desselben darstellt. Um ihrer Gewißheit willen bedarf die Offenbarung nicht der Vernunft, sie bleibt vielmehr auch die oberste Richterin bei allen Irrungen und Zweifeln der Philosophen. Aber die von der unverbrüchlichen Geltung des Sittengesetzes ausgehende natürliche Erkenntnis der ewigen Ordnung erweitert sich zu einer rationalen Theologie und Welt- und Lebensansicht, welche fortschreitend die Theologie rationalisiert und, bei aller Festhaltung des Biblizismus und trotz des Anschlusses an die altkirchliche Tradition, die Alleinherrschaft des Glaubens beeinträchtigt. Unter der Hülle eines harmonisierenden-scholastizierenden Aristotelismus enthält Melanchthons Philosophie tatsächlich bereits die Ansätze zu einer Auseinandersetzung von natürlicher Theologie und Offenbarungsreligion.

Dieser Gegensatz bildete auch den Hintergrund der alsbald anhebenden Lehrstreitigkeiten, die innerhalb der protestantischen Schule zwischen den ,,Gnesiolutheranern" (Amsdorf, Flacius, Gallus u. a.) und den ,,Philippisten" (Major, Eber, Strigel u. a.) ausbrachen. Bezeichnend hierfür ist etwa der synergistische Streit, der zu der großen Disputation über die Willensfreiheit zwischen Strigel und Flacius 1560 zu Weimar führte (Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter M. Flacium et V. Strigelium publice Vinariae per integram hebdomadem etc. anno 1560 habita, ed. Simon Musaeus 1563; vgl. E. Luthardt, Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, S. 207 ff. u. W. Preger, Flacius Illyrikus, Bd. 2, München, 1861). Der Universitätsunterricht stand an den Hochschulen der protestantischen Länder jedenfalls unter dem vorwiegenden Einfluß von Melanchthon. Von Bedeutung hierbei war der durch Melanchthon eingeleitete Rückgang auf Aristoteles. Als sogenannte reine peripatetische Doktrin, als das genus Melanchthonianum oder als die methodus philosophiae Philippica, herrschte diese protestantische Scholastik auf protestantischen Schulen während des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie war vertreten von zahlreichen Dozenten, wie Joach. Camerarius (1500—74), dem Freunde Melanchthons in Leipzig, Jac. Schegk (1511—87) in Tübingen, David Chytraeus (1520—1600) in Rostock, Victorin Strigel, (1524—89) in Jena, Phil. Scherbius (gest. 1605) in Altorf, Cornelius Martini (1568—1621) in Helmstedt, wo nach den Statuten die Schriften des Aristoteles und Melanchthons für den philosophischen Unterricht gebraucht werden mußten, Jacob Martini (1570—1649) in Wittenberg usw.

Die zweite große Synthese zwischen Reformation und Philosophie auf dem Boden des deutschen Kulturkreises stellt neben Melanchthon Ulrich Zwingli (1. Januar 1484 bis 11. Oktober 1531) dar. In Bern, Wien, Basel im Geist des Humanismus gebildet, von seinem Baseler Lehrer Thomas Wyttenbach, einem Vertreter der via antiqua, aber zugleich einem kritisch geschulten Philologen,

auf die alleinige Heilsbedeutung Christi hingewiesen, umgeben von der Bewegung auf eine allgemein menschliche schlichte Laienreligion, deren Mittelpunkt Erasmus war, in den entscheidenden Jahren seines Lebens, in Glarus seit 1506, in das Studium der Alten, der Kirchenväter, der italienischen und der deutschen Humanisten versunken, formt sich ihm, dem verstandesklaren Kopf, dem gesunden, weltoffenen Gemüt, das Anfechtungen und Krisen wie die Luthers nicht kennt, dem inmitten seiner Gemeinde tätigen Patrioten und geborenen Politiker die Idee einer Reformation der römischen Kirche, der er nie mit seinem Herzen zugetan war. Es erwächst ihm eine religiös-philosophische Lebens- und Weltansicht, welche entscheidend durch Seneca, Cicero und — wie Sigwart nachgewiesen hat — insbesondere durch Pico von Mirandula bestimmt ist. Ihren Hintergrund bildet ein Panentheismus, nach welchem Gott das höchste Gut und in allem wirksam, die Vereinigung des Menschen mit Gott, die Überwindung der Schranken seiner Endlichkeit, um zum ewigen Genuß Gottes zu gelangen, der letzte Zweck der Welt ist. Aber was bei Pico Spekulation und theoretische Forderung blieb, setzte sich ihm in lebendigen Glauben, in ein tatkräftiges, von dem Bewußtsein, in allem Tun von Gott bestimmt und Organ seines Geistes zu sein, geleitetes Handeln um. Es darf aber als erwiesen angesehen werden, daß auf diese Gedankenwelt, auch wenn es nachher Zwingli abstritt, Luthers Schriften, seine Lehren von der Erbsünde, der Gnadenwahl, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, höchst bedeutsam eingewirkt haben. Zwinglis endgültige Anschauung wie sein reformatorisches Wirken ist durch diesen doppelten geschichtlichen Zusammenhang bedingt. Seine Dogmatik weist deutlich darauf hin, daß in ihr Tendenzen verschiedener Provenienz verschmolzen sind. Die freiere, ruhigere, modern wissenschaftlichere Art der Gedankenführung kennzeichnet den philosophischen Kopf, aber der spekulative intellektualistische Panentheismus, der die theoretische Unterlage seiner evangelischen Frömmigkeit bildet, wird durch die Anerkennung des Irrationalismus in der konsequent durchgeführten Prädestinationslehre und des Voluntarismus, die deutlich auf Quellen der religiösen Erfahrung zurückweisen, wie sie in dieser Tiefe eben erst Luther erschlossen hatte, in eigentümlicher Weise gekreuzt.

In seiner religiös-philosophischen Hauptschrift: De providentia, tritt die Verbindung und zugleich der Gegensatz dieser Tendenzen hervor. Die Schrift beginnt mit der Bestimmung Gottes als des höchsten Gutes, nämlich als desjenigen Guten, das allein von Natur gut ist und in sich alles Gute enthält. Dies kann nicht anders sein als zugleich auch höchste Macht und höchste Wahrheit. Aus Gott als dem höchsten Gut folgt unmittelbar, daß er absolute Intelligenz und Wille ist. Diese Bestimmungen sind nicht selber in dem göttlichen Sein, das alles mit einemmal ist, sondern nur für den menschlichen Verstand, sofern er das Verhältnis Gottes zu den endlichen Dingen denken will, zu trennen. Gott als das Subjekt aller Tätigkeiten in der Welt ist einheitlich und die tätige Einheit der Macht, Güte und Intelligenz stellt sich als seine Providenz dar. Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio. So wesentlich ist die als Providenz vorgestellte gegenseitige Einheit des Wissens, Könnens und Wollens in Gott, daß Zwingli geradezu sagt: Si providentia non esset, Deus non esset; sublata providentia Deus quoque tollitur. Aus dieser Providenz folgt die praesens dei operatio in allem Geschehen. Auch die Naturgesetze sind nichts anderes als die Wirksamkeit Gottes, weswegen die Wunder zur Naturnotwendigkeit in keinem Gegensatz stehen. Gott ist unendlich, die Welt und ihre Teile sind endlich; sie sind der Gottheit immanent, da es außer dem unendlichen Sein kein anderes geben kann. Quum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse. — Quum igitur esse et existere

priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur, quod quaecunque vivunt aut operantur, ex illo atque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt. Gott ist die allbewegende Kraft, die Materie des Existierenden, der unendliche Urgrund der endlichen Welt. Daher ist alles in der Welt durch ihn bestimmt, sämtliche Wesen sind nur seine „Werkzeuge und Handgeschirr", einen freien Willen des Menschen gibt es innerhalb des universalen kosmischen Zusammenhanges nicht. Kraft dieses Zusammenhanges aller Wesen in Gott ist seine Offenbarung nicht auf besondere Fakten eingeschränkt. Seine Offenbarung ist universell. Wo immer erleuchtete Geister ihn erkennen und nach seinem Willen zu leben lehren, ist die Selbstdarstellung des Wesens und Willens Gottes da. Auch Plato und Seneca haben aus dem ewigen Quell der göttlichen Wahrheit geschöpft. In Christus als der persönlichen Erscheinung Gottes erhält diese bei Heiden und Juden vorbereitete Offenbarung ihre Vollendung. Der Mensch, und darin liegt seine Würde, stellt das Band im Universum dar, durch welches das Irdische mit dem Himmlischen sich verknüpft. In der göttlichen Lebensgemeinschaft durch den lebendigen Glauben in Christo wird die Einigung Wirklichkeit, zu der alle Kreatur hinstrebt. Das religiöse Leben in der Nachahmung Christi, in welchem die Selbstmitteilung Gottes stattfindet, macht das höchste Wesen des Menschen aus. Damit ist von der spekulativen Gotteslehre im Sinne Picos der Übergang zur reformatorischen Religiosität gewonnen. Zugleich ist aber durch diese philosophische Grundlegung das neue christliche Leben in ein anderes Verhältnis zur Welt als bei Luther gesetzt worden. Nicht ein singuläres Faktum, nicht ein ausgezeichnetes Grunderlebnis ist es mehr, von dem aus die um ihr Heil ringende Seele sich zu Gott und damit zugleich über die gesamte übrige Welt erhebt, sondern Offenbarung und Erlösung erscheinen in dem kosmischen Zusammenhang der Dinge vorbereitet und angelegt und das christliche Bewußtsein stellt nur die Spitze und die Vollendung einer Entwicklung dar, die bei den Heiden anhebt. Die harten und wunderhaften Realitäten, auf welchen die nordische Reformation fußte, sind bei Zwingli Teile innerhalb einer universalen Vernunftordnung, die das philosophische Denken nachzeichnen und verstehen kann. Indem nun aber doch das Christentum in seiner evangelischen Ausprägung dem metaphysischen Weltbild eingegliedert wird, entspringen Fragen, welche von seinen Voraussetzungen aus nicht restlos beantwortet werden können. Das sind besonders die Fragen nach dem Ursprung des Bösen und der Prädestination. Zwingli zieht alle Konsequenzen des Determinismus, indem er nicht bloß das Übeltun der einzelnen Menschen, sondern auch den Fall Adams auf Gottes Wirken zurückführt. So schließt allerdings die göttliche Providenz auch die Sünde, nämlich die sündhafte Natur, als gottgewollt ein. Die Theodizee, welche Zwingli als Lösung dieser Schwierigkeiten entwirft, knüpft an den scotistischen Satz an, daß Gott, indem er die Sünde nicht nur zugelassen, sondern sogar verursacht hat, nicht Unrecht tue, da sein Wille keinem Gesetz unterliegt, vielmehr durch ihn erst gesetzt wird, was recht und unrecht ist. Weiter ist aber in dem christlichen Zweckzusammenhang der Welt die Sünde notwendig, weil anders Erlösung, die der Zweck des Lebens ist, und die Menschwerdung Christi nicht möglich wäre. Aber eben darum scheint es in der weiteren Konsequenz des Systems zu liegen, daß, wie die Offenbarung universell ist, Heil und Erlösung allen zukommen müßten. Die metaphysische Konstruktion setzt den Erlösungsvorgang in einen kosmischen Prozeß um, bei dem es an sich nicht begreiflich ist, warum nur einzelne erwählt sind, die anderen schuldlos-schuldig werden. Hier setzt die Prädestinationslehre Zwinglis ein. Gottes Gnadenwirkung beruht allein auf seinem Willensentschluß. Ein Verdienst des Gläubigen kommt nicht in

Betracht, vielmehr ist der Glaube, in welchem der göttliche Geist in den einzelnen Seelen wirkt, das Kennzeichen der ewig vorherbestimmten Erwählung. Die Universalität der Offenbarung führt zwar darauf, den Kreis der Erwählten über die gläubige Christenheit hinaus zu erweitern. Warum aber Gott so viele, wenn auch nur als Ausnahmen und um Beispiele seiner Gerechtigkeit zu geben, auf ewig verdammt hat, ist unerforschlich. Hier tritt der Widerspruch des Rationalismus und Irrationalismus, der Philosophie und der Theologie offen zutage. Auch Zwingli ist es ebensowenig wie Melanchthon gelungen, eine wahrhaft befriedigende Aussöhnung zwischen dem Humanismus und der Reformation herbeizuführen.

Und ebensowenig wie diesem gelang es Zwingli, von der Grundlage des evangelischen Glaubens aus ein Prinzip der sittlich-sozialen Lebensgestaltung abzuleiten. Luthers schroffe Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium teilte er nicht; das Gesetz, ebenso eine Offenbarung Gottes wie das Evangelium, ist Teil des Evangeliums, ja dieses selbst ein neues Gesetz. Und noch entschiedener als Melanchthon verbindet er mit dem Glauben die Beziehung auf die Werke, die aus ihm folgen. Der Glaube ist ihm eine aktive Kraft, der ohne Werke sowenig wie das Feuer ohne Wärme gedacht werden kann; er ist nicht passiver Heilsbesitz, sondern Wirken des göttlichen Geistes im Menschen, der gerade in dessen Tätigkeit und Tüchtigkeit, in dessen Heiligkeitsstreben im Kampf seine weltüberwindende Macht bewährt. Aber die Neuorganisation der Gesellschaft, die dieser politische Kopf anstrebte und zu verwirklichen begann, bis ihn der Tod auf dem Schlachtfelde abberief, ist theoretisch nicht aus den Forderungen des christlichen Lebensideales allein zu begründen. Aus diesem folgt zwar (vgl. Predigt von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit usw.) eine ideale Lebensordnung, die aber in ihrer Reinheit nur von Heiligen zu verwirklichen ist; die wirkliche Lebensordnung jedoch hat auf die Unvollkommenheit der menschlichen Natur Rücksicht zu nehmen. So ist zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit zu unterscheiden. Die göttliche Gerechtigkeit gebietet vor allem die uneingeschränkte Nächstenliebe, aus der sich alle weiteren Gebote eines heiligen Lebens und das Verbot von Eigentum, Erwerb, Eid und Krieg ergeben. Aber der „bresthafte“ Mensch ist zu schwach, um diesen höchsten Anforderungen zu genügen. Die sündhafte Welt bedarf der Gesetze, die auch äußerlich das Leben regeln, und eine Obrigkeit, die ihre Befolgung erzwingt. In diesen äußeren Gesetzen, denen wir uns als einem ebenfalls göttlichen Gebot zu unterwerfen haben, ist die menschliche Gerechtigkeit beschlossen. Durch sie ist das Eigentumsrecht, die wirtschaftliche und die politische Ordnung gesetzt. Die göttliche Gerechtigkeit ist das Ziel unseres Strebens, die menschliche das Mittel, vermöge dessen wir jenem Ziel uns fortschreitend annähern können, sofern Rechtszwang und Gewalt im Dienst des Evangeliums stehen. Aber diese Konstruktion leistet doch nicht, was sie soll. Auf der einen Seite erschöpft die menschliche Gerechtigkeit nicht alle jene Tugenden sittlicher Tüchtigkeit, die gerade innerhalb der bürgerlichen Ordnung als Wirksamkeit des lebendigen Glaubens sich bewähren soll. Auf der andern Seite ist sie nicht zureichend, um die besondere gesellschaftliche Organisation, welche Zwingli gestaltete, die sich verwaltende christliche Gemeinde, die zugleich eine kirchliche und politische Gemeinde ist, zu rechtfertigen. Zwingli freilich nahm durch die Tat und als Patriot und Politiker die Lösung des Problems, von dem evangelischen Prinzip aus eine Neuordnung der Gesellschaft abzuleiten, vorweg. Vor allem aber wird durch diese Konstruktion das sittliche Leben wiederum in zwei auseinanderfallende Sphären aufgeteilt. Für Zwingli selbst bot die Einbeziehung des Gesetzes in das Evangelium eine Überbrückung, und die metaphysische Ansicht von der Einheit des göttlichen Weltplanes und der Providenz

Gottes bot ihm die Gewähr einer fortschreitenden Übereinstimmung des Irdischen und des Geistlichen, der menschlichen und der göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie weit er auch in der Durchdringung der konkreten Lebensverhältnisse und der staatlichen Ordnung mit dem christlichen Geist über Luther und Melanchthon hinausschritt: der theoretische Zwiespalt zwischen dem philosophischen Denker und dem evangelischen Reformator bleibt wie in der Metaphysik so auch in der Ethik ungelöst.

Die besondere Gestalt, in der Zwinglis Synthese von Humanismus und Reformation durchgeführt war, hielt sich nicht. In der allgemeinen Bewegung der reformierten Religiosität erlag sie dem System Calvins. Innerhalb der deutschen reformierten Kirche verband sie sich mit der von Melanchthon eingeleiteten protestantischen Scholastik. Aus dem Zusammenstoß mit den strengen Lutheranern ergab sich dabei die lange und heftig erörterte Streitfrage, inwieweit der Philosophie ein Einfluß auf die Theologie zu gestatten sei. Die abschließenden Werke dieser Streitliteratur sind: Nicolaus Vedelius, Rationale theologicum seu de necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Genevae 1628, und Johannes Musaeus, De usu principiorum rationis et philosophiae in controversis theologicis libri tres, Nic. Vedeli rationali theologico potissimum oppositi, Jena 1644. Am stärksten war die unmittelbare Nachwirkung Zwinglis in den Niederlanden. Aber hierzu trat der Einfluß einerseits von Erasmus, andererseits der Erneuerung des Stoicismus (namentlich Justus Lipsius, 1547—1606: De constantia, Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum, Opera, Vesaliae 1675, Bd. IV; im Mittelpunkt seiner Lehre stehen die Begriffe providentia, fatum und die aus deren Vernunfterkenntnis fließende constantia; auch Salmasius 1588 bis 1635, Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti mit Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium, Casp. Schoppe, Scioppius, 1576—1649, Elementa Stoicae philosophiae moralis, Thomas Gataker 1574—1654, De disciplina Stoica cum sectis aliis collata deque Senecae, Epicteti, Marci scriptis vor seiner Ausgabe des Marcus Aurelius, Daniel Heinsius 1580—1655 sind zu nennen). Diese Einflüsse vereinigten sich in dem Staatsmanne Coornheert (gest. 1590) und dem Theologen Arminius (gest. 1609). Die von ihnen ausgehende Bewegung, unter deren Bedingungen auch Hugo Grotius steht, bereitet die englische Aufklärung vor.

Die weitere Entwicklung der protestantischen Philosophie in Deutschland setzte den von Melanchthon eingeleiteten Rückgang auf Aristoteles fort, wobei namentlich die von Melanchthon nicht berücksichtigte Metaphysik des Stagiriten eine Neubelebung und Fortbildung erhielt. Der Anlaß war einerseits, daß das formal-encyclopädische System Melanchthons einer Principienwissenschaft entbehrte und daher den tieferen Bedürfnissen sowohl der Philosophie wie der Theologie auf die Dauer nicht zu genügen vermochte; andrerseits führte die Abwehr des von Frankreich eindringenden antiaristotelischen Ramismus zu umfassenderen Versuchen, den reinen Gehalt der originalen aristotelischen Lehre wiederherzustellen und zu verteidigen, wobei sowohl die spanische Neuscholastik, insbesondere Suarez, wie die italienischen Aristoteliker, vor allem Julius Caesar Scaliger und Zabarella, von bedeutendem Einfluß waren.

Die neue rhetorische Dialektik des französischen Humanismus vertrat in Deutschland der bekannte Pädagoge Johannes Sturm in Straßburg (1507 bis 1589), der, in Paris in der Schule des Faber Stapulensis gebildet, daselbst als jugendlicher Lehrer auf Ramus einwirkte; sein logisches Werk Partitionum dialecti-

carum libri IV, Argent. 1539 ist vor den Hauptschriften des Ramus verfaßt. Als erster Schüler des Ramus in Deutschland ist zu nennen sein Freund Audomar Talaeus (gest. 1562). Weitere Ramisten sind Wilh. Ad. Scribonius (in Corbach), Kaspar Pfaffrad (in Helmstedt, gest. 1622), Rud. Snellius (in Leiden, 1546—1613; Commentarius doctissimus in dialecticam P. Rami, Herborn 1587; De ratione discendi et exercendi logicam per analysin et genesin facili et perspicua, Herborn 1609), Thomas Freigius, Professor in Altorf (1543 bis 1583; Quaestiones logicae et ethicae, Bas. 1576; Logicae Rameae triumphus, Basel 1583), und Franz Fabricius, Rektor des Düsseldorfer Gymnasiums (1527—1573). Es gab bald auf fast allen deutschen Universitäten Ramisten; doch erlag die neue Lehre auf manchen dem obrigkeitlichen Verbot, z. B. in Leipzig 1591, Wittenberg 1603, Helmstedt 1597 (im Anschluß daran daselbst der Streit des Daniel Hofmann c. 1540—1611; von ihm Disputatio pro duplici veritate Lutheri a philosophia impugnata et ad pudendorum locum ablegata, Magdeburg 1600; seinen Kampf gegen die Philosophie führten seine Schüler Wenzel Schilling und J. Andr. Werdenhagen fort). Unter den Antiramisten zeichnete sich in Deutschland aus: Nic. Frischlin (1547—90; Dialogus logicus contra P. Rami sophisticam, Frankf. 1590). Eine Vermittlung zwischen der aristotelischen Dialektik, wie sie Melanchthon vertrat, und der des Ramus versuchten, auch unter Einfluß des aus Italien einwirkenden averroistischen Aristotelismus, die Semiramisten, zu denen Rud. Goclenius in Marburg (1547—1628) gehört; von ihm außer zahlreichen logischen Schriften (Isagoge in organon Aristotelis, Frankf. 1598) auch noch Ψυχολογία, h. c. de hominis perfectione, anima usw., Marburg 1590 (die erste Schrift, die im Titel den Namen Psychologie verwendet) und Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Francof. 1613. Die eine Art des Kettenschlusses hat von ihm ihren Namen. Zu den Semiramisten gehört ferner F. Beurhusius (1536—1609), der die Dialektik des Ramus ins Deutsche, Erfurt 1587, übersetzte (vielleicht die älteste Logik in deutscher Sprache), und B. Keckermann (1571—1609), von ihm zahlreiche Schriften über Metaphysik, Logik, Physik, Astronomie, Politik und Ethik. Opera omnia 2 Bde, Genf 1614; gegen Lambert Danaeus, Ethice christiana 1577 forderte er in seinem Systema ethicae eine Ethik auf philosophischer Grundlage, da es eine theologische Ethik überhaupt nicht geben könne.) Von Keckermann abhängig ist Joh. Heinrich Alsted (1588—1638, Professor in Herborn, von ihm: Panacea philosophica, Herborn 1610. Theologia scholastica 1618, Cursus philosophici Encyclopaedia, Herb. 1620, Compendium philosophicum 1626, Encyclopaedia septem tomis distincta, Herb. 1630.)

Unter den lutherischen Universitätslehrern hat zuerst Daniel Cramer (1568—1673, zeitweise Professor in Wittenberg) eine sich eng an Aristoteles anschließende Metaphysik (Isagoge in metaphysicam Aristotelis, Wittenberg 1594) erscheinen lassen. Von bedeutendem Einfluß waren sodann die Vorlesungen des Cornelius Martini in Helmstedt über Metaphysik, die später von einem Schüler veröffentlicht wurden (Metaphysica commentatio compendiose, Straßburg 1606, 2. Ausg. 1616). Ferner Jac. Martini (1570—1649, Exercitationum metaphysicarum libri duo, ohne Ort und Jahr, 1608?), Dan. Stahl (1589—1654, Prof. in Jena, Metaphysica, Frankfurt 1652, Institutiones metaphysicae, Jena 1664). Von dem engen Anschluß an Aristoteles löste die Metaphysik im Sinne der spanischen Neuscholastik Christoph Scheibler (1589—1653, Professor in Gießen, der „protestantische Suarez"; von ihm Opus metaphysicum, 2 Bde, Gießen 1617, 1622,

1629 und verschiedene Nachdrucke, engl. Oxford 1633). Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet Georg Gutke (c. 1590—1634, Rektor in Berlin; von ihm Habitus primorum principiorum seu intelligentia, Berlin 1625, Logicae divinae seu peripatetici ibri duo, Cöln 1631), der als Gnostologie oder Noologie eine (allerdings von der Metalphysik noch nicht grundsätzlich gelöste) allgemeine Wissenschaft vom νοῦς fordert und entwirft, welche die methodische und erkenntnistheoretische Grundlage für die Einzelwissenschaften sein soll. Von ihm abhängig Valentin Fromm (1601 bis 1679, Gnostologia h. c. doctrina generalia totius philosophiae fundamenta methodice etc. pertribens, Wittenberg 1631) und Abraham Calov (1617—86, Scripta philos. Wittenberg 1673); dessen Schüler war Georg Meier (Solida totius humanae cognitionis et inprimis philosophiae fundamenta, Wittenberg 1666). Unter den Reformierten veröffentlichten die soeben erwähnten Semiramisten Rudolf Goclenius (1547—1628 Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuerit metaphysica, Frankfurt 1598), sein selbständiger Schüler Clemens Timpler (Professor am Gymnasium in Steinfurt, Metaphysicae systema methodicum, Steinfurt 1604, 2. Aufl. herausg. von Goclenius 1607), Barthol. Keckermann (1571—1609, Metaphysicae brevissima synopsis et compendium), dessen Schüler J. H. Alsted (1588—1638, Metaphysica, Herborn 1613) und J. Combachius (1585—1651, Prof. in Marburg, Metaphysicorum liber singularis, Marburg 1613) metaphysische Schriften.

Von freieren protestantischen Denkern ist sodann zu nennen: Otto Casmann (Rektor und Geistlicher in Stade, 1562—1607, zahlreiche philosophische, religiöse, naturwissenschaftliche und psychologische Schriften, dieselben angegeben bei Mahnke, s. Lit.; die wichtigsten davon Psychologia anthropologica, Hanau 1594; Frankfurt 1604, Anthropologiae pars II, Hanau 1596, Frankf. 1604. Philosophiae et Christianae et verae assertio, Frankf. 1600, 1601; Nucleus mysteriorum naturae, Hamburg 1605). Er schritt, von Goclenius abhängig, unter Bekämpfung der Lehre von der doppelten Wahrheit zur Kritik des Aristotelismus und der Naturphilosophie seiner Zeit fort. Freilich zeigt sein Naturbild, das er nicht auf Metaphysik, sondern auf die Erfahrung zu gründen strebte, im ganzen wie im einzelnen, da er selber kein schöpferischer Denker war, sich doch vor allem von dem italienischen Aristotelismus abhängig. Casmanns Hauptverdienst liegt auf dem Gebiet der anthropologischen Psychologie. Im übrigen ist seine Ablehnung aller menschlichen Autoritäten auf dem Gebiet der Forschung und seine Neigung zu einer versöhnenden und ausgleichenden Haltung zwischen Philosophie und Religion und innerhalb dieser zwischen den verschiedenen Standpunkten und Konfessionen bemerkenswert. Hierin berührt er sich mit seinem größeren, von ihm geschätzten Zeitgenossen, Nicolaus Taurellus.

Aus Gründen des Glaubens hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altorf 1606) den Averroismus und Pantheismus der italienischen Aristoteliker, insbesondere des Caesalpin, und die Lehre von der Weltbelebung und Weltbeseelung bekämpft. In der Philosophie lehnt er jede menschliche Autorität ab („maximam philosophiae maculam inussit autoritas"), und er hat ein neues Lehrgebäude (kompendiöse Zusammenfassung in der Schrift: Philosophiae triumphus, die drei Abhandlungen enthält: De viribus humanae mentis, De primis rerum principiis und De deo et ejus operibus philosophica veritas) aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Allerdings ist ihm dies nur durch eine Einschränkung der protestantischen Lehre von der Erb-

sünde und der Gnade möglich. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christus den Glauben, Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia), infolge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntnis durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Doch ist die Seele, deren Wesen das Erkennen ist, durch den Sündenfall nicht vollständig korrumpiert worden, sondern ihrer Substanz nach integra geblieben; sie ist nur durch ihn in das Sinnliche verstrickt worden, aus der sie sich aber durch die göttliche Gnade, die indessen nur unterstützend mitwirkt, wieder lösen und die ursprüngliche Kraft zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Vollbringung des Guten zurückgewinnen kann. Das Sittengesetz erhalten wir durch die Vernunft, aber wir erfahren durch sie nichts über die Heilsabsichten Gottes, da muß die Offenbarung mit der Lehre von der Gnade und Erlösung eintreten. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der unbelebten und selbst auch in den Pflanzen unbeseelten, atomistisch zu denkenden Natur, wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht als bloß geoffenbarte und theologische, sondern als auch philosophisch begründbare Sätze an. Die Grundlage aller Erkenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge sind eingeborene Begriffe; die sinnliche Erfahrung regt nur die Erkenntnis an. Gott hat die Welt so geordnet, daß sie einen gesetzmäßigen Gang einhält; der Schöpfer braucht nicht im einzelnen wieder einzugreifen, sondern das Uhrwerk läuft zufolge der ursprünglichen Einrichtung ab. Nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe zu Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des Menschen. Die Lehre des Taurellus mit ihrem Gegensatz der seelenlosen Natur und des denkenden Geistes weist in verschiedenen Zügen auf die Weltansicht des Descartes voraus, nur daß es ihm völlig an den naturwissenschaftlichen und methodischen Mitteln zu einer systematischen Grundlegung und Durchführung gebricht; sie verbleibt tatsächlich bei einem mit Rücksicht auf die biblische Offenbarung gereinigten, eingeschränkten und modifizierten Aristotelismus. In religiöser Hinsicht erstrebt Taurellus eine versöhnliche, überkonfessionelle Haltung. Sein Christentum knüpft sich nur an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heißen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, daß Christus für sie gestorben sei, werden selig, die übrigen auf ewig verdammt werden. — Die Aristoteliker Schegk und dessen Schüler Scherbius haben die peripatetische Doktrin gegen Taurellus (wie gegen Ramus) verteidigt; Goclenius dagegen war ihm günstig gesinnt. Im allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker (ingeniosissimum), dem er sich in manchem verwandt fühlte, und als den Germanorum Scaliger bezeichnet.

§ 12. Die selbständigste Schöpfung des Protestantismus in wissenschaftlicher Hinsicht während der Übergangszeit ist die von ihm hervorgebrachte Rechtsphilosophie. Hier sind es vor allem die Reformierten Joh. Althusius (1557—1638) und Huig de Groot (1583—1645), die die klassische Grundlegung des Naturrechtes gegeben haben. Grotius, der auch als Humanist und Theologe einen Weltruf erworben hat, ist der bedeutendste politische Schriftsteller der Zeit. Ihm ist das Höchste die Verwirklichung der sittlichen Idee des Friedens durch die Ausbildung einer allgemeinen Rechtswissenschaft, welche die Einzel- und die Völker-

rechte aus ihren positiven Formen herauslöst und sie auf die unveränderlichen und allgemein gültigen Begriffe und Gesetze des Naturrechtes zurückführt. Das positive Recht hat seinen Ursprung in der willkürlichen Setzung des Willens, das Naturrecht in der vernünftigen Natur des Menschen, der als ein ursprünglich geselliges Wesen den Trieb zur Gemeinschaft und als ein Vernunftwesen den Trieb zur geordneten Gemeinschaft hat.

Ausgaben.

I. J. Althusius.

Civilis conservationis libri duo, methodice digesti et exemplis sacris et profanis passim illustrati, Hanau 1601, 1611. Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, Herborn 1603, sehr verändert und erweitert Gröning. 1610, später noch öfter gedruckt. Jurisprudentiae Romanae libri duo, Bas. 1586 u. ö.; aus der Umarbeitung dieses Lehrbuches ging hervor Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes, Herborn 1617, Frankf. 1618, 1649.

II. H. Grotius.

Theologische Schriften: Disquisitio an Pelagiana sunt ea dogmata quae nunc sub eo nomina traducuntur, Paris 1622. De veritate religionis christianae (Sensus librorum sex, quos pro veritate religionis christianae Batavice scripsit, Paris 1627). Explicatio trium utilissimorum locorum N. Test., Amst. 1640 Commentatio ad loca N. Test. quae de Antichristo agunt, Amst. 1690. Explicatio Decalogi, Amst. 1642. Via ad pacem ecclesiasticam, Amst. 1642. Votum pro pace eccles., Amst. 1642. Annotationes ad N. Testamentum, Amst. 1641—45, Annotationes ad V. Testamentum, Par. 1644. Opera omnia theologica, Amst. 1679, Bas. 1732.

Juristische Schriften: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609. De jure belli et pacis, Paris 1625, 1632 u. ö. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Kommentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Das Hauptw. des Grotius ist in zahllosen Auflagen, Übersetzungen und Auszügen verbreitet; deutsch „Vom Recht des Krieges und Friedens" von v. Kirchmann in der Phil. Bibl., Bd. 16, Berl. 1869.

H. Grotii Epistolae quotquot reperiri potuerunt, Amst. 1687. H. C. Rogge, H. Grotii operum descriptio bibliographica, Hagae 1883.

Die wichtigste philosophische Schöpfung des Protestantismus ist die Begründung des Naturrechtes. So finden im Anschluß an Melanchthon Joh. Oldendorp, gest. 1651 (Εἰςαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming, gest. 1600 (De lege naturae methodus apodictica 1562 u. ö.), Benedikt Winkler, gest. 1648 (Principiorum juris libri quinque, Lips. 1615) u. a. die Grundzüge des jus naturale im Dekalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die vita spiritualis betreffe. Aber bei weitem bedeutender sind die Lehren der Vertreter der reformierten Richtung. Hier nimmt Johannes Althusius (Althus, Althusen, geb. 1557 zu Diedenhausen in der Grafschaft Wittgenstein-Berleburg, seit 1586 Lehrer des Rechts in Herborn, seit 1604 Syndikus in Emden, gest. 1638) eine führende Stellung ein. Er brachte zuerst die Forderung der Kampf- und Flugschriften der französischen Publizisten, die für das Prinzip der Volkssouveränität und des Widerstandsrechtes gegen vertragsbrüchige Herrscher eingetreten waren, in die Form eines abstrakten Systems. Die Grundlagen der Politik als Wissenschaft sind Philosophie und Theologie, die das natürliche Sittengesetz und das geoffenbarte Gottes festzustellen haben; die

Politik hat deren Anwendung auf das gesellschaftliche Leben zu geben. Sie hat die zweckmäßige Einrichtung und Erhaltung des sozialen Körpers zur Aufgabe, ut consociatio, humanave societas et vita socialis bono nostro instituatur et conservetur mediis ad hoc ipsum aptis, utilibus et necessariis. Jede Vereinigung oder consociatio vollzieht sich durch stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag. Sie entsteht durch ein Bedürfnis oder natürliches Gefühl und wird geregelt durch die leges consociationis, die teils leges communicationis, teils leges directionis et gubernationis sind. Die species consociationes sind Familie, Korporation, Gemeinde, Provinz und Staat. Der Staat ist eine universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant. Seine Glieder sind die Städte und die Provinzen. Ihr Vertrag ist das Band des Staates. Das wesentlichste Recht des Staates ist das jus majestatis. Die Souveränität ist einheitlich, unteilbar und unmittelbar. Sie stammt vom Volk und kommt ihm allein zu. Das durch gemeinschaftliche Lebensbedingungen vereinigte Volk (corpus symbioticum) ist souverän. In jedem Staat hat die Volksversammlung als ihr unzerstörbares Recht die Ausübung der parlamentarischen Befugnisse. Die Träger der Regierungsgewalt, wenn sie auch Macht über die einzelnen empfangen haben, bleiben bei jeder Verfassungsform stets der souveränen Gesamtheit untertan. Das folgt — gegenüber den Vorkämpfern des Absolutismus — aus der Vernunft (denn der Zweck des Staates ist das Wohl des Volkes, nicht der Obrigkeit), der heiligen Schrift, dem positiven Recht und der Geschichte (Völker kämpfen um ihre Freiheit gegen tyrannische Herrscher). Potestas absoluta ist nicht Willkür, sondern Verwaltungsmacht innerhalb der Rechtsschranken. Es gibt zwei Arten solcher Gewalten: der Summus magistratus oder der Regent und die Ephoren oder die verschiedenen Behörden, die im Auftrag des Volkes dessen Rechte gegenüber dem Regenten zu wahren haben. Der Regent wird durch die Ephoren entweder in völlig freier oder durch die Verfassung beschränkter Art gewählt; sein Verhältnis zum Volke ist ein beiderseitig beschworener und bindender Kontrakt, es ist ihm nur ein widerruflicher Auftrag erteilt. Bricht das Volk den Kontrakt, so ist der Regent frei von seinen Pflichten; bricht der Herrscher ihn, so kann sich das Volk einen neuen Regenten wählen. Der Unterschied der Staatsformen ist nur einer der species summi magistratus. In jeder Monarchie sind aristokratische und demokratische Elemente notwendig, wie umgekehrt in jeder Aristokratie und Demokratie eine Art monarchischer Zuspitzung. Die Religionsfreiheit lehnt Althusius, der ein eifriger Calvinist war, ab. Ein Hauptzweck des Staates ist nach ihm auch die Förderung der Religion. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Rousseaus Contrat social unmittelbar von der Politik des Althusius abhängig ist.

Den Höhepunkt der protestantisch-reformierten Rechtsphilosophie bezeichnet der Jurist, Politiker, Humanist und Theologe Hugo Grotius (Huig de Groot geb. zu Delft 1583, als Gelehrter schon in jungen Jahren hochgefeiert, dann als Jurist und Staatsmann in hohen Stellungen in seinem Vaterland, doch in den Sturz von Oldenbarneveldt verwickelt, aus lebenslänglicher Gefangenschaft durch eine List seiner Frau befreit, dann als Privatmann, später als schwedischer Botschafter in Paris, gest. 1645 in Rostock, auf der Rückreise von Schweden). Bereits in seiner Schrift: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609, hat er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindizieren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt. In seinem epochemachenden rechtswissenschaftlichen Hauptwerk: De jure belli et

pacis (1625), das mit dem ganzen Schmuck humanistischer Gelehrsamkeit ausgestattet und durchsetzt ist, hat er kunstvoll zwei Aufgaben verwebt: die eine ist das Problem des Kriegsrechts, die andere das der Grundlegung eines allgemeinen Naturrechtes nebst den Folgerungen für das öffentliche und das zivile Recht. Die äußere Disposition ist, wie schon der Titel andeutet, durch die erste Aufgabe bestimmt. Die Behandlung der zweiten findet in ausgedehnten, den einzelnen Teilen eingefügten Exkursen statt. Das Werk ist in eine Einleitung und drei Bücher gegliedert.

Die Einleitung beginnt mit einer Diskussion der Vorfrage, ob es überhaupt ein Recht gibt (§ 5—24). Als Anwalt der Ansicht, daß das Recht nur des je nach den Sitten und Zeiten veränderlichen Nutzens wegen aufgerichtet und daher nicht allgemein zu bestimmen sei, wird Carneades angeführt und widerlegt. Es ist nicht richtig, daß die lebenden Wesen nur von dem Trieb auf ihren eigenen Nutzen bewegt werden, sondern die Sorge für die Gemeinschaft gehört ebenso zur Natur. Überdies ist der Mensch ein vernünftiges Wesen, das Handeln nach dem Richtigen erstrebt, Schon dies würde, selbst wenn es keinen Gott gäbe, eine zureichende Quelle des Rechts ausmachen. Der Wille Gottes, dem sich zu unterwerfen die Vernunft uns unverbrüchlich gebietet, ist die zweite Quelle des Rechts. Daraus folgt, daß auch das Recht der Staaten nicht nur auf ihren Nutzen gegründet sein kann. Damit ergibt sich die nähere Rechtfertigung des Themas (§ 25—35). Der Satz, daß im Kriege alles Recht aufhört, ist so weit von der Wahrheit entfernt, daß ein Krieg sogar nur der Rechtsverfolgung wegen angefangen und ein begonnener nur nach dem Maße des Rechts und der Treue geführt werden darf. Dies hervorzuheben gebieten insbesondere die furchtbaren Kämpfe der Gegenwart, die solche Formen der Zügellosigkeit angenommen haben, daß sich selbst rohe Völker ihrer schämen würden. Die Aufgabe ist um so dringender, als eine Übersicht über die Philosophie und Wissenschaft des Rechts (§ 36—61) zeigt, daß bisher nur einzelne Teile des Kriegsrechtes gelegentlich behandelt worden sind, das Ganze aber noch der Bearbeitung harrt. Das erste Buch ist der allgemeinen Frage gewidmet, ob es einen gerechten Krieg gibt. Kriege sind nicht unter allen Umständen unrecht (I, cap. 2). Unrecht ist, was dem in der menschlichen Natur selbst begründeten Wesen der Vernunft und der Gemeinschaft widerspricht. Der Krieg aber, dessen Ziel Erhaltung des Lebens und Wiederherstellung der Ordnung und des Rechtes ist, widerspricht keineswegs diesen Naturtrieben, die ihm vielmehr durchaus günstig sind, wenn nur solche Gewalt vermieden wird, die der Idee der Gemeinschaft selber widerstreitet, d. h. fremdes Recht verletzt. Dies entspricht denn auch sowohl dem bisherigen positiven Völkerrecht wie dem geoffenbarten göttlichen Recht. Insbesondere hat auch Christus das Recht zum Krieg nicht ganz aufgehoben; denn die hierfür angezogenen Stellen des Evangeliums wenden sich nicht an die Staaten und wollen und sollen nicht schlechthin allgemein gelten (I, cap. 2 VIII). Die Kriege lassen sich einteilen in private, öffentliche und in aus beiden gemischte. Daraus ergeben sich vier Arten der Kriege: zwischen Privatpersonen, von Privatpersonen gegen den Staat, des Staates gegen Privatpersonen und von Staaten untereinander. Bei gesitteten Völkern, wo der Staat das Recht der Strafverfolgung übernommen hat, ist der Krieg zwischen Privatpersonen nur im Fall der Notwehr erlaubt. Der Krieg von Privatpersonen gegen den Staat, d. h. der Aufruhr gegen die Obrigkeit, ist nicht erlaubt, da der Staat das unbeschränkte Recht des Widerstandes gegen die höchste Staatsgewalt um des Friedens willen nicht gestatten kann. Der Krieg des Staates gegen Privatpersonen ist gerecht, wenn er gegen diejenigen gerichtet ist, die Unrecht begangen haben. Das ist der Ursprung des Strafrechts. Zweck der Strafe ist nicht Vergeltung, sondern Besserung des Be-

straften und Abschreckung der übrigen. Kriege zwischen Staaten sind gerecht, wenn sie auf beiden Seiten von dem ausgehen, der im Staat die höchste Gewalt hat, wenn der Krieg aus gerechten Ursachen geführt wird und wenn die kriegführenden Parteien im Kriegszustand nicht diejenigen Bedingungen verletzen, welche einen künftigen Friedenszustand unmöglich machen. Das zweite Buch legt die Ursachen, aus denen ein Krieg entstehen kann, ausführlich dar. Eine gerechte Ursache zum Krieg kann nur erlittenes Unrecht abgeben. Die gerechten Ursachen zerfallen deshalb in drei Klassen: die Verteidigung gegen Angriffe, die Wiedererlangung des Genommenen und die Bestrafung. Kriege, um andere Staaten zu bestrafen, sind indessen nur erlaubt, wenn offenbare Verletzung des göttlichen und natürlichen Rechts vorliegt. Ebenso sind Präventivkriege nicht berechtigt. Ein Krieg kann nicht von beiden Seiten gerecht sein, wenn auch von beiden Kriegführenden in gutem Glauben an ihr Recht gekämpft wird; aber nur die eine oder die andere Partei hat recht. Das dritte Buch untersucht, was im Krieg erlaubt ist, und die Verträge während des Krieges und zum Abschluß desselben.

In allen diesen Ausführungen ist der Begriff des Krieges so weit gefaßt, daß er nicht nur den Kampf zwischen Staaten, sondern auch den der Einzelnen untereinander und auch mit dem Staat mitbegreift. Dadurch ist nicht nur die Möglichkeit gegeben, zugleich die wesentlichsten Fragen des Zivil- und Kriminalrechtes aufzurollen und mit zu behandeln, sondern auch einer der bedeutendsten Züge der ganzen Konstruktion des Grotius bestimmt: die Begründung des Völkerrechts aus der Natur des Einzelmenschen als eines vernünftigen und geselligen Wesens. Durch die Unterordnung der Staatshandlungen, insbesondere des Krieges, unter die sittlich-rechtliche Regelung, die das Gemeinschaftsleben des rationalen Individuums überhaupt leitet, läuterte und berichtigte Grotius das Renaissanceideal der Politik durch eine Humanität, die von unermeßlichem Segen geworden ist. Freilich begründete er damit auch die Neigung und gab er die Mittel, jeden Krieg nachträglich moralisch-juristisch zu rechtfertigen und dem Erfolg des Sieges die Weihe der Gerechtigkeit zu verleihen. Und von ihm stammt der doktrinäre Charakter, der fortan für die Entwicklung des Völkerrechtes während der nächsten zwei Jahrhunderte kennzeichnend ist; es wird angewandtes Naturrecht. In philosophischer Hinsicht ist nun aber gerade die naturrechtliche Grundlegung bedeutsam. Scharf scheidet er das Naturrecht (jus naturale) von dem positiven Recht (jus voluntarium). Das natürliche Recht ist, so definiert er (I, cap. 1, X), ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Notwendigkeit oder eine moralische Häßlichkeit inne wohne, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten habe. Dieses Recht ist je nach den verschiedenen Subjekten das natürliche Personen- und das natürliche Völkerrecht. Es ist ewig, so daß es selbst Gott nicht zu ändern vermag. So wenig er bewirken kann, daß 2×2 nicht 4 sind, ebensowenig kann er bewirken, daß das nach seiner inneren Natur Schlechte nicht schlecht sei. Die moralische Häßlichkeit oder moralische Notwendigkeit liegt in dem Wesen der Handlungen selbst und ist daher von nichts anderem außer ihr abhängig. Doch sind manche Bestimmungen des Naturrechts nicht unbedingt allgemeingültig, sondern verschieden je nach den geschichtlichen und sozialen Zuständen und Voraussetzungen und insofern durch sie bedingt. Das positive Recht dagegen ist eine willkürliche Setzung des Willens im Rahmen des nach dem Naturrecht Zulässigen. Es ist daher veränderlich. Der setzende Wille kann entweder ein menschlicher oder der göttliche sein. Im ersteren Fall entsteht das will-

kürliche menschliche Recht, das je nach den verschiedenen Subjekten Personenrecht oder Völkerrecht (im engeren Sinn) ist. Im letzteren Fall entsteht das willkürliche göttliche Recht, welches nicht das gebietet oder verbietet, was von selbst und durch seine eigene Natur nötig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot unerlaubt und durch sein Gebot Schuldigkeit wird. Wird aber durch den Willen eine neue Institution eingeführt (z. B. das Eigentum), dann sind die weiteren rechtlichen Gebote und Folgerungen, die sich daran schließen, durch das Naturrecht festgelegt. Damit knüpft sich ein Zusammenhang des positiven mit dem Naturrecht, und zwar mit dem bedingten Teil desselben. Das begründende Prinzip des positiven Rechtes ist die Übereinkunft, der Satz, daß Verträge und Versprechungen gehalten werden sollen. Seine verpflichtende Kraft erhält dieser Satz aus dem natürlichen Recht. Die aus der Übereinkunft entspringende Verbindlichkeit ist die Mutter des positiven Rechtes. Die Übereinkunft kann entweder ausdrücklich oder stillschweigend erfolgt sein. Die Methode, die Grundbegriffe des ewigen Naturrechtes zu ermitteln und festzustellen, ob etwas dem natürlichen Recht gemäß ist, ist eine doppelte, indem entweder aus der Natur des Menschen als eines geselligen und vernünftigen Wesens die rechtliche Geltung (oder deren Gegenteil) einer Handlung als notwendig folgend gezeigt wird oder indem aus der tatsächlichen allgemeinen Geltung, d. h. aus der Zustimmung bei allen gesitteten Völkern, auf ihre notwendige Geltung geschlossen wird (I, cap. 1, XII). Die direkte (oder synthetische oder apriorische) Methode geht dabei nicht sowohl von eingeborenen Begriffen als vielmehr von im Leben selbst enthaltenen konstanten Verhältnissen aus. So sind die Eigenschaften des Menschen, seine Geselligkeit und Vernünftigkeit, welche das Naturrecht fundieren, in seiner Natur gegeben, wie sie Anschauung und Erfahrung uns lehrten. Desgleichen fließen die näheren Bestimmungen aus der Betrachtung des Menschen, wie er aus dem Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand übertritt (Buch II, cap. 2). In dem Naturzustand gehört allen alles ungeteilt. Ein solcher Zustand könnte jedoch nur andauern, wenn die Menschen in großer Einfachheit verharrt oder in starker gegenseitiger Liebe miteinander gelebt hätten. Wie die Geschichte lehrt, sind solche Zustände auch noch unter besonderen historischen Bedingungen möglich. Aber generell störte dieses friedliche Dasein die Okkupation, durch welche das ursprünglich Herrenlose in Besitz und Eigentum verwandelt wird. Nur für den Fall der äußersten Not und hinsichtlich des Nichtokkupierbaren, wie Luft und Meer, lebt das alte Recht des gemeinsamen Gebrauchs fort. Aber nicht bloß an Sachen, sondern auch gegen Personen können Rechte erworben werden. In ursprünglicher Weise durch Zeugung und durch Einwilligung, entweder mittels der Vergesellschaftung oder mittels der Unterwerfung (II, cap. 5). Die Ehe ist die natürlichste Verbindung. Die anderen Verbindungen geschehen freiwillig, indem die sich Vereinigenden irgendeine Weise, die Geschäfte zu erledigen, wollen. In den gemeinsamen Angelegenheiten verpflichtet dann das Ganze oder der größere Teil des Ganzen die einzelnen Mitglieder. Die Gemeinschaft, in welcher eine Anzahl Familienväter zu einem Volk oder Staat zusammentreten, gibt der Gemeinschaft das größte Recht gegen die Teile, denn sie ist die vollkommenste Gemeinschaft. Die Menschen sind jedoch nicht auf Gottes Geheiß, sondern von selbst zur bürgerlichen Gesellschaft zusammengetreten, nachdem sie erfahren haben, daß die einzelnen zu schwach sind, gegen die Gewalt sich zu schützen (I, cap. 4, VII § 4). Der allgemeine Inhaber (subjectum commune) der höchsten Gewalt ist der Staat (civitas i. e. coetus perfectus); der besondere Inhaber aber (subjectum proprium) der Herrscher (persona una pluresve pro cujusque gentis legibus ac moribus, I, cap. 3, VII § 3). Abzulehnen ist die Meinung (vor allem

des Althusius, den Grotius bekämpft, aber nicht nennt, aber auch der spanischen Rechtsphilosophen, die Grotius gut kennt), daß überall und ohne Ausnahme die höchste Gewalt und ein dauerndes Widerstandsrecht gegen den Herrscher dem Volke zukomme. Zunächst kann jeder Mensch, wenn er will, sich in Privatsklaverei begeben; weshalb sollte es dann einem Volk, nachdem es sich gesellschaftlich konstituiert hat, nicht erlaubt sein, die höchste Gewalt über sich einem oder mehreren anderen vollständig und dauernd zu übertragen? Die Wahl seiner Regierungsform steht einem selbständigen Volke frei und ist, wie sie auch ausfällt, rechtlich zulässig. Jene Formen mögen verschieden beurteilt werden, aber das Recht, sie zu wählen, hängt nicht von diesen Urteilen, sondern von dem Willen ab. Es ist auch nicht richtig, daß der Wähler höher steht als der Gewählte, da dieser Satz nur in einer Verfassung gilt, wo die Macht fortwährend von dem Willen der Wähler abhängt. Ebenso ist es historisch nicht wahr, daß alle Könige von den Völkern eingesetzt seien. Endlich beweist es nichts, daß man sagt, daß die Herrschaft nicht wegen der Herrscher, sondern wegen der Beherrschten bestehe. Denn der Zweck und Nutzen kann sehr wohl (bei der Sklaverei) bei dem Herrn liegen oder gemeinsam sein, wie bei der Ehe, und gerade der Vergleich mit der Vormundschaft ist irrig, denn diese ist zwar wegen des Mündels eingerichtet und gibt doch Recht und Gewalt über denselben; und abgesetzt wird der Vormund im Fall der Verfehlung nicht von dem Mündel, sondern von dem ihm Vorgesetzten (I, cap. 3, VIII). Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit eines, sei es vertragsmäßig, sei es durch Eroberung, begründeten Patrimonialstaates, in welchem der Herrscher über den Staat und seine Rechte nach Belieben zu verfügen befugt ist (I, cap. 3, XII).

Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem bloßen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. So verteidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift De veritate religionis christianae, die in historisch-kritischer Weise die Quellen für die Entstehung des Christentums in ihrem Werte abzuschätzen versucht, auch die den Konfessionen gemeinsamen christlichen Dogmen. Aus rein historisch-kritischen Gründen kann, der Wunder und der Auferstehung wegen, die Lehre Christi als die des reinen Christentums die höchste Anerkennung beanspruchen und erfüllt zugleich die Sehnsucht der Menschheit nach einer universalen Religion auf das vollkommenste.

§ 13. Neben die italienische Naturphilosophie und Naturwissenschaft tritt als eine eigentümliche und bedeutende Schöpfung der Übergangszeit die deutsche Naturphilosophie und Naturwissenschaft. Ist diese von der ersteren auch in verschiedener Hinsicht abhängig, so prägt sich in ihr doch ein durchaus selbständiger Geist aus. Für die Entwicklung der deutschen Naturphilosophie war Paracelsus (1493—1541) der Ausgangspunkt. Viel gefeiert als Reformator der Naturwissenschaften, ist seine Stellung in der Geschichte der Philosophie noch immer stark umstritten. Sicher liegen seine Hauptleistungen auf dem Gebiet der Medizin, die ihm höchste Lebensangelegenheit war und in der er gegenüber Galen und Avicenna den Standpunkt der hippokratischen Schule in selbständiger Fortbildung erneuerte. Aber sein Streben, bei der Betrachtung und Behandlung von Krankheiten die Eigenart und den Eigenwert des Individuums und der individuellen Naturkräfte zur Anerkennung zu bringen, verbindet ihn mit dem Individualismus der Renaissance; die Einführung

des planmäßigen Versuchs in die Medizin unter gleichzeitiger Heranziehung der Spekulation, die nur beide zusammen zur wahren experientia führen, verbindet ihn mit den Bemühungen seiner Epoche um eine methodische Grundlegung der Erfahrungswissenschaft; sein Ringen, die Astrologie in eine Lehre von der Abhängigkeit der Lebenserscheinungen von den meteorologischen Einflüssen, die Alchemie in eine rationelle Theorie der Arzneimittel und der chemisch-therapeutischen Heilkunde überzuführen, verbindet ihn mit den Bahnbrechern der modernen Naturwissenschaft; seine Theosophie verbindet ihn mit der deutschen Mystik; seine überkonfessionelle Haltung (er blieb zwar Katholik, schätzte aber, selber ein Luther der Medizin genannt, Luther und sein Reformationswerk) verbindet ihn mit dem universalen Theismus der Humanistenkreise. Endlich sein Kampf um die deutsche Sprache, den er als einer der ersten der gelehrten Ärzte zeitlebens kämpfte, verbindet ihn mit der großen nationalen Bewegung der Zeit. Alle diese Züge fügen sich zu einem Weltbild zusammen, das, so wenig es Geschlossenheit der Form und Strenge der Darstellung erreicht hat, für die Philosophie der deutschen Renaissance von außerordentlicher Bedeutung geworden ist. Die Kategorien seiner Naturauffassung werden fortan, und zwar in seiner Ausdrucksweise, Gemeingut der deutschen Spekulation auf lange hinaus. Er erschüttert tiefer, als es die gelehrten Auseinandersetzungen mit der Scholastik vermochten, die Vorherrschaft des Aristotelismus über das allgemeine Bewußtsein. Erreichte er auch nicht die Höhe der wissenschaftlichen Kritik, so erreichte er doch trotz aller oder gerade auch in aller Phantastik, die ihn öfter hart an den Rand der Scharlanterie bringt, eine Innerlichkeit der Naturauffassung, wie sie das deutsche Gemüt allezeit ersehnte. Wie er „im Licht der Natur wandelnd" die Natur als lebende und individuell bildende Kraft erblickte, das verlieh ihm, über alle Sonderleistungen hinaus, eine Wirksamkeit, die durch seine große Schule und über alle Ausartungen der von dieser hervorgebrachten zahlreichen Literatur sich weithin auf die deutsche Philosophie erstreckte. Von seiner Konzeption des Archeus als eines schaffenden Lebensprinzipes reicht durch die Begriffe des Samgeistes beim älteren Helmont, der Monde beim jüngeren Helmont, der plastischen Naturen bei Cudworth bis zu Leibniz ein stetiger Zusammenhang.

Die Loslösung von der durch Paracelsus und die Mystik bestimmten Naturphilosophie brachten einerseits die Versuche zur Entwicklung einer rein mechanischen Weltbetrachtung auf der Grundlage einer Korpuskulartheorie, auf der andern Seite die Ausbildung der strengen, vor allem in den großen Fortschritten der Astronomie hervortretenden mathematischen Naturauffassung. Von Deutschland ist die bedeutendste Um-

gestaltung der neueren Naturanschauung ausgegangen. Die heliozentrische Theorie des Coppernicus (1473—1543) hob im Prinzip das mittelalterliche Weltbild aus den Angeln. Trat die philosophische und wissenschaftliche Bedeutung seiner Tat erst allmählich hervor, wurden die Folgerungen des neuen Weltsystems in ihrer ganzen Tiefe und Weite erst von den Denkern des 17. Jahrhunderts erfaßt und gezogen, nachdem dasselbe allseitig durchgebildet und gefestigt war, so war es neben Galilei in erster Linie Kepler (1571—1630), der es mathematisch vervollkommnete. Und wie er hierbei von der ästhetisch neuplatonischen Vorstellung einer Weltharmonie ausging, aber diese fortschreitend zu dem Ideal einer streng mathematischen Forschung läuterte, wird seine Entwicklung zum Symbol und Ausdruck des Befreiungsprozesses, den der moderne Geist durchlaufen mußte, um von den phantastischen Naturanschauungen der Renaissance zu der autonomen Grundlegung der Naturwissenschaft zu gelangen.

Ausgaben.

I. Paracelsus.

Paragranum Aureoli Theophr. Paracelsi, Frankf. 1565. Volumen Paramirum Ph. Th. Paracelsi, Straßb. 1575. Opus Paramirum (Paramirum secundum) Mühlhausen 1562. Neuausgabe dieser Werke von Fr. Strunz, Paragranum 1903, Paramirum (Volumen und Opus) 1904, Jena.

Opera Bas. 1589—91, Straßb. 1616—18, Genf 1658, Lpz. 1903. Auszüge in deutscher Übersetzung bei Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. u. 17. Jahrhunderts I, 1819. Deutsche Auswahl aus den Schriften von H. Kayser, Leipzig, Inselverlag. Paracelsus und Fludd, Auswahl von F. Freudenberg, Berlin 1918.

Vgl. Karl Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der par. Schriften, I. Teil: die Druckschriften, 1894, II. Teil: die Handschriften, 1899.

II. J. Baptista van Helmont.

Dageraat ofte nieuwe opkomst der Genees-Konst in verborgen grundregulen der Nature, Leiden 1615(?), 1660. Ortus medicinae, ed. Merc. v. Helmont, Amst. 1648, 1652. Deutsche Übersetzung Knorr v. Rosenroth: Aufgang der Artzney-Kunst, Sulzbach 1683.

Opera, Lugd. 1667.

III. F. Mercurius van Helmont.

Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio, Sulzbach 1667. The paradoxical discourses of F. M. van Helmont. Set down in writing by J. B. and now published, London 1685. Seder Olam sive ordo seculorum, historica ennarratio doctrinae 1693. Opuscula philosophica, Amst. 1690. Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quattuor capita libri primi Moisis, Genesis nominati, Amst. 1697.

IV. Marcus Marci von Kronland.

Idearum operatricium idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; Philosophia vetus restituta; De mutationibus, quae in universo fiunt, De partium universi constitutione, De statu hominis secundum naturam et praeter naturam, De curatione morborum, Prag 1662.

V. N. Coppernicus.

De lateribus et angulis triangulorum, tum planorum sectilineorum tum sphaericorum, Witt. 1542.

Nicolai Coppernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI, Nürnberg 1543, Basel 1566, Amst. 1617, Warschau 1854 (nebst polnischer Übersetzung von Baranowski und mit verschiedenen Anhängen, darunter die narratio prima von Rheticus), Thorn 1891 (Thorner Säkularausgabe, mit Abdruck aller ursprünglichen Textfassungen, enthält ebenfalls die narratio prima des Rheticus). Deutsche Übersetzung von Menzzer, Über die Kreis-Bewegungen der Himmelskörper, Thorn 1879.

Nicolai Coppernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus, in Wien aufgefunden und herausgegeben von M. Curtze in Inedita Coppernicana, Mitteilungen des Coppernicus-Vereins für Wiss. und Kunst zu Thorn, Heft I, Leipzig 1878, ein zweiter Abdruck nach einer Stockholmer Handschrift in Bihang till K. Svenska Vet. Akad. Handlingar Bd. 6, Nr. 12, Stockholm 1881 (vgl. dazu Curtze i. d. Mitteil. Heft IV, Thorn 1882). Traité de la monnoie (Monete cudende ratio, lat. u. franz.) sub. par L. Wolowski, 1864.

VI. Tycho Brahe.

De mundi aetherici recentioribus phaenomenis, Uranienburg 1588, Epistolarum astronomicarum liber primus. Uraniburgi 1596, Frankfurt 1610, Astronomiae instauratae Mechanica, Wandesburgi 1598, Nürnberg 1602, Astronomiae instauratae Progymnasmata, Uraniburgi et Pragae 1602, Historia coelestis, Augsburg 1666, Opera omnia, Prag 1611, Frankf. 1648. Briefwechsel herausg. v. Frys, Kopenhagen 1876 ff.

VII. J. Kepler.

Prodomus dissertationum comographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione coelestium orbium, Tübingen 1596, zweite Ausgabe 1621. Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur, Frankf. 1604. Ausführlicher Bericht von dem newlich im Monat Septembri und Octobri diss. 1607. Jahrs erschienenen Haarstern oder Cometen, Halle 1608. Phaenomenon singulare seu Mercurius in sole, Leipzig 1609. Astronomia nova *αἰτιολογητος*, seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis, ex observationibus Tychonis Brahe, Heidelberg 1609. Dissertatio cum Nuntio Sidereo nuper ad mortales misso, Prag 1610. Narratio de observatis a se quatuor Jovis satellittibus erronibus, Frankf. 1611. Dioptrice seu demonstratio eorum, quae visui et visibilibus propter conspicilla non ita pridem iuventa accidunt, Augsburg 1611. Nova stereometria doliorum vinariorum, Linz 1615, deutscher Auszug, Linz 1616. De cometis libelli tres, Augsburg 1619. Harmonices Mundi libri V. Linz 1619. J. Kepleri mathematici pro suo opere Harmonices Mundi apologia adversus demonstrationem analyticam R. de Fluctibus, Medici Oxoniensis, Frankf. 1622. Chilias logarithmorum ad totidem numeros rotundas, Marburg 1624. Tychonis Brahei Hyperaspistes Frankf. 1625. Tabulae Rudolphinae, Ulm 1627. Joh. Kepleri, Mathematici olim imperatoris, somnium seu opus posthumum. De astronomia lunari, divulgatum a. M. Lud. Keplero fil. medicinae candidato, Sagan und Frankf. 1634. Zwei wiederaufgefundene Prognostica von J. K. auf die Jahre 1604 und 1624 von Walther von Dyck, Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Math.-phys. Kl., Bd. 25, Abh. 5, München 1910. Das Glaubensbekenntnis von J. Kepler vom Jahre 1623, herausg. v. Walther v. Dyck, Abh. d. Bayr. Akademie d. Wiss., Math.-phys. Kl., Bd. 25, Abh. 9, München 1912.

Deutsche Übersetzungen: Keplers Traum vom Mond, v. L. Günther, Leipzig 1898. Dioptrik, übers. u. herausg. v. F. Plehn, Leipzig 1904 (Ostwalds Klassiker d. exakt. Wiss. Nr. 144). Neue Stereometrie der Fässer, übers. u. herausg. v. J. Plank, Leipzig 1908 (Ostwalds Klassiker d. exakten Wiss. Nr. 165). J. Kepler, Die Zusammenklänge der Welten, herausg. u. übers. v. Otto J. Bryk, Jena 1918 (Klassiker d. Naturw. u. Technik, Bd. 9). Grundlagen der geometrischen Optik, übers. v. J. Plehn, herausg. v. M. v. Rohr, Leipzig 1922 (Ostwalds Klassiker d. exakt. Wiss. Nr. 198).

Joh. Kepleri Astronomi Opera Omnia ed. Chr. Frisch, 8 Bde, Frankf. a. M. 1858—71 (in Bd. 1 eine Geschichte der Astronomie des XVI. Jahrh., in Bd. 8 eine Biographie Keplers).

VIII. Sennert.

Epitome scientiae naturalis. Viteb. 1618, 1624, 1633, 1650. De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu, Viteb. 1619, Physica hypomnemata, Viteb. 1636, Opera omnia, Par. 1633, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650 u. ö.

IX. J. Jungius.

Auctarium Epitomes Physicae clarissimi atque experientissimi viri Dr. D. Sennerti et aliis ejusdem libris excerptum, Hamb. 1635. Logica Hamburgensis, Hamb. 1638 und 1681, Doxoscopiae physicae minores, Hamb. 1662, Isagoge phytoxopica, Hamburg 1678.

Handschriftliches Material bei E. Wohlwill, J. J. Hamburg 1887.

X. D. Gorlaeus.

Exercitationes Philosophicae quibus universa fere discititur Philosophia Theoretica. Et plurima ac praecipua Peripateticorum dogmata evertuntur. Post mortem auctoris editae, Lugd.-Batav. 1620. Idea Physicae, Ultrajecti, 1651.

(Philippus) Theophrastus Bombast von Hohenheim, der sich (den Namen von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nannte, war geb. den 10. Nov. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, auf Hochschulen in Deutschland, Italien und Frankreich vorgebildet, 1526 Chirurg in Straßburg, im gleichen Jahre nach Basel als Stadtarzt und Professor der Medizin berufen, verließ aber 1528 wegen schwerer Konflikte mit seinen ärztlichen Kollegen die Stadt, um fortan auf einem ruhelosen Wanderleben, viel bewundert und angefeindet als Reformator der Medizin, die deutschen Lande zu durchziehen. Zunächst im Elsaß, 1529 in Nürnberg und Beritzhausen, 1531 in St. Gallen, 1532 im Appenzeller Land, 1534 in Meran, 1536 in Augsburg, 1537 in Wien, Preßburg und Villach, 1541 in Salzburg, wo er am 24. Sept. starb.

Die Medizin ist nach ihm die höchste Wissenschaft, da sie das Wohl des Menschen zu befördern strebt und mit ihrem Wissen die ganze Welt, Himmel und Erde umfaßt. Der wahre Arzt hat die Schlüssel zum Reiche Gottes, in dem Segen und das Licht der Welt ist, von dem der Weg und die Wahrheit ausgeht; und der höchste Grund der Arznei ist die Liebe. Als Wissenschaft beruht die Medizin zunächst auf der Erfahrung und der Anwendung des Erfahrenen, nicht auf Büchern; Lesen hat nie einen Arzt gemacht, sondern die Praktik. „Die Natur ist der Arzt, nicht du. Sie setzt zusammen, nicht du: schau du, daß du lernst, wo ihre Apotecken seyen, wo ihre virtutes geschrieben standen." Aber Praktik allein reicht nicht hin, ohne Theorie gibt sie bloße „Experimentler"; sie bedarf der „Scienz", der allgemeinen Ansicht der Natur, die das Sichtbare in dem Unsichtbaren erfaßt. Umgekehrt führt bloßes Spekulieren zum Phantasieren. Vielmehr nur ihre Verbindung, die Einheit von „Sichtigem" und „Unsichtigem" erschließt den wahren Weg der Wissenschaft. Wer aber die Scienz hat, der kann auch die Wirkungen voraussagen. Der wahren Wissenschaft ist alles möglich (z. B. ewige Verlängerung des Lebens auf Erden). Es hört da keine Hoffnung auf. Was man für unmöglich, was man nicht zu hoffen und zu glauben wagt, woran man bereits verzweifelt hat, wird wunderbarlich wahr werden. Somit erwächst die Medizin auf der Grundlage der wissenschaftlich verstandenen Erfahrung, d. h. sie muß zu Säulen oder Grundpfeilern andere Wissenschaften haben, nämlich zunächst Philosophie, Astronomie, Theologie, da der Mensch drei Welten angehört, der irdischen, astralischen und der göttlichen, der „dealischen" Welt. Alle Wesen, und so auch der Mensch, bestehen aus einem elementarischen, irdischen, sichtbaren und einem himmlischen, astralischen, unsichtbaren Leib, welcher letztere, spiritus genannt, aus dem siderischen Reiche stammt. Dieses ist selbst unsichtbar, hat aber in den sichtbaren Sternen seinen Körper. Alle Kunst, alle weltliche Weisheit hat in dem spiritus ihren Sitz. Bei dem Menschen kommt zu diesen beiden noch die von Gott stammende und im Herzen ihren Sitz habende Seele hinzu. Durch sie und sie allein erkennen wir Gott und seine Weisheit. Ihr eigentlicher Mittelpunkt, gleichsam die Seele der Seele ist der Geist (mens, das „Gemüt" oder „Fünklein"

oder der „Richter" der Seele). Die Medizin ist aber nicht nur Theorie, sondern auch Praxis, und so muß sie zu viert auf eine Wissenschaft sich gründen, die praktische Anweisungen gibt; diese ist die Alchemie, die das, was aus der Natur wächst, zum Nutzen der Menschen und dahin bringt, wohin es von der Natur verordnet ist. Die Arzneien sind zwar von Gott geschaffen, aber nicht bis zu dem wirklichen Gebrauch vollendet.

Wie wir die Natur erkennen, sofern wir Natur sind, erkennen wir Gott, sofern wir aus Gott sind. Jeder Mensch hat von Gott als dem Vater der Weisheit sein Erbteil erhalten, denn er ist ein Bildnis Gottes, sein Erbe und sein Stellvertreter auf Erden. Nur durch die Entfaltung dieser uns von unserm Ursprung her einwohnenden Weisheit rechtfertigen wir uns auch als rechte Kinder Gottes, indem wir ihn erkennen und erkennend lieben; fromme Werke, Keuschheit, Fasten usw. reichen hierzu nicht aus, da sie auch ein Verdienst des Körpers sind. Nur durch unsere Seele erschauen wir Gott und werden wir des beseligenden Glaubens gewiß. Die menschliche Vernunft hat an der Erkenntnis des Göttlichen keinen Anteil, Philosophie und Theologie sind wie nach ihrem Quell so auch nach ihrem Gegenstande völlig verschieden. Darin besteht vielmehr der verhängnisvolle Irrtum des Aristoteles, daß er die Gebiete der Vernunft und des Glaubens nicht auseinander gehalten hat, sondern dieses mit der Logik von jenem durchdringen und bewältigen wollte. Beide Gebiete können sich aber auch nicht widersprechen, da sowohl die Natur wie die Weisheit aus Gott sind, und die Weisheit, wie jedes höhere Erkenntnislicht, das niedere in sich schließt, auch das Licht der Natur in sich trägt und umfaßt. Im Lichte der Gottesweisheit erscheint uns die Natur als das große Buch, in welchem alle Geschöpfe Buchstaben sind, deren Sinn zu verstehen uns nur durch göttliche Erleuchtung möglich ist. Auf dieser Erleuchtung im Gemüt, im Glauben und in der Imagination, beruht die Kabbala, beruht auch jedes Verständnis der Heiligen Schrift. Diese Erleuchtung und die Macht, die uns aus ihr zufließt, erfahren wir in ihrer ganzen Tiefe, wenn wir in uns selbst versunken und ertrunken sind, wobei sich alle Sinne zurückziehen und gleichsam sterben. Durch sie erkennen wir die Ursache unseres Falles und worin unsere Wiedergeburt besteht. Jene liegt in der Störung der Konkordanz der drei Bestandteile, aus denen die Menschennatur sich zusammensetzt, indem der irdische und der siderische Leib sich entzweien und beide gegen die Seele sich empören, so daß der Mensch, anheimgegeben der Vorherrschaft des Irdischen und Siderischen, dem Bösen verfällt. Das ist die Schuld Adams, der anfänglich von engelgleicher Gestalt war und nichts Tierisches, keine Organe der Ernährung und Zeugung hatte. Damit verlor er das Himmlische, das „Iliastrische" und wurde tierisch, „cagastrisch". Die Ganzheit seines Wesens war aufgelöst und er ist dadurch in einem Teil tödlich geworden. Die Wiedergeburt ist die Wiederherstellung des göttlichen Bildnisses im Menschen, indem er das tödliche Fleisch und Blut verläßt und wie Christus neugeboren und zu neuer himmlischer Leiblichkeit verklärt wird. So lange der erlöste Mensch auf Erden wandelt, ist allerdings zweierlei „Fleisch" in ihm, das eine von Adam, das nichts wert ist, das andere vom Heiligen Geist, in welches der Keim der künftigen Auferstehung eingesenkt ist.

Gott ist die Quelle alles Seins. Alle sichtbaren Dinge waren ursprünglich unsichtbar in Gott, in der prima materia oder dem mysterium magnum oder im göttlichen Abgrunde. Ihre materialische Verwirklichung ist durch den Willen Gottes, durch sein Schöpferwort: Fiat, erfolgt, wie wenn aus einem Hauche ein Haus würde. So entstand die Urmaterie der sichtbaren Welt, die, da aus ihr der Makrokosmos und jeder Mikrokosmos hervorging, als ihr Samenbehälter, als der große „limbus" zu bezeichnen ist. Diese Urmaterie oder das Urwasser (yle, yliaster oder Hyaster)

ist ungreiflich, form- und eigenschaftslos, ohne elementarische Natur und keinem Geschöpf gleichend, das „mysterium magnum". Aus ihr ist durch Scheidung und Entwicklung unter dem „Brüten" des Geistes die Welt hervorgegangen. Hierbei gab die Urmaterie allen Geschöpfen die ihr eigentümliche Produktionskraft mit, wodurch sie sich nach ihrer Form und den ihrer Form zukommenden Eigenschaften vermehren. Als letztes Ergebnis der Scheidungen entstand der Mensch; er ist die Krone der Schöpfung, der Zweck, um dessentwillen alles andere geschaffen ist, ein Mikrokosmos, der, ein kleiner limbus, alle Kräfte und Eigenschaften der großen Welt in sich enthält. Der Mensch steht in der Mitte und ist der Mittelpunkt aller Kreaturen; um ihn gehen alle äußeren Sphären und Kreise, deswegen nimmt er sie auch alle auf. Das Schöpferwort Fiat, durch welches alles entstanden ist, war dreifach, da der Dreieinige es sprach. Daher ist alles in der Welt nach dem Gesetz der Dreiheit eingerichtet, auch der gestaltlose Urstoff, der Yliaster, enthält drei Prinzipien: Sulphur, Mercurius und Sal; ersterer spiegelt sich in unserm gewöhnlichen Schwefel, der zweite in unserm Quecksilber, der letztere in unserm Salz. Sie sind nicht sowohl körperliche Substanzen als vielmehr Kräfte oder Geister. In allen materiellen Dingen stehen sie in einem wechselseitig bestimmten Verhältnis im Gleichgewicht. Wird dieses Verhältnis gestört, so wird auch die Materie zerstört. Und zwar erfolgt die Überschreitung des Verhältnisses durch Sublimation, Verbrennung und Auflösung je eines von ihnen. Was (im Holz) verraucht, ist Mercurius, was verbrennt, ist Sulphur, was als Asche zurückbleibt, ist Sal. Die allgemeine Zusammensetzung aus Sal, Sulphur und Mercurius heißt Yliadus, die Materie, aus der die Elemente Feuer (das elementum coeli, nicht das irdische Feuer, das verzehrt und zerstört und kein Element ist), Luft, Wasser und Erde nach bestimmten Zusammensetzungsverhältnissen hervorgehen. Diese Elemente sind nicht, wie es die peripatetisch-scholastische Theorie annimmt, Komplexionen der Urqualitäten heiß, kalt, trocken, feucht. Sie heißen Elemente, weil sie die „Mutter ihrer Frucht", der Dinge, sind und diese nur in ihrer Komposition, unter dem Prädominieren des einen über die andern bestehen. Daher ist auch grundsätzlich die Umwandlung der Metalle ineinander möglich, denn die erste Materie aller Metalle ist ein und dieselbe. Durch Scheidung von Luft und himmlischem Feuer einerseits, Wasser und Erde anderseits entstand dort der Himmel, hier die in ihm schwebende Erde. Die Welt gleicht einem Ei, in welchem der Dotter die Stelle der Erde bezeichnet und das Firmament wie die Eischale alles umschließt und zusammenhält. Die Elemente sind der Samen, aus welchem die Dinge als Früchte wachsen. Dies ist aber nur möglich, sofern in ihnen eine schaffende und gestaltende Kraft, ein Archeus oder Lebensgeist, wirksam ist. Der Gang, den die Natur bei der Hervorbringung eines Individuums geht, ist daher dieser: die ursprüngliche Materie, welche aus Sal, Sulphur und Mercurius besteht, wird von der schaffenden Kraft, dem Archeus, nach den verschiedenen Verhältnissen der drei Erden vorbereitet und zu dem speziellen Körper gebildet, der sie sein soll. Alles in der Natur ist somit belebt durch bildende Kräfte, welche an dem Stoff sich betätigen, alles, was ist, entsteht, wirkt und gestaltet sich durch von innen her schaffende Kraft, die geistig und organisierendes Prinzip ist. Alles Äußere ist die Anzeige eines Inneren. Es gibt keine Erzeugung von außen her, sondern nur eine Entwicklung von innen. Auch die ärztliche Heilung ist hauptsächlich Anregung der bildenden Naturkraft, des Archeus. Da die Welt aus dem einen großen Limbus hervorgegangen ist, ist sie in allen ihren Teilen der gleichen Ordnung und Gesetzmäßigkeit untertan. Daher stehen alle Teile in ihr in einer durchgängigen Harmonie und Entsprechung. Allem auf der Erde entspricht etwas am Himmel und umgekehrt, und vor allem entspricht alles im Menschen

als dem Mikrokosmos Teilen im Makrokosmos. Die Kunst der „Signaturen" besteht darin, die Zeichen der Dinge und Gewächse zu erfassen, in denen ihre auf ihrer Korrespondenz zu den Gestirnen beruhenden Natur sich ausdrückt. Daher ist der Mensch nur aus der Welt, die Welt nur aus dem Menschen zu erkennen und zu verstehen. Mikrokosmos und Makrokosmos weisen wechselseitig aufeinander hin und erhellen und erläutern sich durch einander. Alles was dem Licht der Natur gemäß erklärt werden soll, muß nach der ersten Schöpfung genommen werden. Und die Welt spiegelt sich in dem Menschen und in den Kreaturen ab. Umgekehrt gibt es im Himmel und auf Erden nichts, was nicht auch im Menschen wäre, und daher ist alle seine Erkenntnis Selbsterkenntnis, sein innerer Himmel strahlt den äußeren Himmel zurück.

Die Schule des Paracelsus fand weite Verbreitung. Unter ihren deutschen Anhängern (s. über dieselben K. Kiesewetter, Geschichte des neueren Okkultismus, 2. Aufl., Leipzig 1909, S. 126 ff.) sind zu nennen: Leonard Thurneysser (1530 bis 1595), A. Ellinger (Prof. i. Jena, gest. 1582), Seb. Wirdig (1613—87, Prof. in Rostock, von ihm Nova medicina spirituum, Rostock 1673, deutsch Frankf. 1707), Heinr. Kunrath (1560—1605, von ihm Amphitheatrum sapientiae aeternae, Magdeb. 1598). Auch im Ausland gab es zahlreiche Paracelsisten. In Dänemark Peter Severinus (1542—1602, von ihm Idea medicinae philosophiae, Hag. 1603, Epistola scripta Theophrasto Paracelso, in qua ratio ordinis et nomina totiusque Philosophiae adeptae methodus ostenditur).

Eine selbständige Fortbildung erfuhr die Naturphilosophie des Paracelsus durch den bedeutenden Arzt und Chemiker Joh. Baptista van Helmont, geb. 1577, gest. 1644 in Vilvorden bei Brüssel. Nach ihm geschieht in der Natur nichts durch äußere Ursachen, sondern alles durch innere, und zwar gibt es deren zwei: die äußere Materie, der fluor generativus als Substanz aller Dinge, das initium ex quo, und als das gestaltende Prinzip, die unvergängliche Zeugungskraft der Elemente (seminale agens), aus welcher die allen Dingen einwohnende aura seminalis entsteht, das initium per quod. Als „Urfermente" oder elementa primogenia nimmt H. Luft und Wasser an. Die drei sogenannten Grundsubstanzen Sal, Sulphur, Mercurius stammen aus dem Wasser und können in dieses wieder verwandelt werden. Für den dritten Aggregatzustand hat er das Wort „Gas" eingeführt. Der Archeus, „der Schmied der Zeugung und Wecker des Lebens", ist bei Helmont das, was die Tätigkeit des aktiven Wesens bedingt, d. h. der Lebensgeist (auch aura vitalis genannt). Zum inneren Bildner wird der Archeus, indem er sich mit dem Samen zu dem „Samgeist" verbindet. Alle Teile des Organismus haben ihre bestimmten Archei insiti, die von einem allgemeinen sie beherrschenden Archeus influus abhängig sind. Dieser herrschende Archeus hat seinen Sitz in der Milz. Sein Wirken geschieht vermittelst derselben fernwirkenden Kraft, von Helmont als „Blas" bezeichnet, die von den Sternen herweht und auf der die astrologischen Einflüsse beruhen (Blas stellarum). Bei den Tieren tritt zu dem Archeus noch die anima sensitiva, die Gedächtnis, Vernunft und Wille umfaßt, sterblich ist und im Magen wohnt, beim Menschen die unsterbliche, der intellektuellen Schauung mächtige Seele (mens) das Ebenbild Gottes, welche die sinnliche Seele gleichsam wie ihren Kern durchdringt und daher gleich ihr ihren Sitz im Magen hat. Doch besteht seit dem Sündenfall zwischen der sinnlichen und der unsterblichen Seele ein Widerstreit, insofern erst durch diesen die sinnliche Seele in den Leib gekommen und nunmehr als das Prinzip der Ichheit herrscht. Die Wiedergeburt wird nur durch göttliche Gnade bewirkt. Durch Selbstverlängerung und Selbstabtötung, durch Entäußerung des Ich

gelangen wir in den Zustand wahrer Gelassenheit, in welchem wir Gottes und seiner Wahrheit in unmittelbarer Schau des Geistes inne werden.

Sein Sohn Franc. Mercurius van Helmont (geb. 1618, gest. nach einem abenteuerlichen Leben an den Höfen und der großen Welt in Österreich, Italien, England, Deutschland, 1699 in Berlin), mit Leibniz bekannt und von ihm geschätzt, bildete die Lehre des Paracelsus und seines Vaters vom Archeus zu einer eigentümlichen Monadenlehre fort. Nach Ludwig Stein (Leibniz und Spinoza, Berlin 1890) ist es möglich, daß Leibniz durch seinen Verkehr mit Helmont die Anregung empfing, den Namen Monade, den dieser vor Leibniz gebrauchte, zu übernehmen. Die geschaffene Welt besteht aus einzelnen selbständigen Substanzen, die Natur ist nicht schlechthin teilbar, sondern man gelangt zu gewissen letzten physischen Minima, und das Geistige umgekehrt ist nicht schlechthin unteilbar, sondern besteht aus vielen Geistern oder Gedanken, die sich im Gedächtnis selbständig erhalten. Diese Substanzen, so groß auch ihre Zahl ist, sind doch von einer bestimmten endlichen Anzahl. Sie können weder entstehen noch vergehen. Sie sind schlechthin individuell, keine von ihnen kann sich in eine andere verwandeln. Doch sind sie der Veränderung unterworfen; sie befinden sich in einem dauernden Entwicklungs- und Fortschrittsprozeß. Sie besitzen eine plastische Natur. Ihrem Wesen nach sind sie nur graduell, nicht qualitativ voneinander unterschieden. Sie sind wirkende und leidende Kraft; männliche Spontaneität und weibliche Rezeptivität ist in jeder von ihnen, um Wechselwirkung zwischen ihnen zu erklären. Freilich geschieht jede Einwirkung und Entwicklung letzthin von innen, es werden nur die schlummernden Kräfte erregt, welche durch die Sympathie und Verwandtschaft der Wesen untereinander wach und durch eine übergeordnete Monade gelenkt und beherrscht werden. Sie sind gleichzeitig körperlich und geistig, sie sind körperlich, insofern sie leidend, bewegt und in die Ausdehnung erstreckt, geistig, sofern sie tätig lebend und perzipierend sind. Damit wird die Scheidung des Paracelsus in Leib, Seele und Geist grundsätzlich aufgehoben, wenn sie dem Namen nach auch beibehalten wird, um das Verhältnis höherer zu niederen Monaden auszudrücken. In jedem Geschöpf, das aus einer unzählbaren Vielheit von Monaden besteht, gibt es eine gegliederte Über- und Unterordnung unter der Herrschaft einer Zentralmonade, welche Einheit, Ordnung und Zusammenhang unter den niederen Monaden erhält. Die Zentralmonaden oder Zentralgeister oder Seelen im engeren Sinne sind ewig wie alle Monaden. Die Seelen sind daher präexistent und unsterblich. Ihr Ziel ist die fortschreitende Vervollkommnung, die indessen während einer Lebensdauer nicht erreicht werden kann. Daraus ergibt sich die Lehre von der Seelenwanderung oder von der „Revolution der Seelen", in welchem diese nach dem Maß der ihr einwohnenden plastischen Kraft in einem neuen Körper zur Herrschaft gelangt. Die Vollendung der Seele erfolgt nicht in einer anderen Welt, auch gibt es keine ewigen Höllenstrafen. Die zur Vollkommenheit gelangten Seelen werden nicht wiedergeboren, sondern kehren in die Einheit Gottes zurück. Denn über der Welt der geschaffenen Substanzen herrscht als deren Zentralmonade, die die Einheit und Harmonie in ihr allein ermöglicht und garantiert, Gott. Gott ist schlechthin vollkommen, unveränderlich und einfach, aber gleichwohl in den vielfachen und veränderlichen Dingen der Welt allgegenwärtig. Auch sein Wesen ist Wirken und Schaffen, er hat die Samen aller Dinge geschaffen, und in stetigem Schaffen bildet er diese Samen zu allmählich fortschreitender Entwicklung. Aber das Verhältnis des einfachen und unveränderlichen Gottes zu den vielfachen und veränderlichen Dingen wäre unbegreiflich, wenn es nicht eine vermittelnde Substanz gäbe, nämlich Christus, der ursprünglich aus Gott als feines strahlendes

Licht emaniert ist. Christus, welcher unveränderlich zum Bösen, aber veränderlich zum Guten ist, teilt somit einerseits die Unveränderlichkeit mit Gott, anderseits die Veränderlichkeit mit den Geschöpfen, welche veränderlich zum Guten und Bösen sind. So überbrückt er den Abstand zwischen den beiden großen Gegensätzen im Seienden, stellt er, Zeit und Ewigkeit in sich vereinigend, die lückenlose Stufenfolge in der universalen Harmonie dar. Diese Lehre, in deren Mittelpunkt die Begriffe von Harmonie, Individualität, Allbeseelung, Entwicklung stehen, und die, so unvollkommen und unsystematisch sie auch ausgeführt ist, in mancher Hinsicht als Vorstufe zur Philosophie von Leibniz oder als eine Art Parallelerscheinung zu ihr angesehen werden kann, soll für Helmont als Boden zur Auseinandersetzung und zum Kampf mit der siegreich vordringenden mechanischen Naturansicht und insbesondere auch mit dem Dualismus des Descartes dienen. Freilich geht das nicht anders, als indem der mechanischen Naturansicht doch ein, wenn auch beschränkter Geltungsbereich zuerkannt wird. Helmont unterscheidet nämlich im Anschluß an die Kabbala vier Welten: 1. die erste Emanation Gottes, Christus, 2. die geschaffenen Samen aller Dinge, 3. die Entwicklung und das Leben derselben und 4. die Welt des Machens oder Gestaltens (mundus factionis); in dieser ist das Lebensprinzip fast so geschwunden und erstorben, daß in ihr alles mechanisch vorgestellt werden kann. Aber die Kenntnis der mechanischen Gesetze ergibt keine Erkenntnis des Wesens der Dinge, und überdies ist der mundus factionis, die zur Maschine gewordene Natur, in der gesamten Weltentwicklung nur eine Durchgangsphase, die nicht ewig dauern wird. — Zu nennen ist hier auch noch Marcus Marci von Kronland (1595 bis 1667 ?), der das belebende Prinzip der paracelsischen Schule mit der aristotelischen Form zu ideae operatrices oder seminales verband; die Naturentwicklung ist eine auf vorstellenden Kräften beruhende Metamorphose.

Die von der deutschen Naturphilosophie am weitesten durchgeführte und am innerlichsten erfaßte Vorstellung einer allgemeinen Weltbelebung und Weltbeseelung war, wie sie im Ringen des Geistes um eine erweiterte und vertiefte Naturerfahrung entstand, von außerordentlichem Einfluß auch auf den Fortschritt der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie, der Medizin und der Chemie. Aber gerade die neuplatonisch-theosophische Grundlage, von der aus sie die aristotelische Form-Materielehre zu überwinden und die Materie selbst als eine schaffende und gestaltende Kraft zu begreifen vermochte, setzte ihrer Entwicklung zu einer exakten Forschung Schranken. Sie lebte und webte in der Anschauung der Natur als eines Ganzen von Qualitäten, die unserer Innerlichkeit verwandt sind; eben darum konnte sie sich zu dem Gedanken, daß die Erkenntnis und Beherrschung der Natur an eine Erkenntnis der Quantitäten gebunden ist, nicht erheben. Dieser Gedanke, in seiner ganzen Größe bereits von Nicolaus von Cusa gefaßt, wird nun der beherrschende Mittelpunkt einer zweiten Bewegung, die vor allem sich in den Fortschritten der Astronomie vollzieht. An ihrer Spitze steht die unvergängliche Leistung des Nicolaus Coppernicus.

Nicolaus Coppernicus (aus einer alten deutschen Familie Koppernigk stammend; die Namensform Coppernic oder Coppernicus gehört ihm allein zu) wurde am 19. Februar 1473 zu Thorn geboren, studierte von 1491—94 an der Universität in Krakau, wo neben dem Humanismus insbesondere das Studium der Mathematik und Astronomie, letztere im Anschluß an die Werke von Peurbach und Regiomontanus, blühte, sodann von 1496—1506 in Italien zu Bologna (1496—1500) und Padua (1501—03), wo er nach Abschluß seiner philosophischen Studien Jurisprudenz trieb und 1503 in Ferrara zum Doktor im kanonischen Recht promoviert wurde, um dann während eines zweiten Aufenthaltes zu Padua (1503—06) seine universale Bildung durch

medizinische Studien abzuschließen. Die neuere Coppernicus-Forschung hat ein umfassendes Bild von seiner Gelehrsamkeit und seiner auf einer gewaltigen Literaturkenntnis gestützten universalen Bildung erschlossen. In philosophischer Hinsicht ist interessant, daß jetzt feststeht (vgl. Birkenmajer s. Lit.), daß Coppernicus Schriften des Nic. v. Cusa und des italienischen Neuplatonismus (Marsilius Ficinius) gekannt hat. In die Heimat zurückgekehrt, wo er inzwischen 1497 in das Domstift zu Frauenburg aufgenommen war, lebte er, mit mannigfacher administrativer Tätigkeit befaßt, vor allem seinen astronomischen Beobachtungen und dem Ausbau seiner Theorie; er starb zu Frauenburg am 24. Mai 1543. Eine Aufforderung zur Mitwirkung an der Kalender-Reform auf dem Lateranischen Konzil 1514 lehnte er ab. Der durch Luther eingeleiteten religiös-kirchlichen Reform schloß sich Coppernicus nicht an, wohl aus denselben Gründen (Besorgnis vor Revolutionen usw.), denen sein Freund Th. Giese in einer Gegenschrift zu Luthers Lehren (Flosculorum Lutheranorum de fide et operibus ἀνθηλογικόν, Krakau 1525) Ausdruck gegeben hatte. Die einzige von Coppernicus während seiner Lebenszeit der Öffentlichkeit übergebene Schrift ist eine lateinische Übersetzung der Episteln des spätbyzantinischen Rhetorikers und Historikers Theophylactus Simocotta, 1509 zu Krakau. Einige Denkschriften zur Regulierung des preußischen Münzwesens, eine für befreundete Gelehrtenkreise niedergeschriebene kurze, aber vollständige Übersicht über seine heliozentrische Lehre: De hypothesibus motuum coelestium commentariolus (Handschrift 1877 wieder aufgefunden, zuerst veröffentlicht 1878 in den Mitteilungen des Coppernicus-Vereins, Thorn 1878) und eine (verlorengegangene) Schrift über den Kometen von 1533 gelangten nicht zum Druck. Einen überarbeiteten Separatabdruck der von Coppernicus seinem Hauptwerk eingefügten Trigonometrie gab Rheticus, Prof. der Mathematik in Wittenberg, der 1539 nach Frauenburg kam, um bei C. die neue Lehre zu studieren, 1542 zu Wittenberg heraus. Die Coppernicus zugeschriebene Gedichtsammlung Septem Sidera, Krakau 1629, ist unecht. Die erste gedruckte Darstellung der Theorie seines großen Lehrers gab Rheticus in seiner Narratio prima, Danzig 1540. Die erste eingehende Biographie von C. stammt von P. Gassendi in dem Anhang seiner Lebensbeschreibung von Tycho Brahe, Paris 1654.

Das Lebenswerk des Coppernicus: De revolutionibus orbium coelestium libri VI, in erster Fassung bald nach der Rückkehr aus Italien niedergeschrieben, erschien, von dem stillen Denker immer wieder zurückgehalten, der seine Lehre am liebsten nach pythagoreischem Vorbild in kleinstem, vertrautem Kreise fortgepflanzt wissen wollte, endlich, nachdem Coppernicus dem Drängen der Freunde nachgegeben hatte, in seinem Sterbejahr. Es ist dem Papst Paul III. gewidmet, und in dem Widmungsschreiben hebt Coppernicus ausdrücklich hervor, daß er aus dem Bericht des Plutarch über die Lehre von der Erdbewegung bei den späteren Pythagoreern seine Anregung empfangen habe. Es erschien mit einer von (wie später durch Kepler bekannt wurde) Osiander herrührenden, ohne Unterschrift versehenen und daher allgemein Coppernicus selber zugeschriebenen Vorrede, in welcher, um die Aristoteliker und die Theologen milder zu stimmen, die coppernicanische Lehre als eine bloße Hypothese dargestellt wird, die nicht wahr, ja nicht einmal wahrscheinlich zu sein braucht; es sei schon ausreichend, wenn sie auf eine Rechnung führe, welche den Himmelsbeobachtungen entspricht; Sicheres, wie sich die Sache in Wirklichkeit verhalte, werde sich nicht ermitteln lassen; das wolle die Astronomie auch gar nicht und vermag es auch nicht zu geben, das sei, wenn überhaupt möglich, Angelegenheit der Philosophen. Diese Behauptungen stehen im Gegensatz zu den tatsächlichen Überzeugungen des Coppernicus, der vielmehr von der endgültigen Beweisbarkeit

seiner Lehre überzeugt war und dieser Überzeugung auch in seinem Werk unzweideutigen Ausdruck gegeben hat. Freilich vermochte er selber nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die umstürzende Lehre von der Bewegung der Erde (die nach ihm eine dreifache sein sollte, eine tägliche um ihre Achse, eine jährliche um die Sonne, eine jährliche konische der Erdachse um eine Senkrechte zur Ebene der Ekliptik) beizubringen. Doch wollte er sie darum keineswegs nur als eine Hypothese im Sinne der mittelalterlichen „astronomischen Hypothesen" angesehen wissen, sondern als eine der Verifikation zugängliche Erklärung für die beobachteten Bewegungen der Himmelskörper. Hierbei war für ihn das Prinzip, die einfachste und zweckmäßigste Erklärung zugrunde zu legen (De rev. I,10), sowie das Prinzip der Relativität der Bewegung (De rev. I, 5, 8) grundlegend. Aber es ist wohl nicht zweifelhaft, daß Osianders Einführung der neuen Weltansicht als einer bloß „astronomischen Hypothese" ihr zunächst die Möglichkeit weiterer Verbreitung erlaubt hat, bis dann, als Galilei ihre Wahrheit durch unerschütterliche Tatsachen der Erfahrung zu zeigen in der Lage war, der große Kampf der Kirche gegen sie entbrannte. Von 1616—1757 stand das Werk des Coppernicus auf dem Index librorum prohibitorum. Coppernicus hielt noch an der Kugelgestalt der Welt fest, die er sogar eingehend zu begründen suchte. Im Mittelpunkt der Welt steht nach ihm die Sonne. Wenn er ihre Vorrangstellung beschreibt, erklingen eigentümliche Töne einer Sonnenverehrung, die vielleicht auf tiefere Gemütsmotive verweisen, die in diesem ruhigen und besonnenen Denker wirksam waren. So heißt es z. B. (Thorner Säkular-Ausg. S. 30) Non inepte quidam (solem) lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trimegistus visibilem deum, Sophoclis Electra intuentem omnia. Ebenso hielt Coppernicus noch an den kreisförmigen Bahnen der Gestirne fest. Immerhin ist es bemerkenswert, daß er an einer allerdings im Druck unterdrückten Stelle (Thorner Säkularausgabe S. 166) die Möglichkeit einer elliptischen Bahn der Himmelskörper erwägt. Hierin spricht sich die Freiheit seiner Methode aus, die Rheticus in seiner Narratio prima (Einl. z. altera pars) so charakterisiert: Ego vero cum videam D. Doctorem, Praeceptorem meum, observationes omnium aetatum cum suis ordine ceu in indices collectas semper in conspectu habere; deinde cum aliquid vel constituendum, vel in artem et praecepta conferendum, a primis illis observationibus ad suas usque progredi, et qua inter se ratione omnia consentiant, perpendere; porro, quae inde bona consequentia Urania duce collegit, ad Ptolemaei et Veterum hypotheses revocare, et postquam easdem summa cura perponderans urgente astronomica ἀνάγκῃ deserendas deprehendit, neque quidem sine afflatu Divino et numine Divum novas hypotheses assumere, et mathematica adhibita, quidnam ex talibus bona consequentia deduci possit, geometrice constituere; atque Veterum denique et suas observationes ad assumptas hypotheses accomodare et sic post istos labores omnes exantlatos leges astronomiae demum conscribere.

Die ersten Anhänger außerhalb des engeren Freundeskreises fand Coppernicus in Wittenberg, wo die Professoren der Mathematik Reinhold (1511—53) und Rheticus (1514—76) für ihn begeistert eintraten. Im übrigen war die Aufnahme der neuen Lehre kühl, und wenn auch Luther sie schroff ablehnte, so traten ihr doch die Kirchen nicht feindlich gegenüber. Dagegen unternahm sie durch eine bessere zu ersetzen der bedeutendste Astronom nach Coppernicus, Tycho Brahe. Geb. 14. Dez. 1546 zu Knudstrup bei Lund in Schonen, studierte er in Kopenhagen und Leipzig Rechts- und Staatswissenschaften, widmete sich aber, 1565 als Erbe eines bedeutenden Vermögens unabhängig geworden, ausschließlich der Astronomie, die ihm schon längst Herzenssache war. 1576—97 auf der Insel Hveen im Sund,

die ihm Friedrich II. von Dänemark zu Lehen gab und wo er mit dessen Unterstützung ein mit Laboratorium und Sternwarte versehenes Schloß (Uranienburg) einrichtete und dies zu einem Mittelpunkt astronomischer Studien Europas machte. Nach Friedrichs II. Tode übersiedelte er nach Deutschland, 1599 von Rudolf II. nach Prag berufen, wo er wiederum eine Sternwarte schuf und mit einem Stab von Mitarbeitern (darunter Kepler) die astronomische Forschung zu organisieren unternahm. Doch starb er bereits am 24. Oktober 1601. Sein kostbares Instrumentarium wurde zerstreut und größtenteils vernichtet, seine unschätzbaren Beobachtungsbücher und Protokolle erhielt Kepler. Tycho war ein Genie der Beobachtung. Er begann mit genauer Nachprüfung der Coppernicanischen Tabellen. Dessen Weltsystem lehnte er freilich ab. Er nahm vor allem Anstoß an der dritten von diesem der Erde zugeschriebenen Bewegung; dazu kam die von Coppernicus geforderte ungeheure Erweiterung des Weltalls, die ihm aus religiösen Gründen bedenklich schien. Sein eigenes Vermittlungssystem, das neben ihm und wahrscheinlich trotz des vorgegebenen Aprioritätsanspruches Reimarus Ursus (gest. 1600) nicht unabhängig von ihm lehrte, ließ Erde, Mond und Sonne um die feste Erdachse, die übrigen Planeten aber um die Sonne sich drehen, eine Annahme, die zur Zeit ihrer Aufstellung den Erscheinungen ebenfalls zureichend entsprach, ohne den gegen die coppernicanische Theorie eingewandten Bedenken ausgesetzt zu sein. Einen schweren Stoß gegen das mittelalterliche Weltbild führte Brahe seinerseits, indem er von der Tatsache des neuen Sterns in der Cassiopeia aus die auch noch von Coppernicus trotz einiger Zweifel festgehaltene Annahme kristallener Gestirnsphären widerlegte.

Das Verdienst, die der coppernicanischen Lehre anhaftenden Schwierigkeiten ohne den Ausweg eines Vermittlungssystems behoben und sie vor allem in mathematischer Beziehung vervollkommnet und eben dadurch neben Galilei, gleichzeitig und in Verbindung mit ihm, sie endgültig gesichert zu haben, gebührt dem deutschen Forscher Johannes Kepler. Geb. am 27. Dezember 1571 in Weil bei Stuttgart, studierte er von 1589—94 in Tübingen, wo Maestlin sein Lehrer in der Mathematik und von nachhaltigem Einfluß auf ihn war, 1594—1600 als Professor der Mathematik und Moral an der steirischen Landschaftsschule in Graz, 1600—12 im Dienste des Kaisers als Assistent von Tycho Brahe, in dessen Kreis von Mitarbeitern er den Mars bearbeiten sollte, nach Tychos Hinscheiden kaiserlicher Hofmathematicus, 1612—27 in Linz, starb, auf Wanderungen nach einem neuen Aufenthaltsort begriffen, in Regensburg am 15. November 1630. Die glücklichste und fruchtbarste Zeit war die in Prag. Sein Leben war im übrigen dauernd durch Sorgen aller Art bedrückt, auch verwickelte ihn seine treue protestantische Gesinnung in mancherlei konfessionelle Kämpfe; 1620 mußte er in einen Hexenprozeß, den man seiner allerdings etwas seltsamen Mutter in der Heimat gemacht hatte, eingreifen. Über sein Leben hat er in autobiographischen Aufzeichnungen, die bis 1528 reichen, selber berichtet. Trotz aller Not, Kränklichkeit und der Ruhelosigkeit, zu der ein ungünstiges Schicksal ihn verurteilte, indem es ihn von Ort zu Ort trieb, vermochte er doch außer dem gewaltigen mühevollen Rechenwerk der Rudolfinischen Tafeln der Welt eine Fülle von Schriften zu schenken, welche gleichmäßig für die Geschichte der Mathematik, der Physik und der Astronomie epochemachend geworden sind. In der Mathematik hat er vor allem durch seine Doliometrie, in welcher er von der ihm durch einen Zufall angeregten Aufgabe der Berechnung des Rauminhaltes von Fässern ausging, Methoden zur Bestimmung des Rauminhaltes von Umdrehungskörpern entwickelt, durch die er einer der Vorläufer und Mitbegründer des Infinitesimalkalküls geworden ist; er vollzog bereits in aller Form wirkliche Integra-

tionen. In der Physik entwickelte er, angeregt durch Untersuchungen des Tycho Brahe über die astronomische Refraktion, eine Optik, welche auch eine vollständige Theorie des Sehens enthielt, und angeregt durch die Erfindung des Fernrohrs (für das er eine neue, nach ihm benannte Konstruktion angab) eine Dioptrik, welche für das ganze nächste Jahrhundert grundlegend geworden ist; auch Probleme der Akustik, der Witterungskunde und der Klimatologie erörterte er. In der Astronomie knüpft sich an seinen Namen vor allem die Entdeckung der drei Gesetze, welche auf der Grundlage von Tychos langjährigen Marsbeobachtungen durch eine umfassende Induktion und mühevolle Rechnungsarbeit die wahren Bahn- und Geschwindigkeitsverhältnisse der Planeten feststellten. Die ersten beiden (Die Planeten bewegen sich mit solchen Geschwindigkeiten in ihren Bahnen, daß die radii vectores in gleichen Zeiten gleiche Flächenräume überstreichen; die Bahnen aller Planeten sind Ellipsen, in deren einem Brennpunkt die Sonne sich befindet) konnte er in der Astronomia nova 1609 veröffentlichen, das dritte (die Quadrate der Umlaufszeiten der verschiedenen Planeten verhalten sich zueinander wie die Kuben ihrer mittleren Entfernungen von der Sonne) erst in den Harmonices mundi 1619. Seine Betrachtungen über den neuen Stern im Sternbild des Schlangenträgers führten im Sinne Tychos die Auflösung der mittelalterlichen Lehre von den Gestirnsphären weiter. Ebenso bekämpfte er in seiner Kometentheorie den sublunarischen Ursprung dieser Himmelskörper (an dem Galilei noch festhielt) und entwickelte bereits eine richtige Vorstellung von ihrer Bahnbestimmung. Von weittragender Bedeutung wurden auch seine Bemühungen um eine allgemeine Attraktionshypothese. Indem er hierbei verschiedene physische Vorstellungen erprobte, besonders auch durch Gilberts Untersuchungen über den Erdmagnetismus angeregt, erwog er bereits die Formel des späteren Newtonschen Gesetzes, die er freilich wieder verwarf, hauptsächlich, weil er noch nicht über die mechanischen Einsichten verfügte, ohne welche diese zu einer befriedigenden Rechenschaft von den Phänomenen nicht hinreicht. Endlich trat er auch entschieden für die Gregorianische Kalenderreform ein. Ein knappes und originales Kompendium der neuen Astronomie gab er in seiner kurzen Schrift über die Astronomie des Mondes, in welcher er unter der Form eines Traumes den Weltanblick vom Mond aus schildert. Das Werk, in welchem er eine umfassende Gesamtdarstellung seiner Lehren geben wollte, der Hipparch, gelangte über Ansätze und Vorarbeiten nicht hinaus, er ist darüber gestorben.

Für sein ganzes Lebenswerk ist aber grundlegend und richtunggebend die allgemeine, stark neuplatonisch und ästhetisch bestimmte Weltanschauung, die seine Voraussetzung bildet und dauernd in ihm mit unverminderter Stärke lebendig geblieben ist. In seinem Jugendwerk, Prodomus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione coelestium orbium, 1596, ist diese in fast dithyrambischer Form ausgesprochen. Kepler geht darin von der Schönheit, Vollkommenheit und Göttlichkeit der Welt aus. Um dieser ihrer Schönheit, Vollkommenheit und Göttlichkeit willen ist sie als kugelförmig zu denken, wie denn auch Coppernicus an der Kugelförmigkeit der Welt mit eingehender Begründung festgehalten hatte. Im Mittelpunkt steht die Sonne, das Ebenbild Gottes, von dem alles Licht, alle Wärme, alles Leben ausgeht. In der Weltverfassung, die nicht geworden, sondern ewig ist, drückt sich das Wesen Gottes selber aus. Ihrer Architektur, insbesondere der Bestimmtheit der Zahl der Planeten und ihren Entfernungen von der Sonne liegt eine verborgene Harmonie zugrunde. Diese erhellt sich durch eine geometrische Betrachtung. Ordnet man nämlich den fünf Planeten je eins der regulären Polyeder zu, so folgt zunächst, da es deren nur fünf gibt, die

Zahl der Planeten, deren es also auch nur fünf geben kann. Denkt man sich um diese Polyeder Kugeln einbeschrieben und umbeschrieben, so bewegt sich der jeweilig äußere Planet auf einer Kugelschale eines Polyeders, auf dessen diesem einbeschriebenen Kugelschale der nächste innere Planet sich bewegt. Die kosmischen Entfernungen entsprechen nun annähernd den Halbmessern dieser Kugeln, und damit erklären sich auch die Entfernungen der Planeten von der Sonne, dem Mittelpunkt der Welt. Das ist das entschleierte Weltgeheimnis. Die Bewegung der Planeten erfolgt entweder durch bewegende Seelen in diesen (die freilich mit zunehmender Entfernung von der Sonne schwächer werden müßten) oder durch eine bewegende Seele der Sonne selbst. Es ist nun aber für Keplers geschichtliche Stellung entscheidend, daß er das innige Verlangen, die Weltschönheit und die göttliche Harmonie in ihr zu erfassen, nicht nur durch rein spekulative Betrachtungen, wie in seinem Jugendwerk, befriedigte, sondern damit immer entschiedener den Erkenntnistrieb verband, die in mathematischer Gesetzmäßigkeit zu fassende Harmonie durch Beobachtung und Erfahrung zu sichern und zu bestimmen. Hierin begegnete er sich mit Galilei, mit dem er in einen persönlichen Gedankenaustausch, insbesondere auch über die Bedeutung der mathematischen Erkenntnis, trat; und hierdurch wurde er Schritt für Schritt zu einer gereiften und besonnenen Naturauffassung geführt, die trotz verschiedener Ansätze, zumal in den Attraktionsbetrachtungen, allerdings vor der eigentlichen mechanischen Naturerklärung halt machte. Daher beschränkte er sich in seinen astronomischen und optischen Arbeiten auf die Ergründung der festen mathematischen Proportionen, die in allen Erscheinungen aufzuweisen sind. Die bewegenden Intelligenzen ließ er fallen und ersetzte sie durch Vorstellungen von Kraft, die wenigstens im übertragenen Sinn etwas Körperliches sei. Materie ist in der ganzen Welt, daher müssen sich auch überall geometrische Verhältnisse finden lassen. So bildet Mathematik, nur befreit von der mystischen Spielerei mit Ziffern, die Grundlage für die wahre Naturerkenntnis. Videas etiam, so grenzte Kepler diese gegenüber der Naturphilosophie in seiner Streitschrift gegen Fludd ab, ipsum plurimum delectari rerum aenigmatibus tenebrosis, cum ego res ipsas obscuritate involutas in lucem intellectus proferre nitar. Illud quidem familiare est chymicis, hermeticis, Paracelsistis, hoc proprium habent mathematici. Die Natur richtet vieles mit möglichst geringen Prinzipien und Mitteln aus, die in ihrer Einfachheit aufzufinden unsere Aufgabe ist. Dem menschlichen Geist sind intellektuelle Formen und Verhältnisse angeboren, vermöge welcher Urbilder er die sinnlichen Verhältnisse aufzufassen imstande ist. Aber für die rechte Anwendung jener ist Erfahrung und Beobachtung entscheidend. Indem Kepler die spekulativ erfaßte Harmonia mundi hieran maß, fand er seine Gesetze. In seiner Apologia Tychonis contra Ursum, die gegen des Ursus Schrift De hypothesibus astronomicis, Prag 1597, gerichtet war, gibt er eine Art Monographie über den Begriff und die Bedeutung der Hypothese, die sich nicht auf willkürliche Erdichtungen einlassen darf, sondern die wirklichen Gründe der Erscheinungen erfassen will. Seinen methodisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt formuliert er dabei: Quod enim in omni cognitione fit, ut ab iis, quae in sensus incurrunt exorsi, mentis agitatione provehamur ad alteriora, quae nullo sensus acumine comprehendi queunt, idem et in astronomico negotio locum habet, ubi primum varios planetarum situs diversis temporibus oculis notamus, quibus observationibus ratiocinatio superveniens mentem in cognitionem formae mundanae deducit, cujus quidem formae mundanae sic ex observationibus conclusae delineatio hypothesium astronomicarum postmodum nomen adipiscitur.

Trotz gelegentlicher Andeutungen von Coppernicus und trotz der Bemühungen Keplers um eine Gravitationstheorie ist doch das von diesen Denkern geschaffene

Weltbild kein eigentlich mechanisches. Es beruht auf den quantitativen Beziehungen, welche eine auf Beobachtung und Erfahrung gestützte, durch sie ebenso geforderte wie bestätigte universale Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringen, aber die Auffassung und Deutung der Natur, sofern sie mehr als ein Bestand quantitativer Relationen zwischen den Erscheinungen ist, bleibt davon grundsätzlich unberührt. Wenn Kepler im Verlauf seiner Entwicklung die bewegenden Intelligenzen durch Begriffe von physischer Kraft ersetzte, so kündigt sich darin zwar das Programm einer physikalischen Interpretation der mathematischen Konstruktion des Planetensystems durch Erweiterung und Übertragung der terrestrischen Mechanik an, wie es dann in der Himmelsmechanik Newtons sich vollendete. Aber ganz abgesehen davon, daß Kepler über die erst von Galilei gemäß der aus der coppernicanischen Lehre von der Erdbewegung fließenden Forderungen erarbeitete Umgestaltung der terrestrischen Mechanik nicht verfügte, ist die weitere Aufgabe, nun auch die qualitativen Erscheinungen selber durch ein supponiertes System mechanischer Gesetzlichkeit über die mathematische Beschreibung hinaus zu erklären, von ihm nicht in Angriff genommen worden. In dieser Hinsicht bereitete die Fortführung der mathematischen Naturbetrachtung zu einer mechanischen Naturerklärung, wie sie vor allem in Descartes hervortrat, die Wiedererneuerung der Atomistik und die Versuche zu einer selbständigen Korpuskularphysik vor. Diese Versuche setzten nahezu gleichzeitig in Deutschland und Frankreich ein, doch geht in den entscheidenden Publikationen Deutschland voran. Nachdem bereits Eilhard Lublin (1565—1631, von ihm Phosphorus, da prima causa et natura mali, in quo multorum gravissimae et dubitationes tolluntur et errores deteguntur, Rostock 1596, 1601) aus allgemeinen philosophischen Gründen (wie bereits vor ihm Bodin und Bruno) eine Atomistik gefordert hatte, ist es der Mediziner Daniel Sennert (1572—1637; Prof. in Wittenberg), der die Korpuskulartheorie aus physikalischen und chemischen Gründen fordert und sie von 1619 ab (wo er sie in der ersten Ausgabe seiner Schrift De chymicorum usw. zuerst andeutet; die erste Auflage der Epitome scientiae naturalis 1618 enthält sie noch nicht) schrittweis und allmählich in seinen Werken, langsam und auch nicht vollständig aus dem scholastischen Weltbild und Gedankenkreise sie lösend, ausbildet. Er unterscheidet in seiner reifsten Darstellung Hypomnemata physica, Wittenberg 1636, die atoma corpuscula, welche so weit geteilt sind, als es die Natur zuläßt, und aus denen die zusammengesetzten Körper entstehen, von den Elementaratomen, deren es vier Arten nach den vier Elementen gibt. Die ersteren sind die prima mixta, und man muß sich die Ansicht Sennerts wohl so vorstellen, daß diese aus Elementaratomen bestehen, wiewohl er dies nicht klar ausspricht. Alle Atome haben nun bestimmte Formen oder Gesetze von vornherein, die unveränderlich sind, und nur auf der Bewegung der Atome oder Corpuscula beruht alle Veränderung, auch die scheinbar qualitative, und zwar ist die Ursache für die Vereinigung der Atome in den Formen zu sehen, in denen Gott diese von Anfang an so gestaltet hat, daß ihnen gemäß die kleinsten Teilchen zusammenpassen. Gegen den blinden Zufall, durch den die Atome zusammengeführt werden und die Einzeldinge bilden, spricht sich Sennert bestimmt aus.

Von Sennert abhängig ist Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, als Botaniker von Bedeutung, hob die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophieren hervor, beschäftigte sich hauptsächlich mit der Physik als der Grundlage aller wahren Philosophie und wollte die wirkenden, nicht die Zweck-Ursachen ergründen. Er hat anfänglich selbständig, dann in vertiefter Fassung, auf der Grundlage des Studiums von Sennert, Basso und Baco, eine durchdachte Korpuskulartheorie in

eigener Terminologie entwickelt. Er ging, ähnlich wie Gorlaeus, von dem Nominalismus aus, begründete aber die Korpuskulartheorie vornehmlich dadurch, daß diese allein imstande sei, die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften der Körper hinreichend zu erklären. Die Lehre der Alchemisten und der Chemiker von den drei Grundsubstanzen ist abzulehnen. Wegweisend sind nicht allgemeine Spekulationen über das Wesen der Substanzen, sondern die Erfahrung und die besonderen Erscheinungen, insbesondere die chemischen Vorgänge, welche der Erklärung bedürftig sind. Das wichtigste methodische Hilfsmittel ist hierbei die quantitative Bestimmung, vor allem vermittelst der Wage; daß sie grundsätzlich quantitative Bestimmungen nicht gestattet, ist der Hauptfehler der peripatetischen Elementenlehre. Der vorsichtigen Haltung von Jungius entspricht es, daß er die Durchführung der atomistischen Erklärung mit Sicherheit nur für die festen Körper vertrat, es dagegen offen ließ, ob es außer den Atomen noch eine flüssige Materie gibt. Jungius hat weniger durch seine Schriften als durch seine persönliche Lehrtätigkeit und seine zahlreichen Schüler am Hamburgischen Akademischen Gymnasium gewirkt.

Zu nennen ist hier auch David van Goorle (Gorlaeus) aus Utrecht, der in seinem posthumen Hauptwerk Exercitationes philosophiae, 1620, eine Korpuskulartheorie entwickelte. Er geht darin von einer Kritik der peripatetischen Natur- und Elementenlehre aus, indem er die Prinzipien des Nominalismus zugrunde legt. Es gibt keine Universalien, nur Individuen existieren und entia non sunt multiplicanda absque necessitate. Was real zerteilt werden kann, muß aus realen Teilen bestehen. Daher gibt es unteilbare Teile. Diese müssen letzte Teile, Atome sein, da das Seiende nicht eine unvollendbare Unendlichkeit sein kann. Die Körper sind Aggregate von Atomen. Über deren Figur, ob rund oder kubisch, läßt sich zur Zeit noch nichts Sicheres ausmachen. Die Veränderungen der Körperwelt sind auf Mischung und Entmischung der Atome zurückzuführen. Die Elemente sind nicht ineinander verwandelbar. Es gibt drei Arten von Qualitäten, nämlich die, die den Atomen selber zukommen (Feuchtigkeit, Trockenheit, Feinheit, Dicke, Undurchsichtigkeit und dazu Schwere und Leichtigkeit als eine ihnen eingeprägte Kraft), sodann die, welche den Aggregaten der Atome zukommen (Härte, Weichheit, Dichtigkeit usw.) und endlich gewisse species (Licht und Dunkelheit, Wärme und Kälte, welche bei allen Mischungen die bewegenden Prinzipien sind). Die Atome sind von Gott aus dem Nichts geschaffen und nach Gottes Vorsehung geordnet. Auch der Mensch ist ein Aggregat, nämlich von Körper und Seele, die zwei zusammengesetzte Wesen sind und wieder voneinander getrennt werden können.

§ 14. Die gewaltige religiöse Vertiefung und Verinnerlichung, welche der deutsche Geist im Zeitalter der Reformation erfuhr, führte zu einer Wiedererneuerung und Fortbildung der deutschen Mystik. Schon der Humanismus zeigte hierzu eine Tendenz. Einen Übergang zu ihr stellt die vom Neuplatonismus und der Kabbala abhängige, mit zunehmender Skepsis gegenüber der weltlichen Wissenschaft verbundene magische Lehre des Agrippa von Nettesheim (1486—1535) dar. In gleicher Richtung wirkte unmittelbar der junge Luther. Von ihm beeinflußt, in Opposition gegen die neuerstarkende protestantische Scholastik und gegen die Buchstabentheologie, zugleich gefördert und bestimmt durch die deutsche Naturphilosophie, entwickelten die

Mystik Sebastian Franck (1499—42), Valentin Weigel (1533—88) und Jacob Böhme (1575—1624). Aber während Franck und Weigel in die Wege Eckharts und der deutschen Theologie zurücklenkten, schuf Böhme, sich als volkstümlichen Reformator und Propheten fühlend, eine Theosophie, die ein durchaus originaler Typus einer voluntaristischen Mystik ist. Freilich stellt die Fülle der umfänglichen, der logischen Klarheit ermangelnden, in urwüchsigem Deutsch geschriebenen und mit einer Pracht sich überstürzender Bilder überreichlich durchsetzten Schriften kein eigentlich philosophisches System dar, trägt sie, namentlich im Anfang, mehr die Züge eines mythologischen Epos trotz all des in ihr enthaltenen spekulativen Tiefsinns. Doch diejenigen Züge, welche in philosophischer Hinsicht diesem Epos ihr ideelles Gepräge geben, die voluntaristisch-dynamische Gottes- und Naturauffassung, die Deutung des Weltprozesses als eine göttlich-kosmische Entwicklung und der durchgehende Dualismus, verleihen Böhmes Werk jedoch eine Bedeutung, die ihrem Schöpfer nicht mit Unrecht den Beinamen des „philosophus teutonicus" verschafft hat. Unter allen Mystikern und Theosophen der Zeit ist Böhme derjenige, der am entschiedensten und tiefsten Gott als Willen, als wallendes Leben, als ringende Kraft auffaßt. Geht er, ähnlich wie Eckhart, zurück auf einen ersten Ungrund, der ewige Einheit, Stille ohne Wesen, dauernde Ruhe und ein Nichts ist, so ist doch dieses Nichts als ein Wollen, Begehren, Ziehen aufzufassen, durch welches der ewige Prozeß des Werdens eingeleitet wird. Der Wille des Ungrunds, das Nichts, hungert nach dem Etwas und wird zum Willen zum Etwas. Und was entsteht, ist ein Ineinanderweben von Naturkräften, die in ihrem Spiel und Gegeneinanderwirken auf allen Stufen des Prozesses die Züge eines Willenslebens und von Kräften und Mächten des Gemüts zeigen. Der Prozeß selbst ist Entwicklung, durchgängig vorgestellt in den Ausdrücken des geburtlichen Werdens. Zunächst gebiert sich aus dem Ungrund die Gottheit, dann in Gott die ewige Natur, dann aus Gott die geistliche Welt, nach dieser als letzte Ausgeburt die irdische Welt, in welcher der Mensch nach seinem Fall zur Wiedergeburt berufen ist. Gefaßt und erläutert wird diese universale lebendige Entwicklung in den Kategorien der Paracelsischen Naturphilosophie, wodurch die Natur mit ihren quellenden, treibenden Qualitäten der göttlichen Willensentfaltung eingefügt wird. Das war es, was Böhme von Anfang an bewegte, den „Durchbruch bis in die innerste Geburt der Gottheit" zu finden und das Weltendrama aus seinen innersten treibenden Kräften heraus zu verstehen. Aber diese ganze Entwicklungslehre ist ihm doch, wie es wenigstens vielfach scheint, nicht sowohl eine Geschichte sukzedierender Geburten und Schöpfungen, als

vielmehr anschauliches Bild und Ausdruck überzeitlicher Verhältnisse der Weltmächte, wie sie uns in der Tiefe unseres Gemütes offenbar werden. Immer wieder betont er, daß er nicht „eine Historia“ schreibe. Auch wenn er erzählt, wie alles wird und wie sich alles formt und bildet und wie die Gottheit aufgeht, so soll der Leser nicht darum denken, daß es etwa eine Ruhe oder eine Verlöschung habe und hernach wieder also aufgehe. „Die Geburt der Natur steht auch heute noch, wie sie erstlich ihren Anfang genommen hat.“ So ist das Werden der Natur gleichsam Symbol der geistlichen Welt, diese eines der ewigen Natur in Gott, diese wieder eines der Geburt Gottes selbst und alle das Symbol unserer eigensten ewigen Erfahrungen. Freilich bleibt die Beziehung des innerseelischen göttlichen Lebens zu dem außermenschlichen Gott als dem Ungrund und dem Grund der Welt, das Zeitliche zu dem Ewigen in einem eigentümlichen Zwielicht; und die Bildkraft, mit der Böhme die mystisch gefärbte Kosmogonie durchführt, deutet darauf hin, daß ihm diese doch nicht nur Symbol gewesen und geblieben ist. Tatsächlich hat daher Böhme die Lösung seiner Theosophie von einer spekulativen, objektiv gedachten Welterklärung nicht vollzogen. Aber wie man hier auch deute, so ist die Grundanschauung, die sich ergibt, klar. Auf dem ewigen einen Willen des Ungrundes, der das Prinzip alles Seins und Werdens ist, erhebt sich der Kampf der beiden Lebensgewalten, des Bösen und des Guten. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder vor sich, danach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Kreatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsternis sind ineinander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, sei es göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Kontrarium ist.

Ausgaben.

I. Agrippa von Nettesheim.

De occulta philos. Colon. 1510, 1531—33, De incertitudine et vanitate scientiarum Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 (deutsch von Seb. Franck als Anhang in seiner Übersetzung des Erasmus' Lob der Narrheit, Ulm 1535, engl. von James Sandford 1659), Werke Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856. Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift, herausg. v. Mauthner (Bibl. der Philos.), München 1913. Magische Werke, 5 Bde, 1916.

II. S. Franck.

Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Althammers Schrift Diallage, Norimb. 1528. Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel, Straßburg 1531, viele Nachdrucke. Cosmographia, Weltbuch, Ulm 1534. 280 Paradoxa, Wunderrad und gleichsam Rätherschaft aus der heiligen Schrift (o. Jahr u. Ort, wahrscheinlich zuerst Ulm 1534 oder 1535), zweite Aufl. 1542. Vom Baum des Wissens Gut und Bös; Lob des Törichten göttlichen Worts, beide als Anhang zur Übersetzung des Erasmus' Vom Lob der Narrheit und des Agrippa, Von der Eitelkeit menschlicher Künste, Ulm 1535. Germaniae Chronicon (Frankfurt) 1538, viele Nachdrucke. Guldin Arch, (Die güldene Arche) Augsburg 1538. Von dem aufrichtigen Wandel, Leben und gutem Gewissen der Gläubigen (o. J.), Frankfurt. Das verbütschierte mit sieben Siegeln verschlossene Buch, o. O., 1539. In der Bibl. d. Remonstrantengemeinde i. Amst. handschr. lat. Paraphrase der deutschen Theologie.

In holländischer Übersetzung erhalten: Traktate von d. Reich Christi, von der Welt, von d. Teufels Reich, von d. Gemeinschaft d. Heiligen, Gouda 1611, 1617, 1618.

III. Weigel.

Libellus de vita beata, Halle 1609, Ein schön Gebetbüchlein, Halle 1612, Leipzig 1700, Der güldene Griff, alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, Halle 1613, Newenstadt 1616, Amst. 1695, Frankf. 1697. Vom Ort der Welt, Halle 1613, 1614, 1615 u. ö., Dialogus de christianismo, Halle 1614, 1616, 1618, ***Γνωθι σεαυτον*** Nosce te ipsum. Erkenne dich selbst, daß der Mensch sei ein Microcosmos usw., Newenstadt 1615 (der späteren Ausgaben Teil 2 und 3 sind unecht). Kurzer Bericht und Anleitung zur deutschen Theologey, Neustadt 1618. Philosophia theologica, Neustadt 1618, De bono et malo in homine o. O. 1618. Vorarbeiten und Auszüge: Informatorium, Newenstadt 1616, Soli deo gloria, Newenstadt 1618, 1702, Libellus disputatorius, Newenstadt 1618, Amst. 1698. Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes nach der h. Dreieinigkeit, veröff. v. A. Israel, Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888, S. 97 ff.; daselbst Bibliographie und Kritik aller Weigel zugeschriebenen Schriften.

IV. Böhme.

Zuerst ist, noch zu B.s Lebzeiten, der „Weg zu Christo", Görlitz 1624, erschienen. Aurora oder die Morgenröte im Aufgang 1634 im Auszug, vollständiger Amsterdam 1656 u. ö. Böhmes Schriften (über deren Ausgaben Fechner, J. B. Görlitz 1857) sind größtenteils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt zuerst (aber unvollständig und mit gefälschtem Herausgeber- und Ortsnamen) Amst. 1675, durch Gichtel, ebd. 1683, wiederabg. Hamburg 1715 u. 1730, sodann von Glusing (Theosophia relevata), Amst. 1715 u. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Lpz. 1831—47, 2. Aufl. 1861 ff. J. Böhme, sein Leb. u. seine theosoph. WW. in geordnet. Auszuge mit Einleitung. u. Erläuterung. durch J. Claassen, 3 Bde, Stuttg. 1885 ff. J. B., Morgenröte im Aufgang. Von den drei Prinzipien. Vom dreifachen Leben. Hrsg. u. eingeleitet von Jos. Grabisch, München 1905. Seraphimisch Blumengärtlein, Auslese v. A. v. d. Linden, Berlin 1918. Die hochteure Pforte, her. v. W. Groeter u. W. Irmer, Berlin 1921. Ausgewählte Schriften herausg. v. H. Kayser, Leipzig, Inselverlag. Französische Übersetzungen von Louis Claude St. Martin: L'aurore naissante, Les trois principes de l'essence divine, De la triple vie de l'homme, auch Quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. Englische Übersetzungen von J. Sparrow und J. Ellistone, London, 1647—61, sodann von W. Law und Taylor, London 1764—81 in 4 Bden. Neuerdings: Three-

fold life, London 1909, The signature of all things and other writings London 1911. Holländische Übersetzung von A. v. Beyerland 1634—42. Lateinische Übersetzung der Psychologia vera von Werdenhagen, Amst. 1632.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486 zu Köln, gest. 1535 nach einem abenteuerlichen Leben zu Grenoble), der an Reuchlin und an Raymundus Lullus sich anschloß, ging von dem neuplatonischen Mystizismus und der Magie sowie dem Streben, sich die Natur durch sie zu unterwerfen, aus. Von dem Würzburger Abt Trithemius in die okkulten Wissenschaften eingeweiht, entwarf er deren System in seiner Jugendschrift: De occulta philosophia, die zunächst nur handschriftlich verbreitet wurde. Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der darin behandelten Magie sind: Gott hat das All aus Nichts geschaffen nach dem Vorbild der Ideen seines Geistes. Gleichsam von ihm ausgehende Strahlen sind seine vielen Namen, die Götter der Alten, die Sephiroth der Kabbalisten, die göttlichen Eigenschaften der Neueren. Drei Welten bilden das All: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne, die intelligible Welt der Engel. Vermittelst der in allen Dingen wohnenden Seele, des spiritus mundi, des fünften den anderen vier übergeordneten Elements, wirkt jede höhere Welt auf die niederen ein. Dieser spiritus mundi ist die samenentfaltende Kraft, die alles Wachstum, alle Erzeugung, alle Veränderung hervorbringt und bedingt. Der Mensch steht im Mittelpunkt der drei Welten; da alles in ihm sich vorfindet, kann er auch alles erkennen. Auf den Zusammenhang der drei Welten gründet sich die Magie, in welche die occulta philosophia ausläuft; der menschliche Geist vermag die in den Dingen ruhenden Kräfte zu erkennen und vermittelst derselben die höheren Mächte zu seinem Dienst zu gebrauchen. Auf das Werk De occulta philosophia folgten mehrere kleinere Schriften zur mystischen Theologie (darunter Dehortatio gentilis philosophiae), in denen bei dem Manne, der beständig in Welthändel, Abenteuer und ehrgeizige Pläne verstrickt war, mehr und mehr die Neigung hervortrat, sich ganz auf die Bibelgläubigkeit und die mystische Deutung der göttlichen Offenbarung zurückzuziehen. Den Bruch mit allen weltlichen Wissenschaften, Künsten, staatlichen und kirchlichen Einrichtungen, aber auch in gewisser Hinsicht mit seinem eigenen hochgespannten Ideal einer magischen Erkenntnis aller Dinge vollzog er (1527) in seiner berühmten Satire: Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum. In ihr stellte er mit Gelehrsamkeit, was von Kritik der Philosophie, insbesondere der aristotelischen Lehre und Logik, der scholastischen Theologie, der Astrologie (Pico von Mirandola), der Alchemie hervorgetreten war, zu dem ersten modernen Kompendium der Skepsis zusammen und verband dies mit einer Geißelung der kirchlichen und politischen Mißbräuche, wie sie der Stimmung der Zeit entsprach. Obgleich persönlich Katholik geblieben, sympathisierte er mit dem Angriff der Reformatoren gegen den Klerus. Allenthalben gewahrt er endlosen Streit, eine Anarchie des Wissens und der Überzeugungen und tiefste Sittenverderbnis; an den Höfen, in der Kirche, im Adel und unter den Gelehrten aller Fakultäten. Den positiven Hintergrund bildet seine neuplatonische Theosophie. Daher ist diese Schrift auch nicht eine in jeder Hinsicht uneingeschränkte Widerrufung seines Jugendwerkes über die okkulte Philosophie. Schon die Tatsache, daß er dieses nach jener Schrift 1533 noch einmal bearbeitete und in endgültiger Fassung dem Druck übergab, weist darauf hin. Außerdem hebt er in der Schrift De vanitate scientiarum (Kap. 48), wo er über sein Jugendwerk zwar herbe urteilt, doch hervor, daß er gleichwohl durch die Magie ein bedeutsames Wissen erreicht habe; nur darf dieses nicht im Dienst der Dämonen und um unsittlicher Zwecke wegen verwandt werden. Und in ähnlichem Sinne spricht er sich auch in dem Widmungsschreiben an den Erzbischof Hermann

(1531) dahin aus, daß ihm noch vieles in dem Werk sehr nützlich und zu wissen notwendig erscheint.

Sebastian Franck, geb. 1499 in Donauwörth, im Dominikanerkolleg in Heidelberg theologisch ausgebildet, erst katholischer, dann evangelischer Geistlicher im Nürnbergischen, verließ 1528 das Pfarramt und führte fortan als freier und unabhängiger Schriftsteller ein unruhiges Leben, voll von bitterer Not, verfolgt von allen Seiten, seinen Unterhalt als Übersetzer, Verleger, zeitweilig sogar als Seifensieder erwerbend, äußerlich und innerlich mehr und mehr vereinsamend, in Nürnberg, Straßburg, in Eßlingen, Ulm, Basel, bis er, 1542 verschollen, starb. Universell gebildet, stand er mit den Führern des Humanismus und der täuferischen Bewegung, mit Schwenckfeld, dem Adel in persönlicher Beziehung, aber, über alle Einseitigkeiten und Bindungen, Dogmen und Parteimeinungen hinauswachsend, für das Recht freien, persönlichen Denkens und einer innerlich vergeistigten, von allen Autoritäten unabhängigen Religiosität eintretend, gab er sich keiner Partei zu eigen. So fand er, obwohl als deutscher Schriftsteller von einer Volkstümlichkeit und Sprachgewalt, die an die Luthers bisweilen heranreicht, viel gelesen und bewundert, doch keine Freunde, die ihn dauernd schützen und halten konnten. Vor allem zog ihm immer wieder sein unermüdlicher Kampf gegen die Buchstabentheologie und die erstarrende Orthodoxie, wie er sie auch in den neuen Kirchenbildungen fand, den Haß dieser zu. Er war kein systematischer Denker, weder als Theologe, noch als Philosoph. Er war auch hierin ein freier und unabhängiger Kopf, der vor Widersprüchen und gewagten, herausfordernden Formulierungen nicht zurückscheute. Seine Stärke war sein geschichtlicher Sinn, geweckt und geweitet durch den Lebenskampf um eine freie Kirche und um die Freiheit der deutschen Nation, den er in seiner ganzen Tiefe fühlte. Hieraus erwuchs ihm eine universal-historische Betrachtungsweise, welche er in seinen geschichtlichen Büchern (Geschichtsbibel und Deutsche Chronik) durchgeführt hat und die ihm ein Verständnis und eine Würdigung auch der nichtchristlichen Religionen und der Stufen in der Ausbildung der christlichen Religion ermöglichte. Aber so wenig er ein eigentlich philosophisches System verfaßt hat, so liegt doch seiner gesamten Geschichts- und Lebensauffassung eine religiös-philosophische Anschauung zu Grunde, die ihren schärfsten Ausdruck in den Paradoxa und den der Übersetzung des Encomion von Erasmus angehängten Traktaten fand. Ihre Quellen sind der humanistische Panentheismus, die deutsche Naturphilosophie, der junge Luther und die Täufer. Gott ist unerkennbar, undefinierbar; er ist überall und nirgends, in und außer allen Dingen, er ist namenlos und bildlos, sein Wesen liegt über alle einzelnen Eigenschaften hinaus. Er ist ewig und keinen Veränderungen der Zeit unterworfen. Gott ist selbständig, unbeweglich, unwandelbar, ohne allen menschlichen Zufall, willenlos, affektlos, begierdlos, sich selber alle Zeit gleich. Sein Wesen ist seine Liebe, er ist das allwirksame Gute. Denn könnte er bös sein, das Widerspiel des Guten, und von seiner Liebe und Güte lassen, fallen und wandelbar jetzt zürnen, jetzt lachen, so wäre zugleich Gutes und Böses in Gott. Er ändert sein Verhalten zu den Menschen nicht, er wird nicht aus einem zürnenden zu einem gnädig verzeihenden Gott. Er erscheint uns vielmehr nur wandelbar, je nach dem Verhältnis, das wir zu ihm einnehmen. Wer eine blitzblaue Brille aufhat, dem scheint jedes Ding blitzblau zu sein. Alle Speise ist nach unserm Mund gerichtet und alle Kreatur wie wir. Also auch Gott ist und will, was ein jeder ist und will. Der unbewegliche Gott zürnt über niemand. Durch sein ewiges Wort oder Fiat hat er die Dinge aus dem Nichts unzeitlich geschaffen. In den Kreaturen will er, nicht durch einen zeitlichen Entschluß, sondern auf dem Grund ewiger Gesinnung, sich selber

lieben. Erst in den Kreaturen wird Gott zum Willen. Gott ist eine frei ausgegossene innewohnende Güte, wirkende Kraft, die in allen Kreaturen weset. Die Natur ist nichts anderes denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden Dinges, beides, zu wirken und zu leiden. Aber von allen übrigen Kreaturen unterscheidet der Mensch sich dadurch, daß ihm der Wille, frei zu wählen und zu wollen, gegeben ist. Wäre kein freier Wille und müßte absolut also alles geschehen, wie Gott wollte und wirkte, so wäre keine Sünde, und alle Strafe wäre unbillig. Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahingetragen. Gott ist es, der in ihm singt, webt und fliegt. Alle Kreaturen tun nur, was Gott will. In dem Menschen aber wird Gott selber wollend, und daher steht dem Menschen die Entscheidung frei, ob er sich von Gott führen oder ziehen lassen will. Nicht aber kommt dem Menschen die Freiheit des Wirkens zu, da alles, was geschieht, mit Notwendigkeit durch Gott geschieht. Genauer ist es im Menschen, der aus Leben, Seele und Geist besteht, der Geist, welcher diktiert und die Entscheidung trifft. In der freiwilligen Abkehr des Menschen von Gott besteht seine Sünde. Auf diese Abkehr lassen sich alle besonderen Sünden zurückführen. So wurzelt die Sünde in der Begierde, bleibt im Willen hängen, aber berührt Gott nicht; vor Gott ist und bleibt die Sünde ewig nicht. Da aber der Mensch, Adam und jeder nach ihm, durch seinen Eigenwillen von Gott abgefallen ist, gilt es nun für ihn, neu und wiedergeboren zu werden. Es gibt keine Rechtfertigung von außen. Gerechtfertigt werden ist nicht unser Werk, sondern ein bloßes Leiden und Gottes Werk, auf daß er uns zum Guten hinwendet. Wenn des Menschen natürliches Leben in Gott erstorben ist, wird er eins mit Gott, der Geist und das lebendige Wort Gottes treiben ihn dann zur werktätigen Nächstenliebe. So ist die Voraussetzung für die Wiedergeburt Ruhe, Stille und williges Leiden, ein bloßes Hinhalten, Nehmen und Empfangen. Sie vollzieht sich nur in der Verleugnung der fleischlichen Natur und in der Selbsteinkehr in uns. Das Reich Gottes ist in uns. Das eine, was nottut, ist: in Gott glauben, Liebe oder Sabbath. Dieser Prozeß ist nicht an besondere Umstände, an eine äußerliche Offenbarung gebunden, sondern vollzieht sich vor und nach Christus, wo immer Menschen in dem lebendigen Erfahrungsglauben Gottes leben. Sündenfall und Erlösung sind nur Symbole und Ausdruck eines ewigen inneren Geschehens. Die Schrift ist eine ewige Allegorie. Ihre Historien sind nur Mittel des Bekanntmachens oder „Figuren", d. h. äußere Einkleidungen. Die Buchstabentheologen verkennen dies, ihnen wird der seligmachende Glaube, der ein Inwohnen Christi in uns ist, zu einem Jasagen, zu einer bloßen Historie von einem Christus außer uns. Der wahrhafte Schauplatz, auf welchem sich das Wechselspiel zwischen dem freien Eigenwillen des Menschen und Gott abspielt, ist die Geschichte. Sie ist eine „Geschichtsbibel", eine lebendige Lehrmeisterin, in ihr enthüllt sich der Weltenplan Gottes und zugleich die menschliche Torheit und menschliche Sünde. Die geschichtliche Welt ist Gottes Fastnachtsspiel, und immer wieder zeigt sich in ihr der Mensch als ein armes, baufälliges, unstetes, finsteres und lügenhaftes Ding. Es ist ein düsteres, schmerzlich resignierendes Gemälde, getragen von der Ahnung baldigen Unterganges, das Franck entwirft. Überall ist der Kampf zwischen Fleisch und Geist, Adam und Christus, und überall zeigt sich: wer der Stimme Gottes folgt, wird verdammt und gekreuzigt. Der Kern des Übels ist der Zwang der geschichtlichen Ordnungen, die Tyrannei der Geistlichen und der Fürsten, die Gesetze der Kirchen und der Staaten. Die eine ewige Wahrheit wird immer durch äußerlichen Gottesdienst und Zeremonien zerrissen. Gott, der Geist ist, achtet der äußerlichen Übungen nicht, sondern sieht allein auf ein gelassenes Herz. Nur das freie, nichtselbstische, nicht parteiische Christentum, das an keins der Dinge der Welt

gebunden ist, sondern frei im Geist auf Gottes Wort steht, ist aus Gott. Die wahre Kirche ist ein geistlicher, unsichtbarer Leib aller Gläubigen. Diese unsichtbare Gemeinde umfaßte schon Sokrates und Seneca. Das ist die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. aller recht frommen und guten Menschen, zu welcher Franck sich sehnt, an die er glaubt; in ihrer Gewißheit ist er sicher, daß er in der Kirche ist, wo immer er weile.

Neben Sebastian Franck und wohl auch nicht unabhängig von ihm unternahm Valentin Weigel (1533—88), die reformatorische Religiosität aus den Banden der Buchstabentheologie und der erstarrten Orthodoxie zu befreien. Indem er hierbei an den jungen Luther anknüpfte, fand er den Anschluß an Eckhart, Tauler und die deutsche Theologie, und indem er deren Standpunkt spekulativ entwickelte und durch Verschmelzung mit der Naturphilosophie des Paracelsus ergänzte und fortbildete (einige Ausdrucksweisen und Bilder erinnern auch an Nicolaus von Cusa), schritt er, als einer der wenigen selbständigen philosophischen Köpfe, welche die Reformation hervorgebracht hat, über die Grenzen der theologischen Gedankenwelt hinaus zu dem Entwurf einer philosophischen Mystik fort, welche eine unmittelbare Vorstufe von Jacob Böhmes Lehre ist. Geboren zu Hain (jetzt Großenhain) bei Dresden, erhielt er seine Vorbildung als kurfürstlicher Stipendiat auf der Fürstenschule zu Meißen, studierte seit 1554 zu Leipzig, 1563—67 zu Wittenberg, leitete von 1567 bis zu seinem Tod das Pfarramt zu Zschopau. Allen theologischen Kämpfen und öffentlichen Auseinandersetzungen abhold, sicherte er sich den Frieden vor der Orthodoxie durch Unterschrift unter die Konkordienformel und durch strenge Geheimhaltung seiner philosophisch-mystischen Lehre. Zu seinen Lebzeiten wurden nur eine oder wenige Predigten gedruckt. Erst lange nach seinem Tode, von 1609 ab, wurden seine zunächst nur im engen Kreis von Vertrauten zirkulierenden Schriften veröffentlicht. Doch nicht alle unter seinem Namen herausgekommenen Bücher rühren selber von ihm her, sondern sind von Fortsetzern und Nachahmern untergeschoben worden (vergl. die Kritik der Weigelschen Schriften von Opel und Israel, Litv.). Sicher echt sind folgende für die Philosophie Weigels besonders wichtige Schriften: Von wahrer Gelassenheit (verfaßt 1570), Bericht und Anleitung zur deutschen Theologie (1571), Der güldene Griff, Libellus disputatorius, Vom Ort der Welt, Kurzer Bericht und Anleitung vom Weg und Weise, alle Dinge zu erkennen, De bono et malo in homine, Scholasterium christianum, Philosophia theologica und De vita beata (sämtlich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre verfaßt).

Der Kernsatz der Weigelschen Lehre ist die gleiche Überzeugung, welche der deutschen Mystik in ihren verschiedenen Ausprägungen zugrunde liegt: daß der alleinige Gott, der alle Dinge in sich befaßt und schließt, in dem Menschen und nur in ihm und durch ihn sich selbst erkennt, sofern der Mensch seiner Selbstheit abstirbt, also daß Gott selber der Mensch wird. Die Eigentümlichkeit Weigels liegt darin, wie er diesen Standpunkt metaphysisch, erkenntnistheoretisch und ethisch durchführt. Die Hauptstücke seiner Lehre: seine Anschauung von Gott, seine Erkenntnistheorie und seine Deutung der Rechtfertigung, Erlösung und Wiedergeburt kehren in fast allen Schriften Weigels wieder, wenn auch in wechselnder Hervorhebung der einzelnen Momente; für das erste Lehrstück ist jetzt die erst von Israel veröffentlichte Schrift: „Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes nach der h. Dreieinigkeit", für das zweite „Der güldene Griff", für das dritte der „Dialogus de vero christianismo" (nebst den eigentlich theologischen Arbeiten) die Hauptquelle.

Gott ist, so ergibt die auf dem Licht der Natur beruhende natürliche Erkenntnis, das Prinzip aller Dinge; er ist alle Dinge complicite und doch derer keines explicite. Wäre er es nicht, so müßte man ein anderes suchen, was, da dieses wiederum in einem

anderen begründet sein müßte, zu einem unendlichen Regreß führen würde. Dieses Prinzip muß zugleich höchst vollkommen, selbständig und eines sein. Gott, für sich absolute betrachtet, ist daher der Zahl Eins (oder der 10) zu vergleichen. Er ist unteilbar wie die Eins, ohne alle Spaltung und Mannigfaltigkeit; alle Aussagen, die auf endliche Dinge angewandt, zu kontradiktorischen Gegensätzen führen, fallen in ihm zusammen. Er ist unendlich, grenzlos und ewig. Er wohnt im eigenen Licht. Er ist unerschaffen, denn wer hätte ihn schaffen sollen? Und aus nichts wird nichts. Er ist keines Dinges bedürftig, ihm gebricht oder mangelt nichts. Er ist vor der Schöpfung wirklos, willos, affektlos und personlos, also weder Vater, Sohn noch Heiliger Geist; erst respektive betrachtet, d. h. in, mit und durch die Kreatur, wird er persönlich, willend und begehrend. In diesem Insichselbstruhen sucht Gott nur sich selber, will er in ewiger Liebe nur sich. Wenn er aus dem Nichts eine Welt ins Leben rief, so geschah dies, um das Licht im Licht, das Leben im Leben zu sein und durch sie sich selber zu erkennen. In seiner Schöpfung vollendet er sich erst zum Gott und in seinen Geschöpfen und durch sie seine Selbstliebe. Alles, was ist, ist aus Gott und ist in Gott. Gottes Geist umschließt alles, Himmel und Hölle, Engel und Teufel, die Gläubigen und die Sünder. Alles hat in ihm seine „Wohne", ist seinem Wesen nach in ihm begriffen und beschlossen. Wie die Zahl Eins in allen Zahlen ist, so ist Gott in allen Dingen. Doch da alle Kreaturen aus dem Nichts zu etwas berufen sind, haben sie auch das Nichts an sich; während Gott schlechthinnige Einheit ist, ist in ihnen Zweiheit (2 oder auch 12), alteritas, Spaltung. Alles, was aus Gott „geursprünget" ist, hat Gutes und Böses, Licht und Finsternis, Leben und Tod in sich; das Gute von Gott, das Böse für sich. Daher kann auch die Welt (wie bei Nic. v. Cusa) durch das Bild zweier umgekehrt ineinandergeschobener Pyramiden, deren Spitzen die gegenseitigen Grundflächen berühren, einer Licht- und einer Finsternispyramide, dargestellt werden. Die Kreaturen haben so die Möglichkeit, sich von Gott abzuwenden und „Wohne zu haben in ihnen selber". Zwar können sie niemals Gott entfliehen, da sie ihr Wesen von ihm empfangen haben und dieses Wesen ewig gut bleibt wie das Gottes. Aber sie vermögen ihren Willen von Gott abzuwenden und auf sich selbst zu richten, um nur sich selbst zu leben. Diese „Widerbiegung" des Willens auf sich selbst ist die Ursache des Falles von Lucifer, Adam und eines jeden Menschen nach ihm, des Abfalls von der Einheit zur Spaltung, vom Guten zum Bösen, von der Seligkeit zur Verdammnis, vom Himmel zur Hölle. Die Hölle ist daher nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kreatur; als die Zerrissenheit ihres Innern, das seinem Wesen nach zu Gott strebt, weil es aus Gott ist, aber seinem Wollen nach ihm entflieht und ihn hassen muß.

Diese natürliche kreatürliche Erkenntnis bringt aber noch nicht die Erlösung von dem Fall. Man kann sie haben und trotzdem ein Sünder bleiben. Um zur Wiedergeburt und zur Seligkeit zu gelangen, bedarf es einer anderen, einer übernatürlichen Erkenntnis. Wie verhält sich diese zur natürlichen Erkenntnis? Alle natürliche Erkenntnis stammt aus dem Innern des Erkennenden und nicht von außen. Dies folgt zunächst aus der universalen Betrachtung der Welt, die uns allenthalben zeigt, daß „alle äußeren Dinge von dem Innern herausfließen und nichts von außen hinein." Das folgt sodann weiter aus der Stellung, welche der Mensch im Universum einnimmt. Denn der Mensch vereinigt in sich alle Bestandteile, aus denen die Welt besteht, er ist ein Mikrokosmos, in welchem die Elemente des Ganzen beschlossen sind. Das Universum besteht aber aus drei Welten: der göttlichen, der siderischen und der irdischen. Auch diese drei Welten zeigen uns einen Fortgang vom Innern zum Äußern. Denn wie die englische und Astralwelt aus Gott, so ist aus dieser die irdische hervorgegangen als deren Auswurf von dem unsichtbaren Gestirn und als ein koagulierter

Rauch von dem Astrum, bestehend aus Sulphur, Sal und Mercurius. Dem entsprechend besteht der Mensch aus einem sterblichen Leib, aus einem Astralgeist (der zwar den Leib überdauert, aber doch vergänglich ist) und der unsterblichen Seele, dem spiraculum vitae. Dem sterblichen Leib gehört der Sinn, dem Astralleib die Vernunft an, aber der unsterblichen Seele der Verstand als ihr „Fünklein" oder „Gemüt". Die Sinne, deren Gesamtheit in ihrer Einheit imaginatio heißt, gehen auf das Sinnliche, die Vernunft, welche die imaginatio in sich beschließt, geht auf die natürliche Wissenschaft und die Kunst, der Verstand, das oculus intellectualis oder mentis, auf Gott. Alles Erkennbare ist daher im Menschen enthalten, das Buch der Welt ist in seinem Herzen. Endlich ergibt sich der Satz, daß alle natürliche Erkenntnis aus ihm stammt, auch aus der Analyse des einzelnen Erkenntnisaktes. Zur natürlichen Erkenntnis gehört zweierlei: das Objekt oder der „Gegenwurf" und der Erkennende und seine Organe. Um ein Ding zu sehen, muß ich ein Auge im Kopf haben, um zu schmecken, muß der Geschmack in mir sein, um darüber zu urteilen, muß ich das Urteil hervorbringen. Das besagt, daß die Erkenntnis nicht aus dem Gegenwurf, sondern aus dem Erkennenden selbst herfließt. Durch den Gegenwurf wird nur die Erkenntnistätigkeit erweckt, aber „die cognitio und das judicium steht nicht bei dem objecto, sondern in und bei dem Menschen, daß er es urteile und erkenne, was vor ihm liegt." Auch die Bücher, als der Gegenwurf für das Erlernen der Wissenschaften, sind nur ein Anlaß, um die Erkenntnis zu erwecken, sie sind nur geschrieben zum Zeugnis und „für ein memorial" des Geistes. Würde die Erkenntnis von dem Gegenwurf herfließen, so müßten alle Erkennenden das Objekt in gleicher Weise erkennen und darüber urteilen. Aber die Menschen fassen ein und dasselbe Objekt nicht in gleicher Weise auf und urteilen verschieden darüber. Das gilt ebensowohl für die sinnliche Wahrnehmung wie für das Verständnis eines Buches. Die natürliche Erkenntnis ist daher etwas durchaus Aktives, wir verhalten uns in ihr nicht leidend vom Objekt, sondern tätig. „Kein objectum kann sich selber lesen, sehen oder erkennen, sondern es muß von dem Lesenden gelesen, von dem Sehenden gesehen und von dem Verstehenden verstanden werden." „Alle Erkenntnis der Wahrheit und Weisheit liegt zuvor im Menschen und wird nicht vom objecto, von außen zu, eingetragen." Demgegenüber verhält es sich mit der übernatürlichen Erkenntnis, wenigstens vom Standpunkt des Menschen aus angesehen, gerade umgekehrt. In ihr wirkt der Mensch nichts im Gegenwurf, sondern weiß sich schlechthin leidend, er erwartet und empfängt die Weisheit von dem unbegreiflichen Gegenwurf, von Gott selbst, der sich in dem erfassenden Auge, dem Auge des Verstandes ergießt; dann steht der Mensch still in allen seinen Gedanken und ist gleichsam tot. Die übernatürliche Erkenntnis stammt daher nicht aus dem Vermögen der Natur und der Kraft und den Fähigkeiten des Menschen, sondern ist Gnade, da der Mensch schweigt und nur wartet, was Gott ihm gibt und wirkt. Bei der übernatürlichen Erkenntnis steht das Urteil in und bei dem Objekt, welches Gott ist. Gleichwohl gilt auch hier der Satz, daß die Erkenntnis nicht von außen kommt. Denn Gott ist in uns, ja Gott sieht selber durch sich selber und erkennt sich selber in uns und wir in ihm. Nur weil die Kreatur untergehen und stille halten muß, mag die übernatürliche Erkenntnis eine leidentliche heißen. In der übernatürlichen Erkenntnis ist der Mensch nicht selber das Auge, sondern Gott in seinem Herzen, das da Sabbath feiert und ihm sich hingibt und von ihm sich ergreifen läßt. In ihr ist Gott das Objekt, das Auge und das Licht im Menschen selber, der Mensch mit seinen inwendigen Kräften nur sein Werkzeug. Daher ist im Gegensatz zur natürlichen Erkenntnis in der übernatürlichen für alle Zeit Einigkeit zu erwarten und zu finden unter allen, in denen der einige Gott sich selbst zur Erkenntnis erhebt; bei und in allen Gläubigen findet sich

eine Konkordanz, ein Glauben, ein Geist, ein Herz, im Gegensatz zu der Fülle von Sekten, die in dem Streben, die Bibel durch natürliche Theologie zu erforschen und auszulegen, über diesen doch einigen Gegenwurf nach allen Richtungen auseinandergehen.

Die Voraussetzung für den Eintritt der übernatürlichen Erkenntnis ist die innere Gelassenheit des Menschen, das Absterben seiner selbst und die stille erwartende Einkehr in den inwendigsten Grund seiner Seele. Erzwingen kann der Mensch, nachdem einmal sein Wille von Gott sich abgewendet und er gesündigt hat, diesen Eintritt nicht, derselbe ist vielmehr die unmittelbare Wirkung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Wenn die Buchstabentheologen verkünden, daß der Mensch durch den Glauben und die Anrechnung des Todes Christi gerechtfertigt werde, so ist das ein verhängnisvoller Irrtum der „Buchstäbler". Durch kein fremdes Verdienst, durch kein Werk eines andern vermögen wir gerecht und selig zu werden. Auch die Geschichte Christi ist uns nur zur Erinnerung und zur Erweckung gegeben, damit Christus in uns wieder auferstehe. Jeder, in dem der alte Adam stirbt, wird ein Sohn Gottes. In dieser Wiedergeburt liegt allein der wahre Glaube und die einzige Rechtfertigung. Ihrer ist jeder, auch ohne äußere Zeremonien und auch ohne Anschluß an eine bestimmte Kirche fähig. Die wahre Kirche ist die Gesamtheit der in lebendigem Glauben Christi wiedererstandenen Gläubigen in allen Ländern. Wer aber sich selber lebt und den alten Adam nicht in sich ertötet, der vermag durch keinen Priester Absolution zu erhalten, Gott selber vermöchte ihn nicht im höchsten Himmel selig zu machen. Die Wiedergeburt ist keine Erhöhung unseres Wesens, sondern nur seine Wiederherstellung nach dem anfänglichen Fall. So lange wir im Fleische wandeln, bleibt uns die Sünde, auch wenn wir keine tun; die Heiligung besteht darin, daß wir sie nicht mehr tun wollen. Hierzu ist ein wichtiges Hilfsmittel das Gebet, das nicht dazu dient, Gott zu beeinflussen, sondern uns zur Ergebung in seinen Willen und zum seligen Leben in ihm zu erwecken. Dann gehen wir in das Reich Gottes ein, das ebensowenig wie die Hölle außer uns ist, sondern nur in uns liegt.

Unter den Weigel größtenteils untergeschobenen Schriften verdienen genannt zu werden: Studium universale, Newenstadt 1618, Frankfurt 1698 u. ö. Von der Gelassenheit, Newenstadt 1618, Frankfurt a. M. 1693, Amsterdam 1698. Nosce te ipsum, Teil 2 und 3, Newenstadt 1618, Theologia Weigelii, Newenstedt 1618. In ihnen sind vielfach Lehren des Apokalyptikers Paul Lautensack (1478—1558) aufgenommen.

Der „Weigelianismus", um den alsbald ein lebhafter theologischer Streit entbrannte, fand weite Verbreitung. Unter den Anhängern bekannter: Esajas Stiefel (gest. 1627) und sein Neffe Ezechiel Meth (gest. 1640).

Den Höhepunkt der deutschen Theosophie bildet Jacob Böhme (1575 bis 1624). In seinen zahlreichen Schriften erhält sie einen Ausdruck, in welchem die Motive der deutschen Naturphilosophie und der reformatorischen Religiosität aufgenommen und zu einem originalen, Gott und Welt, Seele und Geschichte umfassenden, in eigentümlichem Helldunkel leuchtenden Gemälde von ursprünglicher Gewalt und Tiefe verwoben sind.

J a c o b B ö h m e, 1575 als Sohn begüterter Bauern geboren, seines schwächlichen Körpers wegen zum Schuhmacherhandwerk bestimmt, erwarb 1599 nach mehrjähriger Wanderschaft die Meisterschaft in Görlitz, wo er nach schwerem, langem, religiösem Ringen und Suchen 1612 ein Werk „Morgenröte im Anfang" (von seinem Freunde Balthasar Walther später „Aurora" zubenannt) begann, das, obwohl nicht fertig geworden und nur handschriftlich verbreitet, ihm vor allem unter dem schlesischen Landadel sogleich eine starke Anhängerschaft gewann. Freilich verwickelte ihn das

Buch auch in heftige Streitigkeiten mit der streng lutherischen Geistlichkeit der Stadt, deren Führer der pastor primarius Richter war. 1613 von dem Rat zu Görlitz zur Verantwortung gezogen, wurde er verwarnt, „von solchen Sachen abzustehen", und versprach, „nicht mehr also zu schreiben", sofern die Angriffe gegen ihn von der Kanzel aus schweigen würden. Da aber letzteres nicht geschah, andrerseits die Freunde drängten und endlich der Geist den tiefen Grübler nicht ruhen ließ, griff er bereits nach 5 Jahren wieder zur Feder, um sich fortan nahezu ausschließlich der Weiterführung und Niederschrift seiner Gedanken zu widmen. Es entstanden in schneller Folge: „Die drei Prinzipien göttlichen Wesens" (1619), „Vom dreifachen Leben des Menschen" (1619/20), „Psychologia vera, vierzig Fragen von der Seelen, ihrem Urstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenschaft usw." (1620), „Von der Menschwerdung Jesu Christi" (1620), „Sex puncta theosophica" (1620), „Sex puncta mystica" (1620), „Mysterium pansophicum" (1620), „Von den vier Komplexionen" (1621) „Zwei Apologien wider Balthasar Tilke" (1621), „Antistiefelius" (1621/22), „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen" (De signatura Rerum 1622), „Theoscopia, von göttlicher Beschaulichkeit" (1622), „Von der Gnadenwahl" (1623), „Von Christi Testamenten" (1623), „Mysterium Magnum" (1623), „Christosophie oder Weg zu Christo" (7 verschiedene Abhandlungen 1622—24), „Hundertsiebenundsiebzig Fragen von göttlicher Offenbarung" (1623), „Tafel der drei Prinzipien" (1624), „Clavis = Schlüssel der vornehmsten Geheimnisse" (1624). Diese Wiederaufnahme der Schriftstellerei blieb, da die Werke nur handschriftlich im engeren Kreis der Freunde zirkulierten, zunächst der Öffentlichkeit verborgen. Als aber Sigmund von Schweinitz, ein Verehrer Böhmes, die beiden ersten Abhandlungen der Christosophia, die Schriften vom ewigen Leben und von wahrer Buße, 1623 drucken ließ, brach der Hader wieder los. Auf Veranlassung der Geistlichkeit wurde „Jochen Böhme, der Schuster und verwirrte Enthusiast oder Phantast" noch einmal (am 26. März 1624) von dem Rat vernommen und „verwarnet, seinen Stab ferner zu setzen". Inzwischen aber war der Kurfürstliche Hof in Dresden auf ihn aufmerksam geworden und lud ihn, vielleicht auch, weil man von ihm alchemistische Geheimnisse erhoffte, zu einem Kolloquium ein. Die Einzelheiten des Dresdener Aufenthalts (Mai—Juni 1624) sind nicht sicher übermittelt; jedenfalls wurde er „in Gnaden nach Hause" entlassen. Dem Streit, der in der Heimat weiter tobte, entzogen ihn adlige Freunde durch eine Einladung auf ihre schlesischen Güter. Aber eine schwere Unterleibskrankheit, die ihn hier befiel, nötigte ihn bald, wieder nach Görlitz zurückzukehren, wo er am 17. November 1624 starb.

Die äußeren Tatsachen von Böhmes Leben, das zuerst sein Freund Abraham von Frankenberg, freilich mit legendarischer Ausschmückung, 1637 beschrieb, sind im wesentlichen urkundlich gesichert. Dagegen fehlen alle Angaben über seinen inneren Bildungsgang, die Quellen, aus denen er schöpfte, die Beziehungen, die ihn mit den geistigen Bewegungen der Zeit verbanden. Seine Schriften enthalten nur ganz spärliche autobiographische Andeutungen, außer der Bibel wird kein fremdes Werk und kein Autor zitiert, sein umfangreicher Briefwechsel ist bis auf 66 „Theosophische Sendbriefe", die in die Werke aufgenommen sind, verloren gegangen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Böhme eine ausgebreitete und eingehende Kenntnis der naturphilosophischen, alchemistischen, astrologischen und religiösmystischen Literatur besessen haben muß. Er selbst berichtet, daß er „vieler hoher Meister Schriften gelesen" (Aurora, Kap. 10) und bekennt, wo er von den inneren Kämpfen seiner Jugend spricht (ebda, Kap. 19), daß „keine Schrift, die mir doch wohl bekannt war", ihn trösten konnte. Gehalt und Ausdrucksweise seiner Lehre weisen zwingend auf eine starke Abhängigkeit vor allem von Paracelsus, Weigel

und Schwenckfeld und der sich an diese Namen anschließenden Literatur hin, wie er denn seinen Umgang besonders in den Kreisen der philosophischen Ärzte, der Alchemisten, des schwenckfeldisch gesinnten Adels hatte. Jacob Böhme, der Mann aus dem Volk, der beständig die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen wie der wissenschaftlichen Vernunft betonte, lebte und wirkte doch in einer Welt geistiger Bildung, ja Gelehrsamkeit. Gewiß durchlief er keinen geregelten Studiengang; er besuchte keine „hohen Schulen"; der Zugang zu der lateinischen Literatur der Theologie, der alten wie der neuen Scholastik und des Humanismus blieb ihm verschlossen. Und immer wieder bekennt er seine Einfalt und Unwissenheit: er schreibe nur, wie es ihm der Geist diktiert, er verstehe seine eigene Arbeit nicht, seine Bücher seien als die eines Kindes anzusehen, in welchem der Höchste sein Werk getrieben (Sendbr. 2, 10; 12, 11; 16, 10 u. ö.). Und doch sind seine formlosen, der logischen Klarheit und Ordnung entbehrenden Schriften keineswegs so naiv, wie sie sich geben, sondern mit Spekulation gesättigt, die zu begreifen durchaus nicht nur die „Arbeit des Gemütes", wie er vermeinte, ausreicht. Zunächst bildet den Hintergrund und die Rechtfertigung seines ganzen Schaffens aus erleuchtetem Geist ersichtlich die Erkenntnislehre Weigels, wie sie in dessen echten, aber auch in den ihm untergeschobenen Schriften entwickelt ist. „Ich trage", so heißt es in der zweiten Schutzschrift gegen Tilke, 297, „in meinem Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Büchern; sondern ich habe den Buchstaben in mir: liegt doch Himmel und Erde mit allen Wesen, dazu Gott selber, im Menschen. Soll er denn in dem Buche nicht dürfen lesen, das er selber ist?" „Der einige göttliche Weg", so schreibt Böhme im Myst. magn. cap. 41, §§ 54, 63, „da man Gott in seinem Worte, Wesen und Willen schauen mag, ist dieser, daß der Mensch in ihm selber einig werde, und in seinem eigenen Willen alles verlasse, was er selber ist und hat. . . Wer aber in diese ganze Gelassenheit eingehet, der kommt in Christo zu göttlicher Beschaulichkeit, daß er Gott in ihm siehet und mit ihm redet, und Gott mit ihm; und verstehet, was Gottes Wort, Wesen und Wille ist: dieser ist tüchtig zu lehren, und kein anderer, der lehret Gottes Wort aus ihm, denn Gott ist ihm in seinem Bunde, dessen Diener er ist, offenbar worden, denn er will nichts, ohne was Gott durch ihn will." Diese und viele ähnliche Wendungen wiederholen nur in schlichtem Ausdruck Weigels Lehre von der Beschlossenheit aller Erkenntnis im Menschen („Also ist das Firmament ganz außer dem Menschen und ganz in dem Menschen. . . Lernen ist sich selber kennen. . . . Du lernest die Welt, du bist die Welt", stud. univ. 1) und der Erkenntnis Gottes durch Gott selber in der christlichen Gelassenheit („Darum folget eine andere Erkenntnis Gottes durch den Glauben an Christum und ist übernatürliche Erkenntnis und heißet Gnade, die geschieht, so der Mensch nach der Lehre Christi von ihm selber läßt, sein selbst vergißt, sich verleugnet und hält gleich als ob er nicht wäre; achtet sein selbst nichts, gibt sich unter Gott in Gelassenheit und wird wie ein Kind", Kurz. Ber. u. Anleitg. z. deutsch Theol. „Obwohl die göttliche übernatürliche Erkenntnis von Gott kommet, so kommet sie doch nicht ohne den Menschen, sondern in, mit, aus und durch den Menschen", *Γνῶϑι* 6. I, 13). In der Theorie Weigels, daß Natur und Schrift die wahre Erkenntnis im Geist nur anregen und beleben, ist sodann der Weg der Auslegung vorgezeichnet, den Böhme zur Entschleierung des großen, in der Natur und der Schrift verborgenen Geheimnisses einschlug. „Ich habe meine Wissenschaft nicht vom Studium, zwar die Ordnung der sieben Planeten habe ich in den astrologischen Büchern gelesen, finde sie auch ganz recht, aber die Wurzel, wie sie geworden und hergekommen sind, kann ich nicht von Menschen erlernen, denn sie wissen es nicht; ich bin auch nicht dabei gewesen, als sie Gott erschaffen hat. Weil mir aber in meinem Geiste die Tore der Tiefe und die Pforte des Zorns, auch die

Kammer des Todes durch die Liebe Gottes aufgeschlossen worden ist, so siehet der Geist hindurch. . . Weil ich aber die Pforte Gottes in meinem Geiste sehe, und auch den Trieb dazu habe, so will ich nach meinem Anschauen recht schreiben und keines Menschen Autorität ansehen." (Aurora, 25). „Und sollen die aufgeschriebene Geschichte beim Mose von den Erzvätern nicht also blind ansehen, wie die Juden und Babel tut, als ob es nur leere Geschichten wären: nein, es sind auch nicht allein Vorbilde Christi und Adams, als des neuen und alten Menschen, sondern heimliche Deutungen der verborgenen geistlichen Welten, was hernach nach dieser Zeit sein werde. Die Vernunft soll wissen, daß sich nicht eben der Geist Gottes habe bemühet im Werke, daß er wollte die Historien darstellen, welche doch meistenteils kindisch und einfältig aussehen; nein, es ist uns zum Vorbild und zur Lehre dargestellet. Der Geist Gottes hat die größten Wunder, so er hat in dem Menschen vollbringen wollen, damit vorgemodelt" (Myst. magn. 48, 40—42). Wenn ferner Böhme in seinen umfangreichen Büchern, die (entsprechend Weigels Forderung) auch nur „für ein Memorial" aufgezeichnet sein sollen, eine Beschreibung der „geistlichen Welten" und ihres Werdens von „der innersten Geburt der Gottheit" an und durch sie eine Deutung und Erklärung der sichtbaren Welt zu geben unternahm, so lag eine weitere Voraussetzung hierfür in der paracelsischen Auffassung der Natur, welche, indem sie ihre inneren geistigen Bildungskräfte aufdeckt, zugleich uns in das Wesen und die Tiefe des göttlichen Lebens schauen läßt, aus der diese fließen. „So man will von Gott reden, was Gott sei: so muß man fleißig erwägen die Kräfte in der Natur" (Aurora, 1). „Hie mußt du nun sehen über und außer die Natur, in die lichtheilige, triumphierende, göttliche Kraft, in die unveränderliche heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphierend, quallend, beweglich Wesen, und sind alle Kräfte darinnen wie in der Natur" (Aurora, 2). Die näheren Probleme endlich, welche sodann Böhme behandelt, insbesondere der Ursprung des Bösen in allen Dingen (weswegen er nach Aurora, 19 „ganz melancholisch und sehr betrübt" wurde), sind sämtlich Grundthemen der reformatorischen Literatur, und so eigen die Gewandung der Antworten ist, die sein Grübelsinn fand, so sind sie doch durchaus von den Fragestellungen und Motiven der lutherischen Bewegung bestimmt. Freilich, eine wissenschaftliche Philosophie oder eine theologische Dogmatik zu entwickeln, lag ihm völlig fern. Sein Ziel ist ein religiös-praktisches, die Ankündigung „der Morgenröte und der Anbrechung des großen Tages Gottes, an dem soll wiedergebracht werden und aufgehen, was aus dem Tode zur Wiedergeburt des Lebens geboren ist" (Aurora, 4, 12, 22). Und mit dem prophetischen Bewußtsein seiner Mission verbindet sich bei ihm eine gewaltige, bis zur Phantastik ausartende Imagination. Wie er, aus seiner Muttersprache heraus schaffend, sie selbstherrlich zum Ausdrucksmittel seiner „vom brennenden Feuer" getriebenen Seele meistert, vermag er, was er im religiösen Erlebnis erfährt, was er in den Tiefen der Gottheit liest, nur im Bilde, vielmehr nur in einer überstürzenden Fülle von Bildern, festzuhalten, die er mit gleicher Selbstherrlichkeit gestaltet. In dieser Sprach- und Bilderkraft, die in ihrer Sinnfälligkeit und Treuherzigkeit an die Dichtungen des Hans Sachs und die deutschen Holzschnitte gemahnt, treten vor allem die volkstümlichen Züge hervor, die Böhme in so scharfen und von ihm unverhohlen ausgesprochenen Gegensatz zu aller Schul- und Bücherweisheit rücken. So erhält sein Werk mehr den Charakter eines mythologischen Epos als das eines wissenschaftlichen Systems, und man hat sein Gemälde vom Fall Lucifers und Adams nicht mit Unrecht in gewisser Hinsicht mit Miltons Verlorenem Paradies verglichen.

Der Grundriß der religiös-philosophischen Spekulation ist in allen Werken Böhmes, trotz der Verworrenheit, der Phantastik und der Schwankungen der Be-

zeichnungen und Konstruktionen im einzelnen, der gleiche. In dem Jugendwerk, der Aurora, ist er allerdings noch nicht vollständig entwickelt. Diese Schrift entbehrt am meisten der Klarheit und ist am meisten durchsetzt mit mythologischen Zügen. Im übrigen ist sie unvollendet, „denn der Teufel gedachte Feierabend damit zu machen, weil er sahe, daß der Tag darin anbrechen wollte." Nach dem Maß der spekulativen Durchbildung hat Fechner (s. Lit.) in der Schriftstellerei von Böhme 4 Entwicklungsstufen unterscheiden wollen: 1. Überwiegen des Ethischen (Aurora), 2. Vorwiegen der Physik (Drei Prinzipien, Dreifaches Leben, Menschenwerdung), 3. Überwiegen der Dialektik (Sex puncta theosophica, Sex puncta mystica, Mysterium pansophicum, Theoscopia, Schutzschriften wider Tilke, Antistiefelius, De signatura rerum, Gnadenwahl, Mysterium magnum, Weg zu Christus), 4. die Schriften aus den letzten Lebensjahren, die das Versiegen der Schöpferkraft zeigen (Tafel der drei Prinzipien, Clavis).

1. G o t t. Gott ist das Eine gegen der Kreatur, als ein ewiges Nichts; er hat weder Grund, Anfang noch Stätte und besitzt nichts, als nur sich selber; er ist der Wille des Ungrundes. Er gebiert von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich. Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich; er hat keinen sonderlichen Ort, da er wohne: die ewige Weisheit oder der Verstand ist seine Wohne: er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung. In dieser ewigen Gebärung sind uns drei Dinge zu verstehen: 1. ein ewiger Wille, 2. ein ewig Gemüt des Willens, 3. der Ausgang vom Willen und Gemüt. Der Wille ist Vater; das Gemüt ist das Gefassete des Willens als des Willens Sitz oder Wohnung oder das Zentrum zum Etwas, des Willens Herz; und der Ausgang vom Willen und Gemüte ist die Kraft und der Geist. Dieser dreifache Geist ist ein einig Wesen, und da er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand: Ein Urstand des Ichts, und ist doch die ewige Verborgenheit, gleichwie der Verstand des Menschen nicht faßlich oder in Zeit und Stätte ist, sondern ist selber seine Faßlichkeit und Sitz, und das Ausgehen des Geistes ist die ewige urständliche Beschaulichkeit, als eine Lust des Geistes (Myst. mag. 1,2—5). Daher kann man nicht von Gott sagen, daß er dies oder das sei, böse oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe; denn er ist in sich selber naturlos, sowohl affekt- und kreaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich neigen könnte, weder Böses noch Gutes: er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen die Natur und Kreatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Qual in ihm, noch etwas, das sich zu ihm oder von ihm könnte neigen. Er ist das einige Wesen, und ist nichts vor ihm oder nach ihm, daran oder darinnen er ihm könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Kreation lieget, in ihm ist alles gleichewig ohne Anfang in gleichem Gewichte, Maß und Zahl; er ist weder Licht noch Finsternis, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine. Dieses dreifältige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit der Weisheit, ist von Ewigkeit je gewesen und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte, als nur sich selber; es ist ein einig Leben und ein einiger Wille ohne Begierde, und ist weder Dickes noch Dünnes, weder hoch noch tief; es ist kein Raum, besitzet auch in sich weder Dickes noch Dünnes, weder Höhe noch Tiefe, noch Raum oder Zeit noch Stätte, sondern ist durch alles in allem, und dem Allen doch als ein unfaßlich Nichts. Gleichwie der Sonne Glanz in der ganzen Welt, in allem und durch alles wirket, und dasselbe alles kann doch der Sonne nichts nehmen, sondern muß sie leiden und mit der Sonne Kraft wirken: auf solche Weise wird Gott betrachtet, was er außer der Natur und Kreatur in sich selber, in einem selbstfaßlichen Chaos, außer Grund, Zeit und Stätte sei, da sich das ewige Nichts in ein Auge oder ewig Sehen

fasset, zu seiner Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. Man kann nicht sagen, Gott hat zwei Willen, einen zum Bösen und den andern zum Guten (Gnadenwahl, 1, 3, 7, 8).

2. Die ewige Natur in Gott. Gott, die regungslose, in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit beschlossene Dreiheit (aber nicht Dreipersönlichkeit), will ihrer selbst empfindlich werden, in einer zweiten Geburt will der göttliche „Ternar" in die Unterschiedlichkeit des „Ternarius Sanctus" übergehen. Der ewige Wille faßt sich in Natur. In der Lust der Weisheit erwacht die Begierde. Der Wille sucht sich selber; er findet nichts als die Eigenschaft des Hungers, welche er selber ist. Die zieht er in sich, d. h. er zieht sich selber in sich. Gottes Fiat ist nichts anderes als diese Begierde oder dieses Ziehen (Szienz). Dieses Fiat ist der einige göttliche gebärende „Fürsatz"; und das Wort begehrt nichts mehr als nur seine heilige Kraft durch die Schiedlichkeit zu offenbaren. Aus dem Hunger nach Wesenserschließung entspringt die Natur in Gott. Sie stellt sich dar als das Ineinanderweben von 7 verschiedenen Kräften (auch Qualitäten, Quellgeister, Gestalten, Spezies, Essentien genannt; übersichtliche Behandlung in Myst. mag. cap. 6). Die 7 Gestalten sind: 1. das Herbe, die Begierde des ewigen Worts (Sal); 2. das Bittere, die Beweglichkeit der Begierde, das Anziehen oder der Stachel der Empfindlichkeit (Mercurius); 3. die Angst, die Empfindlichkeit oder das Gemüt (Sulphur); 4. das Feuer oder der Geist, wodurch die heiligen Kräfte der freien Lust von der herben Rauhigkeit erlöst werden; 5. das Licht, die Liebe, in welchem die Kraft der Allmacht sich durchs Feuer im Licht ausführt; 6. der Schall des göttlichen Wortes aus den göttlichen Kräften, welcher sich in der Liebebegierde formt, oder der Verstand; 7. das geformte Wesen der Kräfte, als ihr Gehäuse und ihre Offenbarung, ihr Leib. In diesen sieben Eigenschaften und Gestalten offenbart sich das Wesen aller Wesen als ringende Kraft; eine jede ursachet und macht die andere, keine ist die erste noch letzte, sondern es ist das ewige Band. Im Mittelpunkt steht das Feuer, das zugleich verzehrende Gewalt und milde Leuchtkraft ist, und die Kräfte oder Gestalten oder Quellgeister in zwei „Triangel" scheidet: dort als Zornfeuer, als verzehrende finstere Glut ohne Licht, hier als milde wärmendes Liebesfeuer; die drei ersten (zusammengefaßt als Salniter bezeichnet) verkörpern das Reich des Grimmes, die drei letzten das Freudenreich. Beide sowohl verbunden wie geschieden durch das Prinzip des Feuers (konsequenter wäre es daher gewesen, wenn das Feuer entweder überhaupt nicht als eine Gestalt unter den anderen oder aber als Doppelgestalt angeführt worden wäre, so daß die Zahl der Quellgeister entweder 6 oder 8 betrüge). In der ewigen Natur, der zweiten Geburt der Göttlichkeit, ist Gott nicht nur „schiedlich", sondern auch „förmlich" geworden, d. h. nicht nur nach Art des Mens, sondern auch nach Art des Ens. Im Mens wird die lebendige Wesenheit, welche geistlich ist, verstanden als ein ganz geistlich Wesen, ein geistlich Ens der Tinktur, da sich die höchste Kraft vom Feuer und Licht in ein Ens einführt. Und im Ens wird das Leben der sieben Eigenschaften der Natur verstanden als das empfindliche wachsende Leben, nämlich das ausgesprochene Wort, welches sich im Wachstum wieder ausspricht, formt und koaguliert (Gnadenwahl, 5, 2, 3). So sind in jeder Kraft Leiblichkeit und Geist miteinander verbunden und durchdrungen und stellen insgesamt die Leiblichkeit Gottes, das Mysterium magnum als den Stoff und den gebärenden Urgrund der Welt dar. Und indem die Dreiheit Gottes die sieben Gestalten der ewigen Natur in sich befaßt, wird der göttliche Ternar zu dem Ternarius Sanctus, in welchem sie sich zur Dreipersönlichkeit erhebt. (Im einzelnen schwankt die Konstruktion, indem Böhme teils dem Vater die erste und siebente Gestalt, dem Sohn die zweite und sechste, dem heiligen Geist die dritte und

vierte zuweist, bisweilen aber auch den Sohn als das Herz des Vaters dem Feuer gleichsetzt, aber auch noch andere Zusammenfassungen und Zuordnungen erwähnt).

3. Die geschaffene Natur. Die sieben Naturgestalten sind die Quellgeister, in denen sich das göttliche Leben bewegt. Jeder dieser Quellgeister hat ein eigenes Lebensprinzip, einen eigenen Willen, sich hervorzutun, offenbar zu werden, das Ganze zu sein. In Gott aber stehen sie alle in der „Konkordanz" und erscheinen in dieser ihrer „Temperatur" in heller kristallinischer Wesenheit. In der kreatürlichen Welt gehen sie dagegen in „Schiedlichkeit" auseinander. Denn in dieser walten dieselben Naturgestalten, wie in Gott, aber nicht in der Temperatur wie in ihm. So ist alles, was wirkt, von Ewigkeit gewesen, aber bloß essentialisch, nicht wesentlich; nur figürliche Geister ohne Korporierung existierten von Ewigkeit, wie in einer Magia, wobei eines das andere verschlungen hält. (Vierzig Fragen, 19, 7.) Hat die Erschaffung der Engel und der Dinge einen Anfang, so haben es jedoch nicht die Kräfte, woraus sie erschaffen sind, sondern diese stehen mit in der Geburt des ewigen Anfangs (Myst. mag. 8, 1). Daher ist die Schöpfung nicht eine Schaffung der Welt aus nichts, denn aus nichts wird nichts; vielmehr hat der schaffende Wille an den Essentien der ewigen Natur den Stoff, aus dem er die Dinge macht, indem er sie in Sichtbarkeit und Wesen einführt. Darum ist auch Gott als der Vater, die ewige Natur als die Mutter der Dinge zu bezeichnen. Des näheren ist der Schöpfungsakt nicht ein vorsätzlicher Entschluß des göttlichen Willens, sondern ein inneres Fiat, durch welches sich das Innere in ein Äußeres ausgibt. Die Welt ist die Ausgeburt der ewigen Natur aus der Ewigkeit in die Zeit. Die außergöttlichen Wesen sind alle zusammen aus dem Samen zusammen figuriert; nachdem dies aber geschehen, so haben sie jedes sein leibliches Wesen für sich selber. In diesem Sinne ist die Schöpfung nichts anderes als ein Aushauchen oder Aussprechen des Wesens Gottes (Antistiefel 2, 37). Gott ist selber alles Wesen, er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende. Doch ist zu beachten, daß er allein nach seinem Licht in seiner Liebe und nicht nach der Finsternis, auch nicht nach der äußeren Welt ein Gott heißt. Ob er wohl alles selber ist, so muß man aber betrachten die Gradus, wie die auseinandergehen; denn ich kann weder vom Himmel noch von der Finsternis, sowohl auch nicht von der äußeren Welt sagen, daß sie Gott wären. Es ist keines Gott, sondern Gottes geformtes und ausgesprochenes Wesen, ein Spiegel des Geistes, welcher Gott heißt, damit der Geist sich offenbart, und in seiner Lust vor ihm selber mit dieser Offenbarung als mit seinem gemachten Wesen spiele. Es ist aber doch das Wesen nicht vom Geist Gottes abgetrennt, und begreift auch das Wesen nicht die Gottheit (Myst. mag. cap. 8, 25). Wenn man sagt: Gott ist alles, Gott ist Himmel und Erde und auch die äußere Welt, so ist das wahr; denn von ihm und in ihm urständet alles. Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist? Eine solche Religion nahm der Teufel in sich und wollte in allem offenbar und in allem mächtig sein. (Wider Tilke, 2, 140). Sind alle Dinge essentialisch in Gott, so wird doch Gott zum Gott nur im Menschen, der in der Gelassenheit seines Willens auf ihn hört. Gott wohnt durch alles, und das Alles ist nicht Gott, es erreicht ihn auch nicht; was sich aber des freien Willens losgibt, das fällt ihm heim, das muß er haben, denn es ist willenlos und fällt in Nichts, so ist er im Nichts. Also mag der erhabene Wille in Nichts wohnen und da ist Gottes Erbarmen; denn er will aus dem Nichts etwas machen, daß er im Etwas offenbar sei; und darum erbarmt er sich des Etwas, das in sein Nichts gefallen ist, und macht es in ihm zu seinem Etwas, daß er selber mit seinem Erbarmen den Geist regiert und treibt. (Myst. mag. 26, 39). Wenn du einen kleinen Zirkel, als ein Senfkörnlein, schließest, so wäre doch das Herz Gottes

ganz und völlig darinnen; und so du in Gott geboren wirst, so ist in dir selber, in deinem Lebenszirkel, das ganze Herz Gottes unzerteilet und sitzet des Menschen Sohn Christus also in deinem Lebenszirkel auf dem Regenbogen im Ternario Sancto zur Rechten Gottes und bist also sein Kind, welches er wieder in sich geboren hat; auch sein Glied, sein Leben, darinnen er wohnet, sein Bruder, sein Fleisch, sein Geist, und Gottes des Vaters Kind in ihm; Gott in Dir und Du in Gott, Kraft, Macht, Majestät, Himmel, Paradies, Element, Sterne, Erde, alles ist dein (Vom dreifachen Leben, cap. 6, 66). Die Schöpfung, d. h. die Geburt der Welt, ist eine doppelte. Das, was aus Gott durch sein Schöpferwort zunächst hervorgeht, ist ein Ewiges, eine geistliche, vollkommene Welt, als deren Herrscher die Engel geboren wurden. Unter diesen sind die obersten die drei, welche Abbilder der dreipersönlichen Gottheit sind: Michael, Lucifer und Uriel. Aber aus der Harmonie Gottes, darin Gott die Engel geschaffen, trat Lucifer heraus, durch seinen eigenen Willen in die Feuersmacht eingeführt, um als ein eigener Gott über und in allem zu herrschen. Im Bewußtsein seiner Schönheit wollte er über die göttliche Geburt triumphieren und in dem centrum naturae die herbe Matrix erwecken. Damit erregte er aber das Prinzip des Zornes in Gott und ward von ihm verstoßen. Durch den Fall Lucifers entstand der Gegensatz zweier Reiche (Fürstentümer, Prinzipien), das Höllenreich, in welchem der Zorn Gottes festgehalten ist, und das Himmelreich, in welchem Gott herrscht. Mit dem Falle Lucifers stürzte auch die ganze geistliche Welt zusammen und aus der durch Gottes Zorn zusammengezogenen Substanz der letzteren entstand die sichtbare, die irdische Natur. Indem aber Gott in dieser die Welt in seinem Sechstagewerk wieder herstellen wollte, vollzog sich die zweite Weltschöpfung, wie sie „der teure Mann Moses" beschreibt. Freilich ist, da Moses bei dieser Neuschöpfung nicht zugegen war, vieles, „was wider die Philosophia und Vernunft laufet", in seinem Bericht unhaltbar und nicht wörtlich zu nehmen. Das wallende gebärende Leben Gottes, durch das sich die Formierung der äußeren Natur vollzieht, ist der Spiritus mundi. Durch ihn werden aus den drei ersten finsteren Naturgestalten oder Quellgeistern die Salze, Säuren, Erden und Steine. Aus den drei letzten lichten Quellgeistern entstehen Farbe, Glanz, Güte und Schönheit. Durch das Hineinleuchten des Feuerblitzes wird der Himmel entzündet und aus ihm gehen die Sonne und Sterne hervor, die ihrerseits das siderische Leben und dadurch die lebenden Geschöpfe hervorrufen. An Stelle des verstoßenen Lucifer wird der Mensch als Gottes Ebenbild und als ein Mikrokosmos zum Herrn der Natur eingesetzt. Er besteht aus dem Leib, in welchem alle Elemente vereinigt sind, aus dem siderischen Geist, durch den er Vernunft und Kunstfertigkeit besitzt, und aus der Seele, die durch Vererbung von Gott selbst stammt. Adam, der anfängliche Mensch, ist in seinem ursprünglichen Zustand ähnlich den Engeln, nur daß er nicht wie diese in zwei, sondern in drei Prinzipien steht. Seine Leiblichkeit ist eine verklärte, er besitzt noch keine Verdauungs- und Zeugungsorgane, ist Mann und Frau zugleich, und alles Tierische liegt ihm fern. In solcher Kraft war er Herr über Sterne und Elemente, und alle Kreaturen fürchteten ihn; in der Natursprache, die er schuf (aus der nachher die 72 anderen Sprachen hervorgegangen sind) erlangte er eine gesteigerte Erkenntnis der Dinge, schuf er sie gleichsam noch einmal. Er wäre unzerbrechlich und unsterblich gewesen, wenn er in der Konkordanz der drei Prinzipien, wie sie in ihm angelegt waren, sich hätte erhalten können. Aber er vermochte das nicht, da in der Natur außer ihm die Prinzipien durch den Fall Lucifers nicht mehr in Konkordanz standen, und verführt durch das mächtig gewordene Prinzip der Finsternis, erwachte in ihm die Hoffahrt; so fiel auch er und wurde aus dem verklärten Zustand zu dem tierischen Geschöpf. Indem sein freier Wille sich an die Vielheit der äußeren Natur verlor, schloß

er das in Gott verborgene Grimmfeuer in sich auf, wurde er, ganz voll von böser selbstischer Lust, zur elendesten aller Kreaturen. Das, worüber er Herr sein sollte, das Viele, das treibt und knechtet ihn fortan. Das kreatürliche Leben ist nun lauter Feuer, Haß, Zorn und Neid, und die Essentien im Menschen, aus ihrer Konkordanz getreten, streiten wider einander. Erst in dem Gottesmenschen Christus stellt sich die reine Vereinigung der Prinzipien wieder her, in ihm verbindet die menschliche Natur sich mit der göttlichen Person. Indem Christus gestorben ist und mit dem Seelengeist durch das Feuer der ewigen Natur als durch die Hölle und den Grimm der ewigen Natur in die göttliche Weisheit einging, brach er unseren Seelen eine Bahn, darauf wir mit und in ihm durch den Tod ins ewige göttliche Leben eingehen. Seine Liebe löschte den Feuerzorn Gottes durch seinen Tod und dadurch schuf er auch der menschlichen Seele, die ihm folgt, die Möglichkeit, wieder in das Licht eingeführt zu werden. Freilich nicht durch einen bloßen Buchstabenglauben an die überlieferte Historie, auch nicht durch einen Vernunftglauben, sondern durch den wahren Glauben, in welchem die Wiedergeburt des Menschen zugleich eine Christwerdung und Gottwerdung desselben ist. Die äußeren Gnadenmittel und die äußeren Werke machen es nicht, sondern die rechte Gelassenheit, in der der Mensch sich seiner Vernunft und Selbstheit begibt und sich einfältig in die Liebe und Gnade Gottes in Christus einsenkt und im Leben Gottes als wie tot zu sein begehrt, daß er damit tue und als mit seinem Werk zeuge, wie und was er wolle (Von wahrer Gelassenheit 1, 23, 24, 33). So muß das eigene Selbst willig aufgegeben werden, um der Erlösung durch den Glauben Raum zu bieten. So lange der Mensch nur seine Selbstheit will, ist er im Grimm Gottes; handelt er aber aus gelassenem Willen, so handelt Gott durch ihn. Wie er sich entscheidet und wählt, steht allein bei ihm. Alle drei Reiche Gottes sind in ihm, und von ihm hängt ab, ob er Adam, Christus oder Satan wird. Eine Gnadenwahl gibt es daher nicht. Insofern der Mensch freien Willen hat, ist Gott nicht über ihn allmächtig. Machen wir einen Engel aus uns, so sind wir das; machen wir einen Teufel aus uns, so sind wir das auch. Jeder Mensch ist frei und wie ein eigener Gott. Er mag sich in diesem Leben in Zorn oder in Licht verwandeln. Wir selber sind Gottes Wille zu Bösem und Gutem; welcher in uns offenbar wird, das sind wir, entweder Himmel oder Hölle. Unsere eigene Hölle in uns verstockt uns, nämlich dieselbe Eigenschaft, und unser Himmel in uns macht uns auch, sofern er offenbar wird, selig (Gnadenwahl, cap. 8, 102 ff). Dann geht der Eigenwille in den einen Willen des Urgrundes ein. Der eingewandte, in Gott gelassene Geist des Menschen, der alles Eigene verläßt, gewinnt weit mehr, als er verlassen hatte. Denn in dem eigenen Willen hat und fasset er nur ein Particular, in der Verlassenheit aber kommt er in das Ganze, in alles: aus dem Worte Gottes ist ja alles geworden (Myst. mag. 67, 13). Kein Ding kann in ihm selber ruhen, es gehe denn wieder in das ein, daraus es gegangen. Das Gemüt hat sich gewendet von der Einheit in eine Begierde zur Empfindlichkeit, zu probieren die Schiedlichkeit der Eigenschaften. Dadurch ist in ihm die Schiedlichkeit und der Widerwille entstanden, welche nun das Gemüt beherrschen, und davon es nicht mag entledigt werden; es verlasse denn sich selber in der Begierde der Eigenschaften und schwinge sich wieder in die allerlauterste Stille und begehre seines Willens zu schweigen, also, daß der Wille sich über alle Sinnlichkeit und Bildlichkeit in den ewigen Willen des Ungrundes verliere, aus welchem er anfänglich entstanden ist, so daß er in sich selbst nichts mehr wolle, als was Gott durch ihn will; dann ist er in dem tiefsten Grunde der Einheit. (Myst. mag. Anh. 7) Eine volle Erlösung ist freilich dem Menschen auf Erden nicht möglich, da er auf dieser noch immer in den drei Prinzipien steht. Nach dem Tode dagegen steht er nur in einem einzigen Prinzip,

entweder im Feuer oder im Lichtreich. Nach dem Tode kann die Seele ihren Willen nicht mehr ändern, sondern versinkt völlig in das, was sie auf Erden erfaßt hat. Der zukünftige Leib ist ein verklärter, nicht mehr tierisch, sondern geistig, aber doch wesenhaft. —

Böhmes Schriften fanden eine große Gemeinde treuer Leser und Anhänger. Unter diesen ist der später zum Katholizismus übergetretene Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624—77) bekannt. Zeitweilig war es üblich, jeden theosophisch oder sektiererisch Gerichteten als „Böhmist" schlechthin zu bezeichnen. Eine starke Wirkung übte Böhme in England aus, wo er, durch frühe Übersetzungen verbreitet, zahlreich gelesen wurde. Hier interessierte sich u. a. König Karl I. für ihn. Von Böhme beeinflußt sind John Pordage (gest. 1681), Jane Lead (gest. 1704) und auch Henry More (s. § 27). In Frankreich übte er einen Einfluß auf Poiret aus, noch mehr auf St. Martin (1743—1803). In Deutschland erhielt sich seine Lehre insbesondere durch Georg Gichtel (1638—1710) und Friedrich Oetinger (1702—82), der auf den württembergischen Pietismus stark einwirkte und durch ihn die Spekulationen des philosophus teutonicus Schelling und seinen Freunden nahe brachte; durch diese wurden sie von Einfluß auf die Ausbildung der nachkantischen deutschen Spekulation.

Frankreich.

§ 15. Die während des 14. und 15. Jahrhunderts verlorene Vormachtstellung im europäischen Geistesleben suchte Frankreich im 16. Jahrhundert durch bewußte Förderung der humanistischen Bildung wiederzuerobern. Es galt, wie es Ramus formulierte: faire retourner les arts libéraux en Gaule. Die philosophische Entwicklung war dabei in ihren Anfängen von Italien, insbesondere der Florentiner Akademie, aber auch von Nicolaus von Cusa und Erasmus stark abhängig. Von ihren Motiven war der Kreis der Denker bestimmt, die sich um den ersten der bedeutenderen französischen Humanisten, Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1455 bis 1537) sammelte. Von ihm ist unmittelbar C. Bovillus (1470—1553), der in eigentümlicher Weise Aristotelismus mit Nic. Cusanus zu verbinden suchte, und mittelbar Pierre de la Ramée (1515—62) abhängig, dessen Kampf gegen Aristoteles und dessen logische Reform eine weithin sich erstreckende Bewegung auslöste. Aus der humanistischen Welt ist auch der bedeutendste französische politische Schriftsteller der Zeit, Jean Bodin (c. 1530—97) hervorgegangen. Bodin ist der Staatsphilosoph der absoluten Monarchie, welcher aber die Gewissensfreiheit anerkennt und als höchstes Ziel die Wohlfahrt des Ganzen sich setzt. Die Grundlage seiner Theorie bildet eine geschichtlich vergleichende Betrachtung, die die Bedingungen der Ausbildung von Staatsverfassungen untersucht. Nach ihm ist die Monarchie den anderen Verfassungen nicht nur politisch, sondern auch darum überlegen, weil sie in sich die Vorzüge der Aristokratie und der Volksherrschaft vereinigen kann. Der französische Humanismus war, wenigstens am Beginn des 16. Jahrhunderts, ähnlich wie der deutsche und nicht unabhängig von ihm, er-

füllt von dem Gedanken einer sittlich religiösen Erneuerung auf der Grundlage des universalen Theismus der Renaissance und des wiederzugewinnenden schlichten Gehalts der reinen Lehre Christi. In diesem Sinne bereitete der Kreis von Humanisten und Theologen, die sich vor allem in Meaux sammelten, das Aufkommen einer evangelischen Bewegung auch in Frankreich vor, die unter Einwirkung des Luthertums alsbald rasch einsetzte und sich besonders durch die humanistischen Lehrer an den Universitäten verbreitete. Auf diesem Boden erwuchs auch Calvin (1509—64), dessen weltgeschichtliche Wirksamkeit sich freilich außerhalb Frankreichs entfaltete.

Ausgaben.

I. J. Lefèvre (Faber Stapulensis).

Artificialis introductio moralis in X libros ethicorum Aristotelis, Paris 1496. Theologia vivificans, Paris 1498. In sex primos metaphysicorum libros Aristotelis introductio, Paris 1505, 1515. Propriorum recreatione, Paris 1510. Ricardi a St. Victore opus super divina trinitate, Paris 1510. Theologia Damasceni, Paris 1507. Accurata recognitio trium voluminum operum N. Cusae, Paris 1514. De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, Paris 1517. De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda, Paris 1519. Commentarii initiatorii in quatuor Evangelica, Paris 1522. Le Nouveau Testament, Paris 1523. Le Psautier de David, Paris 1525. Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'an, Meaux 1525, Lyon 1542. Commentarii in epistolas catholicas Bas., 1527. L'ancien testament, Antw. 1528. La Sainte Bible en françoys translatée selon la pure et entière traduction de St. Hiérome. Antw. 1530, 1534, 1541.

II. C. Bovillus.

Liber de intellectu, de sensu, de nihilo, ars oppositorum, de generatione, de sapiente, liber aliquot epistolarum philosophicarum, zusammen erschienen Paris 1510. Physicorum elementorum libri decem, Paris 1512. Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum, Paris (o. J.). Außerdem mathematische, theologische und philosophische Schriften. Verzeichnis aller Werke bei Dippel, Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des C. Bovillus, Würzburg 1865.

III. Pierre de la Ramée.

Dialecticae partitiones, Paris 1543, später unter dem Titel Institutionum dialecticarum libri III, Paris 1553, Aristotelicae animadversiones, Paris 1543 u. ö. Somnium Scipionis explicatum, Paris 1546. Dialectique, Paris 1555. Sodann unter dem Titel Dialecticae libri II, Paris 1555. Scholarum physicarum libri octo, in totidem acroamaticos libros Aristotelis, Paris 1565, Frankf. 1585, Paris 1606. Scholarum metaphysicarum libri XIV, Paris 1566 u. ö. Scholae in liberales artes, Bas. 1569 u. ö. Defensio pro Aristotele adv. Jac. Schecium, Laus. 1571.

Verzeichnis seiner sämtlichen zahlreichen Schriften bei Waddington, De Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1844.

IV. J. Bodin.

Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Par. 1566; Six livres de la république. Par. 1577, lateinisch Par. 1584, Démonomanie, Par. 1581. Universae naturae theatrum, Lyon 1596, französ. 1597. Von dem Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuskript der Bibliothek zu Gießen durch Ludwig Noack, Schwerin 1857 ediert worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840, No. 8—10 gegeben.

V. Calvin.

L. Annaei Senecae libri duo de clementia, J. Calvini commentariis illustrati, Paris 1532. Traité par lequel est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps: contre l'erreur de quelques ignorans qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier jugement. Orleans 1534, lat. unter dem Titel Psychopannychia, Paris 1534. Christianae religionis institutio, Basel 1536, zweite Ausgabe Straßburg 1539, 1543, 1545, Genf 1550, 1553, 1554, dritte Ausgabe Genf 1559 u. ö., französ. von Calvin selbst 1541 u. ö., deutsch von F. A. Krummacher (1. und 2. Buch), Elberfeld 1823.

Gesamtausgabe der Werke von Baum, Reuß und Cunitz im Corpus reformatorum, Braunschweig 1863—1884.

Unter den französischen Humanisten tritt Jacobus Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, geb. 1455, gest. 1537) hervor. Er kam durch seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität mit der Sorbonne und den Mönchen in Streit, so daß er verketzert wurde und von Franz I. und Margareta von Navarra in Schutz genommen werden mußte. Er hat Aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert und gilt als Wiederhersteller des von der Scholastik gereinigten Aristoteles. Reuchlin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Inwieweit er aber auch der vom Neuplatonismus beeinflußten Naturphilosophie der Renaissance sich zuneigte, bedarf noch der Untersuchung. Denn zugleich war er ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus. In der Logik verfolgte er eine den Terministen verwandte Richtung, in der sich die in Frankreich und Deutschland ziemlich verbreitete Schule der Fabristen ihm anschloß. In der Vorrede zu seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen 1512 legte er bereits mehrere Grundsätze der Reformation dar. Er trat für das Schriftprinzip und die Priesterehe ein, bekämpfte das Verdienst der guten Werke und forderte durchgreifende Reformen. Obwohl er 1525 wegen des scharfen Vorgehens gegen alle des „Luthertums" Verdächtigen floh, blieb er doch äußerlich in der katholischen Kirche. 1533 besuchte ihn Calvin in Nérac, wo er unter dem Schutz der Königin von Navarra seinen Lebensabend verbrachte.

Ein unmittelbarer Schüler des Faber ist der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Saucourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553). In seinen zahlreichen Schriften verbinden sich scholastischer Realismus, Einwirkungen der sensualistischen Naturphilosophie der Renaissance und Grundgedanken der Erkenntnislehre des Cusanus in eigener und selbständiger Weise. Der Mittelpunkt der Welt und ihr Endziel ist nach ihm der Mensch. Als ein Mikrokosmos ist er ein Spiegel des lebendigen All, in welchem die große Welt sich in sich selbst reflektiert und sich gegenwärtig und anschaulich wird. So steht auch der Mensch in der Mitte zwischen den Kreaturen, deren es außer ihm noch zwei Arten gibt, die Engel und die bloß sensitiven Wesen. Er vereinigt in sich das Intelligible und Sensible, das in jenen getrennt ist. Der intellectus angelicus, frei von aller Materie und Körperlichkeit, ist reiner Akt, reines unmittelbares, vollendetes, gegenwärtiges Wissen, das weder der Spezies der Dinge bedarf, da die Engel die idealen Musterbilder des göttlichen Verstandes unmittelbar widerstrahlen und ihre erste geistige Verwirklichung sind, noch in den Formen des diskursiven Denkens sich bewegt. In dem Menschen dagegen ist der Intellekt leere Potenz, die zur Aktualisierung der Anregung durch die sensiblen Spezies bedarf und nur schrittweise, indem sie aus den sensiblen Spezies die intelligiblen Spezies gewinnt, das Wissen vollendet. Durch die äußeren Sinne werden die Spezies dem innern Sinn, der gleichsam das Gedächtnis für jene ist, zu verbleibendem Besitztum eingeprägt und

von ihm in teils susceptiver, teils judikativer Imagination betrachtet und beurteilt. Die vis susceptiva hat ihren Sitz im körperlichen Organ; die vis judicativa in der Seele. Durch sie wird die Umbildung der sensiblen Spezies in die intelligiblen eingeleitet, die dann der Verstand übernimmt. Auch er besitzt eine ähnliche Doppeltätigkeit wie der innere Sinn, indem er einerseits die intelligiblen Spezies im Gedächtnis aufbewahrt, anderseits sie spekulativ betrachtet und beurteilt. Da er aber in der speculatio die Erkenntnis nicht dauernd gegenwärtig hat und haben kann, so ist der eigentliche Mikrokosmos das Gedächtnis, in welchem die Spezies des Makrokosmos aufgenommen sind. Die Eigenart des Verstandes bei der Betrachtung der im Gedächtnis aufbewahrten Spezies liegt darin, daß er das, was in dem Makrokosmos der Substanz nach identisch und harmonisch ist, in Gegensätze auflöst und als verschieden beurteilt, aber doch zugleich in der Einheit seines Wesens vereinigt. Daher ist das Hauptgeschäft der Logik die ars oppositorum. Die Substanz der Dinge in der Natur ist deren Identität, die Spezies der Dinge im Intellekt dagegen deren Opposition. Sofern indessen die intelligiblen Spezies dem Gedächtnis einverleibt sind, bleiben sie, nur in anderer Daseinsweise, in der vorherigen Identität. Daher sind Makrokosmos und Mikrokosmos, d. h. die äußere Natur und das Gedächtnis, Identität; im Intellekt dagegen, in dem Durchgang der Spezies durch die speculatio, ist Verschiedenheit und Entgegensetzung. Daß ein Gott ist, ist ein principium per se notum, kann aber auch streng bewiesen werden. Hätten wir auch nur den Gedanken des Nichts, so würde auch daraus Gottes Existenz folgen. Denn das Nichts ist nur die Negation alles Seins, und daher sind mit seinem Begriff auch das Sein und die es bestimmenden universalia und damit auch Gott gesetzt. Für die Erkenntnisgewinnung erweist sich der Begriff des Nichts als ein eminent fruchtbarer, indem durch seine Setzung das Denken zu positiven Einsichten fort und fort getrieben wird, die von dem Intellekt von dem bloßen Begriff des Seins aus sonst nicht zu gewinnen wären. Gott in seinem Ansichsein ist, weil er unendlich und absolut einfach ist, unbegreiflich und unaussprechbar. Die affirmative Theologie versucht ihn zwar per modum analogiae zu bestimmen; aber der eigentliche Weg zur Gotteserkenntnis ist die negative Theologie, die durch fortschreitende Negation von allen Bestimmungen des kreatürlichen Seins zu der docta ignorantia führt, in welcher wir wissen, daß wir von Gott nichts wissen können. Darüber hinaus ist ein unmittelbares Innewerden Gottes nur noch in der Ekstase und der mystischen Erleuchtung möglich.

In seinem Werke De sapiente führt Bovillus den Gedanken, daß in dem Menschen, dem Mikrokosmos, der Makrokosmos sich selbst reflektiert und erst dadurch sich gegenwärtig und anschaulich wird, zu der Bestimmung der wahren Weisheit fort. Diese besteht darin, daß der Mensch aus der naiven und ursprünglichen Einheit seines sinnlichen Daseins sich zu reflexiver Selbsterkenntnis erhebt. Das ist die Größe des Menschen, daß er durch Kunst und Arbeit an sich selbst gleichsam sich verdoppelt, zu einem „homohomo" wird, als welcher er die Gaben der Natur nicht nur schlicht, sondern zugleich in der gesteigerten Form des Bewußtseins besitzt.

Mittelbar von Faber Stapulensis (durch seinen jugendlichen Lehrer zu Paris Joh. Sturm, der in der Schule Fabers gebildet war) abhängig ist auch Petrus Ramus (Pierre de la Ramée). Geb. 1515 in Vermandois, 1562 zum Calvinismus übergetreten, wurde er in der Bartholomäusnacht 1572, wahrscheinlich auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier (Jacobus Carpentarius), ermordet. Zu Paris hatte er lange Zeit gelehrt, einige Jahre sich auch in Deutschland aufgehalten, namentlich in Heidelberg, wo er Vorlesungen über Cicero mit großem Beifall hielt, aber daran ge-

hindert wurde, seine Dialektik vorzutragen. In den Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1543 u. ö., warf er der Logik des Aristoteles vor, daß dieselbe die dem menschlichen Geiste eingeborene natürliche Logik nicht treu darstelle, sondern diese vielmehr durch Künsteleien verdürbe. Demgegenüber ist auf die unverfälschte Natur des Denkens wieder zurückzugehen, und das soll sein eigener Versuch einer verbesserten Logik in den Institutiones dial., Paris 1543. In ihm vereinigt er, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik. Die Logik ist die „ars disserendi", wie schon die sokratisch-platonische Bezeichnung „Dialektik" besage. Die natürliche Logik hat ihren Mittelpunkt in der Frage; der fragende Mensch sucht zuerst Gründe, um aus denselben und durch dieselben die Frage überhaupt lösen zu können, sodann will er von diesen Gründen aus die Frage auch tatsächlich entscheiden. Daher zerfällt die Dialektik oder natürliche Logik in zwei Teile, in die Lehre von der Erfindung (De inventione), welche die Anleitung gibt, Gründe zur Lösung der verschiedenen Fragen zu finden, und in die Lehre vom Urteil (De iudicio), welche das Verfahren zeigt, diese Gründe zur Lösung der Fragen anzuwenden. Die Lehre von der Erfindung geht aus von der Aufstellung der loci, aus welchen die erforderlichen Argumente zu entnehmen sind. Diese loci sind entweder ursprünglich (es sind 5: causa, effecta, subjecta, adjuncta, dissentanea) oder abgeleitet (deren Grundformen sind 9: genus, species, nomen, notatio, conjugata, testimonia, comparata, divisio, definitio); hierbei entsprechen einander genus und causa, species und effecta. Die Lehre vom Urteil gibt die Anweisung, das in der inventio Gefundene so zu ordnen, daß man zu einem bestimmten Urteil gelangen kann; auch soll sie dadurch zugleich zum rechten Gebrauch des Gedächtnisses anleiten. Bei dem iudicium werden drei Stufen unterschieden: 1. der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, daß daraus Wahrheit oder Falschheit des Satzes folgt; 2. das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung miteinander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3. es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen, zu dem wir uns aus dem Sinnlichen erheben, und so kommen wir zur Kenntnis der Idee. Ramus stützt sich hier, freilich nur sehr äußerlich, auf Platon, den er weit über Aristoteles stellt. Die natürliche Dialektik, welche das Verfahren des natürlichen Denkens beschreibt, wird aber nur durch wiederholten Gebrauch und durch planmäßige Übung zur Kunst. Die Übung im dialektischen Denken hat sich dabei der Natur anzuschließen; das geschieht in dreifacher Weise: durch Erklärung vorbildlicher Schriftsteller des Altertums, durch Schreiben und durch Reden (d. h. den rhetorischen Vortrag). In der Rede gipfelt die Fähigkeit, die der Mensch durch das Studium der logischen Regeln (die kein Selbstzweck sind) und durch deren Übung gewinnt. Die endgültige Methode der Wissenschaft ist die deduktive: methodus ab universalibus ad singularia perpetuo progreditur (Dial. II, cap. 17). Auch auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bestritt Ramus den Aristoteles in seinem Scholarum physic. II. octo, Par. 1565, und seinem Scholarum metaphys. II. quatuordecim, Par. 1566. In seiner Haltung gegenüber Aristoteles wurde Ramus übrigens später vorsichtiger. Während er in jugendlichem Eifer bei seiner Magisterpromotion im Jahre 1536 den Satz als These aufgestellt hatte: Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt, schrieb er gegen Ende seines Lebens eine Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein, und zeigt in den 1569 erschienenen Scholae dialecticae eine große Bewunderung für Aristoteles, behauptet freilich immer noch wie früher, die in dem Organon zusammengefaßten Schriften seien nicht echt. Der Kampf gegen die aristotelische Dialektik, vorgetragen an der französischen

Hochburg des Aristotelismus, erregte eine gewaltige Sensation. So wenig die Neubegründung der rhetorischen Dialektik, die Ramus gab, der Neugestaltung der Wissenschaft dienen konnte, so wichtig wurde sie doch für den logischen Betrieb und Unterricht der Zeit. In seiner Scheidung von inventio (die hauptsächlich Lehre vom Begriff war) und iudicium (Urteil, Schluß und Methode) war das Schema für die spätere Behandlung der Logik vorgezeichnet. Lange Zeit hindurch tobte ein lebhafter Streit um Ramus, zumal in Deutschland, und die Logiker schieden sich in Ramisten, Antiramisten und vermittelnde Semiramisten.

Der bedeutendste französische Staatsrechtstheoretiker, ein universell und humanistisch gebildeter Geist, ist der Jurist Jean Bodin (geb. zu Angers 1530 oder 1529, gest. 1596 oder 1597). In seinen Six livres de la république kommt er nach umfassender Prüfung der in der Geschichte hervorgetretenen Staatsverfassungen und auf Grund des von ihm zum ersten Mal mit unerbittlicher Schärfe der Logik herausgearbeiteten und bis in alle Konsequenzen durchgeführten Begriffes der Souveränität zu dem Ergebnis, daß die absolute Monarchie die beste Verfassung ist, in welcher der Monarch nur den Gesetzen der Moral und des Naturrechtes zu gehorchen hat und nur Gott gegenüber verantwortlich ist. Der Staat ist eine durch Autorität und Vernunft geregelte Gemeinschaft von Familien. Sein auszeichnendes Merkmal ist die souveraineté oder das jus majestatis. Die Souveränität duldet keine zeitliche oder sachliche Beschränkung, sie ist einheitlich, unteilbar und unübertragbar und gestattet keine Bindung durch Verfassung oder Gesetze. Daher gibt es nur drei konsequente Staatsformen: die absolute Demokratie, die absolute Aristokratie, die absolute Monarchie. Gemischte Verfassungen sind corruptiones rerumpublicarum; ihre Vorstellung beruht auf einer Verwechslung von status reipublicae und ratio gubernandi; letztere könne allerdings von der Staatsform verschieden sein. Zur Souveränität gehört die gesetzgebende Gewalt, das Recht, Krieg und Frieden zu erklären, das Begnadigungsrecht und das Recht, die höchsten Beamten anzustellen. Da ja aber auch sie der Moral und dem Naturrecht untergeordnet bleibt, kann sie z. B. nicht das Eigentumsrecht aufheben und deshalb auch keine Steuern auferlegen. Diese zu bewilligen, steht den Ständen zu, die ebenso wie die Vereine und Korporationen für den Staat notwendig sind.

Bodins Colloquium heptaplomeres (das nach Form und Thema an die Schrift des Nic. v. Cusa, De pace seu concordantia fidei erinnert) ist ein von sieben verschiedenen Religionsparteien angehörenden Personen gehaltenes Gespräch über die einzelnen Religionen und Konfessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Bloße Vernunft und das Naturgesetz genügen zur Erlangung des Heils und der Glückseligkeit, dazu bedarf es nicht unzähliger Gesetze der heidnischen und geoffenbarten Religionen. Alle Religionen sind Töchter der einen, der natürlichen, die jedem Menschen von vornherein innewohnt und als hauptsächlichen Inhalt hat: die Einheit Gottes, ein moralisches Bewußtsein, den Glauben an die Freiheit, die Unsterblichkeit und die Vergeltung im jenseitigen Leben. Das Colloquium galt lange Zeit für höchst gefährlich und konnte nur in Abschriften heimlich weiter verbreitet werden. Übrigens hatte Bodin schon in einer Schrift „Methodus" denselben unparteiischen Standpunkt den Religionen gegenüber eingenommen. Wunderbarerweise zeigte er, so vorurteilslos er im übrigen war, in seiner „Démonomanie" und auch sonst einen entschiedenen Hang zum Glauben an Teufel, Dämonen, Hexen u. dgl. In philosophischer Beziehung schwankt Bodin zwischen Theismus und Deismus, neigt sich jedoch dem letzteren mehr zu. So ruht seine Moral auf deistischer Grundlage. Um die Geschichtswissen-

schaft hat er sich große Verdienste erworben, indem er für sie andere Disziplinen, Psychologie, Geographie, Physiologie, nutzbar machte und die Beziehungen zwischen dem natürlichen und dem geschichtlichen Verlauf festzustellen suchte. Er nahm die Freiheit des Willens an, so daß nicht nur äußere Bedingungen bestimmend wirken sollen.

In seinem posthumen Werk Universae naturae theatrum entwickelt Bodin eine Naturphilosophie, die davon ausgeht, daß allen Naturkörpern eine prima materia zukomme. Diese sei, wie aus der Aufhebung aller Unterschiede durch Verbrennung erhelle, als eine Art von Aschenstaub vorzustellen, der aus Atomen, d. h. actu nicht weiter teilbaren kleinsten physischen Körperchen, bestehe.

In dem Rahmen des französischen Humanismus darf auch noch Calvin (Cauvin, 10. Juli 1509—27. Mai 1564) genannt werden. Auf den Universitäten von Orléans, Bourges und Paris, wo er zeitweilig auch juristischen Studien oblag, empfing er eine gründliche humanistisch-gelehrte Bildung. Literarisch trat er zuerst als Humanist mit einem Kommentar zu Senecas Schrift „De clementia" (1532) hervor. Seine innere Bildungsgeschichte, insbesondere seine religiöse Entwicklung, liegt ziemlich im dunkeln. Nicht einmal das Jahr seiner „Bekehrung" (wahrscheinlich 1533) ist ganz sicher. Zweifellos ist, daß auch bei ihr Einflüsse der humanistischen Theologie eine nicht unbedeutende Rolle spielen. In dieser Hinsicht ist der Nachweis von Martin Schulze (Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus, Görlitz 1902), daß Calvins religiöse Lehre eine nachhaltige Einwirkung von dem Renaissance-Platonismus, vermittelt durch Erasmus, zeigt, von grundsätzlicher Bedeutung, auch wenn die Tragweite dieser Einwirkung noch strittig ist. Und ebenso sicher ist, daß Calvin unter dem unmittelbaren und mittelbaren Einfluß der deutschen Reformatoren Luther und Zwingli, die fast ein Menschenleben älter sind als er, steht. Vor seiner Bekehrung kannte er Schriften von Luther, die Loci Melanchthons, den Evangelienkommentar Butzers. Ob es deshalb berechtigt ist, Calvin als einen „Epigonen der Reformation" zu bezeichnen, mag fraglich sein. Aber alles deutet darauf hin, daß der Durchbruch zu der neuen Religiosität in ihm vielfältig durch die humanistische wie die evangelische Bewegung vermittelt und daher nicht von der schöpferischen Ursprünglichkeit wie etwa bei Luther war. Calvin ist ein „denkmächtiger aber unschöpferischer Kopf" (Dilthey), „ein Organisator aber kein Entdecker" (Seeberg). Er vermochte ebenso eine Welt religiöser Ideen systematisch zusammenzufassen und zu gestalten wie in leidenschaftlichem Kampf um die Macht mit allen Mitteln der Gewalt eine Kirche und ein Staatswesen zu schaffen, zu behaupten und durch Erziehung, Propaganda und Mission auszubauen und zu verbreiten. Seine Bekehrung gipfelte in dem sittlichen Entschluß zur Tat. Er blieb nicht bei der zuerst von Erasmus entwickelten, sodann zum Gemeingut der Humanisten gewordenen Einsicht stehen, daß die katholische Kirche in Wahrheit die Fortsetzung des Paganismus sei, sondern nahm den Kampf gegen sie mit freiem und ehernem Entschluß auf, nicht wie Luther mehr und mehr durch die Verhältnisse genötigt, indem er in Genf die Gegenmacht organisierte, welche gegenüber der Gegenreformation für ein gut Teil von Europa die Reformation überhaupt gerettet hat. Hierbei ist es ihm denn auch gelungen, die sonst widerstrebenden Tendenzen des Humanismus und der Reformation in seiner Person wie in seinem Werk zu einer Einheit zu bändigen. Allerdings um den Preis, daß er von dem Humanismus die philosophischen Elemente fallen ließ und ihn nur als Mittel der formalen geistigen Bildung dem religiösen Leben ein- und unterordnete. Ihm gelang daher eine Verschmelzung der beiden größten Kulturbewegungen der Zeit ohne Schmälerung und

Verkürzung der Religiosität und ohne Widerspruch, wie dies das Schicksal des ähnlichen Bemühens bei Melanchthon und Zwingli gewesen war. In dieser Hinsicht zeigt seine Kampfesorganisation eine Verwandtschaft mit dem Jesuitenorden; beide wollen die Welt erobern, aber im Bunde mit der Geistesmacht des Humanismus, doch unter Ausstoßung aller derjenigen Elemente, die der herrschenden religiösen Idee sich nicht widerspruchslos einfügen ließen. Aber eben darum ist Calvins Leistung von einem geringeren philosophischen Interesse.

Sein Hauptwerk Institutio religionis Christianae (1. Ausgabe 1535, französisch 1541, die erste bedeutsame Urkunde französischer Prosa), in den späteren Auflagen vertieft und erweitert) ist die letzte große Dogmatik der Reformation, in der in vier Büchern de cognitione dei creatoris, de cognitione dei redemptoris, de modo recipiendae Christi gratiae, de externis mediis gehandelt wird. Es ist eine Kodifikation der reformierten Religiosität, die in ihrer Form ebenso den Humanisten wie den Juristen zeigt. Im Mittelpunkt seiner Darlegungen stehen die Ideen von dem absoluten Machtwirken Gottes, seiner Providenz, der Gnadenwahl und der Innewohnung Gottes in der sich heiligenden Gemeinde. Hieraus entspringt eine höchste religiöse Wertung der gläubigen Person (die in mancher Hinsicht der Wertung des Menschen durch das Lebensgefühl der Renaissance entspricht, wie sie sich in den verschiedensten Formen und Formeln darstellt) und die äußerste Anspannung ihrer ethischen Aktivität, die auf die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens geht. Die Lehre von der doppelten Prädestination wird streng durchgeführt. Vor der Erschaffung der Welt hat bereits die Verwerfung zum ewigen Tode und auch die Bestimmung zum ewigen Leben stattgefunden. Gott selbst hat den Fall des ersten Menschen erwirkt, indem er ihm die Instabilität des Willens mitgab, ihn aber dann sich selber überließ. Die Gründe der göttlichen ersten Entscheidung sind uns undurchsichtig. Gott ist zwar nicht gesetzlos, denn er ist sich selbst Gesetz, aber dieses Gesetz bleibt den Menschen absolut verborgen. Das Vertrauen zu Gott ist nicht das Ergebnis der Versöhnung, sondern der bedingenden Gnadenwahl, der Glaube das Kennzeichen der Berufung, Christus nicht der Urheber, sondern das Instrument und der Diener der Gnade. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, wie er von Luther als Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit erfaßt war, tritt zurück gegenüber der Auffassung, daß das Evangelium nur formal von dem Gesetz sich unterscheide, eine Wendung, in welcher sich die für den gesamten Calvinismus bezeichnende Vorherrschaft der alttestamentlichen Gesetzesvorstellungen anbahnt. Den Abschluß bildet das selbständigste Lehrstück dieser Dogmatik, die Lehre von der Kirche als der Summe aller von Anbeginn an Prädestinierten, deren sichtbare Erscheinung durch eine genau geregelte Verfassung gebunden ist. Alle Glieder der Gemeinde werden verbo et sacramento et disciplina erbaut und dienen der Ehre Gottes. In allen Erscheinungen des öffentlichen wie des privaten Lebens soll zum Ausdruck kommen, daß sie Erwählte Gottes sind; ihr äußeres Leben soll ihre innere Heiligung bewähren.

So bewundernswürdig die dialektische Kunst ist, mit der alle diese Gedanken zu dem Ganzen eines in sich geschlossenen Systems, zu einem strengen Gefüge von unerhörter Wucht zusammengeschlossen sind, so wenig ist daran doch die philosophische Spekulation im eigentlichen Sinne beteiligt. Zwar klingen in den einleitenden Betrachtungen über einen naturalis instinctus, auf dem die communis praesumptio vom Dasein Gottes bei den Menschen beruht, und über die lex naturalis in ihrer Seele Grundsätze der Stoa nach, aber diese sind für den weiteren Ausbau der reformierten Dogmatik, wie sie sich ausschließlich auf das Prinzip des Biblizismus stützt und jede spekulative Philosophie als Grundlegung der Theologie ablehnt, ohne Bedeutung.

Die viel verhandelten Fragen, welches die eigentliche „Zentrallehre" oder „Stammeslehre" Calvins anfänglich gewesen oder im Lauf der Zeit geworden ist, ob die Ehre Gottes, die Prädestination, die Gottesidee, die Rechtfertigung Ausgangspunkt oder Mittelpunkt seines theologischen Denkens ist, sind philosophisch irrelevant. Nach H. Bauke (Die Probleme der Theologie Calvins, Leipzig 1922) erklärt sich die Verschiedenheit der in der Literatur hervorgetretenen Auffassungen daraus, daß Calvins Theologie nur eine formale Bearbeitung der Religion mit den Mitteln einer humanistisch-rationalistischen Dialektik ist, wobei die religiösen Grundgedanken positivistisch hingenommen und nebeneinander gestellt werden. Von philosophischem Interesse ist danach lediglich das Problem der Formgestaltung, das nur in Zusammenhang mit einer erschöpfenden Aufhellung der humanistischen Voraussetzungen Calvins gelöst werden kann. Dem entspricht, daß unmittelbar aus der Schule Calvins die Entwicklung der Philosophie keine besonderen Anregungen empfangen hat. Nur, wie seine Schöpfung in erster Linie eine politisch-kirchliche Tat war, ist es die Rechts- und Staatsphilosophie, welche durch Ausbildung der bei ihm nur in den Keimen angelegten demokratischen individualistischen und naturrechtlichen Ideen auf dem Boden des Calvinismus eine reiche Ausbildung erfahren hat. Mittelbar freilich konnte später eine fortschreitende Assimilierung auch philosophischer Ideen durch das von Calvin aufgenommene und erhaltene humanistische Bildungselement wieder erfolgen.

§ 16. Als ein besonderer Zug der französischen Renaissance gilt die Entwicklung der skeptischen Denkart, vertreten vor allem durch M. Montaigne (1533—92), P. Charron (1541—1603) und Fr. Sanchez (1552—1632). Zwar hatte bereits Agrippa die wichtigsten Argumente der Skepsis in seinem Buch: De incertitudine et vanitate scientiarum (1527) zu einem Angriff auf die Wissenschaft zusammengestellt, aber die Erneuerung der antiken Skepsis im Rahmen der Renaissance der antiken Philosophie pflegt den französischen Schriftstellern und Denkern zugeschrieben zu werden. So gewiß es sich nun bei ihnen auch um eine „Wiederbelebung" des antiken Erbgutes, d. h. um eine Wiederaufnahme der im Altertum gesammelten Argumente, handelt, so ist doch nicht zu verkennen, daß Sinn und Ziel dieser Skepsis sich grundsätzlich geändert haben. Zunächst ist die moderne Skepsis, wie insbesondere bei Montaigne und Charron deutlich wird, durchaus an dem Gegensatz von Wissen und Glauben orientiert und in Oppositionsstellung zur Scholastik. Sodann ist sie so wenig resignierend, daß sie vielmehr von einem neuen Lebensideal und der Ahnung eines neuen Erkenntnisideals getragen ist. Die „Skeptiker" Montaigne und Charron können mit gleichem oder vielmehr müssen mit noch höherem Recht den Moralisten und Lebensphilosophen eingereiht werden, die im Sinne des Humanismus den Gehalt der stoischen Lebensweisheit zu dem Persönlichkeitsbewußtsein des Menschen der Renaissance erheben und vertiefen. Ihre Skepsis ist ein Kampf gegen die falschen Autoritäten, der Durchbruch zu einem neuen Verständnis der Natur, ein Erwachen des freien kritischen Geistes, Weg-

bereiterin einer Begründung der autonomen moralischen Vernunft unabhängig von jeder Art von Bindung durch einen theoretischen oder theologischen Dogmatismus.

Ausgaben.

I. M. Montaigne.

Theologie naturelle de Raymond Sebonde, Paris 1659. Opuscules de la Boëtie, Paris 1571 ed Naigeon, Paris 1802. Les Essais de messire Michel, seigneur de Montaigne, liv. I et II, 1582, 1587, augmentés d'un troisième livre et de six cent additions aux deux premiers, Paris 1588, von Mlle de Gournay Paris 1595, 1598, 1617, 1635, Bordeaux 1580, und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisies et complétées par M. J.V. Leclerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, Essais, texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barckhausen, Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch. Royer, Par. 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouaust, (mit Glossarium der archaischen und der gascognischen Ausdrücke), Paris 1873 u. Essais ins Deutsche übers. v. Wald. Dyhrenfurth. Breslau 1895, N. F., ebd. 1897. Ausgewählte Essays a. d. Französ. v. Em. Kühn, 5 Bde., Straßb. 1900 ff. Payen, Documents inéd. s. M., 1847—56. Journal du voyage de M. de M. en Italie, Rome, 1774. Giornale del viaggio di Michel de Montaigne, herausg. v. d'Ancona, Città di Castello 1889, 2. A. 1895.

II. P. Charron.

Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques, anonym, Bordeaux 1593 (mit Namen des Verf. ebda. 1595, 1611, 1625. Discours chrétiens Bordeaux 1601; Abdruck der ersten Aufl. Paris 1631, 2. umgearbeitete, von Rochemaillet vollendete Aufl. 1604, 1607, Paris 1783, Amst. 1662. De la sagesse, Bordeaux 1601, Dijon 1801. Neue Ausg. m. Erläuter. Paris 1836. Deutsche Übers. München 1782, Frankf. 1801, Petit traité de la sagesse. Briefe Charrons: Revue d'histoire littéraire de la France, 1894.

Opera, Paris, 1635, 2 vol.

III. F. Sanchez.

Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 Frankf. 1618. Opera medica; his juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles. Tolosae, 1636; Tractatus philosophici (darin Quod nihil scitur; De divinatione per somnum ad Aristotelem; In Aristotelis Physiognomicon commentarius; De longitudine et brevitate vitae), Rotterdam 1649.

IV. F. de la Mothe le Vayer.

Discours de la contrariété d'humeur qui se trouve entre certains nations, Paris 1636. Considérations sur l'éloquence françoise, Paris 1638. De la vertu de païens, Paris 1642, Petits traités en forme de lettres, Paris 1659/60. Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences, Paris 1668. Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire, 1668. — Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge), Par. 1654—1656, 1662, Dresden 1756—1759.

Michel de Montaigne, geb. am 28. Februar 1533 auf dem Schlosse Montaigne in Périgord, aus wohlhabender Familie, studierte Rechtswissenschaft und wurde Parlamentsrat in Bordeaux. Während dieser Zeit übersetzte er auf Wunsch seines Vaters die Theologia naturalis des Raymund von Sabunde (1568); ferner gab er den literarischen Nachlaß seines Freundes, des früh verstorbenen De la Boëtie heraus (1570). Nach dem Tode seines Vaters entsagte er (1571) indessen der Beamtenlaufbahn und zog sich auf sein Schloß zurück, wo er als unabhängiger Landedelmann in behaglicher Muße seinen literarischen Neigungen nachgehen konnte. Als Ergebnis derselben

veröffentlichte er 1580 die ersten zwei Bücher seiner Essais. Danach unternahm er eine längere Reise durch Frankreich, Schweiz, Deutschland und Italien, über die er in seinem Journal de voyage (erst in neuerer Zeit veröffentlicht) berichtete. Während seiner Abwesenheit wurde er zum Maire von Bordeaux gewählt, ein Amt, das er zwei Amtsperioden hindurch (1582—86) bekleidete. Nach seinem Rücktritt widmete er sich, so weit es ihm ein schweres Nierenleiden gestattete, der weiteren Ausarbeitung seiner Essais, die er, vermehrt um ein drittes Buch 1588 in einer neuen Ausgabe erscheinen ließ. Beschäftigt mit weiteren Verbesserungen und Zusätzen für künftige Auflagen seines Lebenswerkes, starb er am 13. September 1592.

Seine Essais, die seinen literarischen und philosophischen Weltruhm begründet haben, übten, wie die Fülle der Ausgaben und Übersetzungen durch die späteren Jahrhunderte hindurch zeigt, einen unermeßlichen Einfluß aus. Der neue Typus der literarischen Gattung, den er mit ihnen schuf, die Souveränität, Offenheit und Natürlichkeit, mit der er in ihnen ein Bild seiner reichbewegten Seele entwarf — denn nur er selbst ist es, den er malen will, sein Selbst ist ihm seine Physik und seine Metaphysik — sind ein weitreichendes Vorbild geworden. Gesättigt mit dem ganzen Reichtum humanistischer Bildung der Zeit, in Stil und Inhalt gleichmäßig das Gepräge einer aristokratischen Seele und eines freien Geistes tragend, ist diese Selbstdarstellung ein einzigartiges Denkmal der französischen Renaissance. Freilich eine eigentlich theoretische oder originale Philosophie enthalten diese Essais nicht. Wie sie in einer lockeren bunten Fülle dem Augenblick oder den Anregungen der Lektüre entsprungen sind, wollen sie kein wissenschaftliches System geben. Aber das Lebensgefühl, von dem sie getragen sind, und das in eigentümlichem Gegensatz zu der anfänglich angenommenen philosophischen Haltung mehr und mehr durchbricht, gestaltet sie zu einem Ausdruck des werdenden Selbstbewußtseins des modernen Menschen, in welchem sich Zukunftsforderungen ankündigen, die weit über die Aufgabe, die Montaigne sich selbst gesetzt hatte, hinausreichen. Die Essais gelten (neben Agrippas Schrift: De incertitudine et vanitate scientiarum) als die erste und bedeutendste Vertretung des neueren Skeptizismus oder der Widererneuerung der antiken Skepsis. In der Tat übernahm Montaigne das skeptische Erbgut der Alten und in seinen Ausführungen wiederholt er das ganze Rüstzeug der Pyrrhonischen Zweifelslehre. Aber sein Skeptizismus trägt ein bemerkenswertes Doppelantlitz. Wie er ihn in dem umfänglichsten Kapitel seiner Essais, in der Apologie des Raimond de Sabonde (II, 12) in verhältnismäßig systematischer Form entwickelt, soll er zunächst dazu dienen, aus der Einsicht in die Nichtigkeit unseres eigenen eingebildeten Wissens heraus uns mit Demut und Unterwürfigkeit ganz der göttlichen Offenbarung und dem Glauben anheim zu geben. Der Hochmut der Menschen, die, auf ihre Vernunft und Wissenschaft pochend, auf die Gründe herabsehen, welche Raymund zur Stützung des Glaubens anführt, soll gebrochen werden. Denn der Mensch ist in Wahrheit ein armseliges Geschöpf, das keineswegs Mittelpunkt und Zweck der Welt ist und das mit Unrecht sich über die Tiere erhebt; seine Vernunft gerät, wie das im letzten Grunde auch alle Gelehrten eingesehen und zugegeben haben, überall auf Abwege. Es ist die Pest der Menschen die Meinung, daß sie ein wahres Wissen haben oder gewinnen können. Alle Bemühungen, den unendlichen Gott mit dem endlichen Verstand zu erfassen, sind vergeblich. Ebenso ist die Naturerkenntnis nur eine sophistische Dichtkunst. Die Sinne, aus denen letzthin alle Erkenntnis entspringt, sind trügerisch und unsicher. Denn alle ihre Leistungen, die nach der zufälligen Organisation des menschlichen Geschlechtes beschränkt sind, sind abhängig von der wechselnden Individualität und abhängig von den wechselnden Umständen. Aber ebenso wenig vermag der Verstand die Rela-

tivität der Sinnenerfahrung zu überwinden. Denn sollte er oberster Richter sein, so bedürfte dieser wieder einer Instanz, um uns die Richtigkeit seiner Entscheidungen zu verbürgen, und so fort bis ins Unendliche. So sind die Außenwelt und die Innenwelt des Menschen voll von Schwächlichkeit und Trug. Ist doch auch alles in der Welt in einem beständigen Fluß des Werdens und Vergehens, und in diesem Strom, in welchem es kein Sein und keinen Halt gibt, ändert sich das Subjekt beständig, ebenso wie das Objekt. Daher die Anarchie der Meinungen, insbesondere der philosophischen Lehren. Daher auch die Anarchie in den Werturteilen und den Moralansichten, die mehr auf Gewohnheit, denn auf Vernunft beruhen. Auch die Werte, die die Dinge zu haben scheinen, kommen ihnen nicht selbst zu, sondern hängen zum größten Teil von uns und unserer Meinung über sie ab. So scheint denn in der Tat die Unterwerfung unter die Offenbarung als das allein unfehlbare Wissen, das nicht durch die Gebrechlichkeit des Menschen und die Relativität alles seines Meinens beeinflußt ist, das letzte Wort zu sein, wie denn auch Montaigne ein treuer Sohn der katholischen Kirche blieb und jede religiöse Neuerung ablehnte. Aber es scheint auch nur so. Denn in den weiteren Ausführungen der Essais bekommen eben die Gründe, auf welche die Skepsis sich stützt, mehr und mehr ein anderes Gewicht, tritt in und hinter ihnen eine positive Anschauung von dem Menschen und der Natur auf, die schließlich auch der Kapitulation vor dem Glauben eine neue Bedeutung verleiht. Indem die Skepsis die ganze Last von Meinungen und Theorien, welche die Menschheit aufgestellt hat, durchmustert und verwirft, ringt sie sich selbst zu einer Freiheit und Souveränität hindurch, die dem Menschen eine innere Sicherheit und Unerschütterlichkeit der Gemütsruhe zu verleihen vermag. Und indem sie den Menschen zu dem Bekenntnis seiner Unwissenheit führt, öffnet sie ihm zugleich die Augen für die Ursachen, auf denen diese beruht. Wie die Grenzen seines Wissens aus der Natur des Menschen entspringen, so ist es die Natur, die als die allgemein gesetzgebende Macht hervortritt. Darum ist nicht der antike Skeptiker Pyrrhon das Ideal des Weisen, das Montaigne vorschwebt, sondern Sokrates, der im Bekenntnis des Nichtwissens seinen sittlichen Halt findet, und Seneca, der die Ataraxie aus der Unterordnung unter die Natur gewinnt. Für Montaigne tritt nunmehr der Begriff der Natur in den Mittelpunkt. Die Ordnung der Natur ist unverbrüchlich. Ihr gegenüber sind alle Künste und Gebote des Menschen nichtig. Unserer großen und mächtigen Mutter Natur den freien Spielraum zu verschaffen, das wird nun die vornehmste Aufgabe der Unwissenheit. Diese unsere Mutter Natur, in ihrer ganzen Majestät erschaut, zeigt uns eine grenzenlose Mannigfaltigkeit von Bildungen. Jedem von uns ist ein herrschender Charakter (forme maistresse) eingeprägt, der unveränderlich und durch keine Konventionen zu ersticken ist; darum ist auch Reue, sofern sie eine Umwandlung des Charakters bedeuten soll, gegenstandslos. Dieser unser innerer Charakter ist der oberste Prüfstein aller unserer Handlungen, die wahre Grundlage auch des sittlichen Lebens. Zwar ist die Natur überall wirksam, aber bei dem Menschen durch künstliche und irrige Vorstellungen überdeckt. Es gilt, sie überall frei zu vernehmen. Es gilt, sie durch die Erziehung gegenüber der scholastischen Verbildung zu erhalten und zu wecken. Naivität, Ursprünglichkeit und Natürlichkeit: sie sind die Leitgesichtspunkte, unter denen das ganze geistige Leben zu betrachten ist. Die Natur wird so zu der universellen Vernunft, die im Gegensatz zu den Konventionen und den künstlichen Maßstäben der eigentümliche Ursprung und Rechtsquell aller Regelgebung ist. Sie lehrt, was unter dem Gesichtspunkt der Skepsis sich als Irrmeinung herausstellt, als Gebrauch und Gewohnheit auffassen, die auf Grund der Freiheit, die aus der Lösung von allen vorgeblichen Wissensbanden erwächst, hingenommen werden können. Sich unter

die Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Landes unterzuordnen, ist Pflicht. Auch die Unterordnung unter die Religion, deren Kern die Tugend ist, erscheint jetzt als die Unterordnung unter eine Lebensform, deren theoretischer Gehalt mit Einschluß der Unsterblichkeitslehre getrost dem Zweifel überlassen bleiben kann. Die Independenz des moralischen Bewußtseins, das auf die Natur und die universelle Vernunft sich stützt, wird von dem Kampf der Glaubensmeinungen nicht berührt. Darum lehnte auch Montaigne alle Neuerungsversuche wie auf dem religiösen so auch auf politischem Gebiet ab. Das Schwerste, was er gegen Luther einwendet, ist, daß dieser die Gehorsamspflicht aufhebe und der Zügellosigkeit freien Raum schaffe.

Die skeptische Haltung, die Montaigne allseitig vertreten hatte, wurde übernommen und fortgeführt von seinem Freunde, dem Theologen und Seelsorger Pierre Charron. Geboren 1541 in Paris, studierte er zunächst Jura und wurde Advokat, aber unbefriedigt von dem Beruf, ging er zur Theologie über und wurde Priester. Als Leiter der Stiftsschule in Bordeaux trat er mit dem von ihm hoch verehrten Montaigne in freundschaftliche Beziehungen. Lebhaften südlichen Temperaments, nach außen „immer lächelnd, stets strahlend vor Fröhlichkeit und in jovialer Stimmung“, wie ihn sein Biograph beschreibt, weltgewandt und genußfreudig, als Beichtvater lebenserfahren und nachsichtig, war er doch zugleich von einer tiefen, ernsten Besonnenheit erfüllt, die ihn nach Weltflucht und klösterlicher Ruhe verlangen ließ. Nur seine fortgeschrittenen Jahre sollen seinen Eintritt in den Zisterzienserorden in Paris verhindert haben. So kehrte er 1589 nach Bordeaux zurück, wo er wiederum des Umgangs mit Montaigne sich erfreute und seine eigene schriftstellerische Tätigkeit begann. Den Rest seines Lebens brachte er als Domherr in Candom zu. Er starb bei einem Besuch in Paris 1603. Die beiden widerspruchsvollen Züge seiner Natur: Lust und Fähigkeit, die Welt von ihrer besten Seite zu nehmen und sich in sie mit Anstand und Heiterkeit zu schicken, und andrerseits die düstere, radikale, nach innen gewandte Beschaulichkeit, geben auch seinem literarischen Schaffen das Gepräge. Sicher schöpft er aus tiefster Selbsterfahrung, wenn er durchweg den Menschen, der im Mittelpunkt aller seiner Betrachtungen steht, als ein zweideutiges und widerspruchsvolles Wesen, als ein Gemisch aus entgegengesetzten und feindlichen Elementen schildert. Schließlich muß man, so formuliert er allgemein (De la sagesse, livre II, chap. II, § 13) zwei Rollen spielen: Au reste il faut bien sçavoir distinguer et separer nous mesme d'avec nos charges publiques; un chacun de nous joue deux rolles et deux personnages, l'un estranger et apparent, l'autre propre et essentiel. Il faut discerner la peau de la chemise: l'habile homme fera bien sa charge et ne laissera pas de bien juger la sottise, le vice, la fourbe, qui y est. Il l'exercera, car elle est en usage en son pays, elle est utile au public et peutestre à soy, le monde vit ainsi, il ne faut rien gaster. Il se faut servir et se prevaloir du monde tel qu'on le trouve: cependant le considerer comme chose estrangere de soy, sçavoir bien de soy jouyr à part et se communiquer à un sien bien confident, au pis aller, à soy mesme. Auch er selber spielte, entsprechend dieser Ansicht, eine Doppelrolle. Einerseits gab er, obwohl er schon längst den skeptischen Standpunkt seines Freundes Montaigne teilte, in seinem ersten Werk: Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques (1593) eine Apologie der katholischen Kirche. Die drei darin bewiesenen Wahrheiten sind: daß es einen Gott und einen wahren Glauben gebe (gegen die Atheisten), daß von allen Religionen die christliche die wahre sei (gegen Mohammedaner und Juden), daß unter den christlichen Kirchen die römisch-katholische die wahre Kirche sei (gegen die Ketzer, speziell gegen die Hugenottenpartei). Andrerseits hinderte ihn das nicht, in seinem Hauptwerk: „De la Sagesse“ die Skepsis auch auf die theologischen

Dogmen auszudehnen. Gewiß klingen auch in dem ersten Buch skeptische Töne an; die Einsicht, daß alles weltliche Wissen eitel, das Leben ein Kampf und zerrissen, der Mensch zwar Erkenntnis verlangend, aber unfähig zur Erlangung der Wahrheit ist, bezeichnet er daselbst als eine vortreffliche Einführung und Befestigung des Christentums bei einem ungläubigen und unfrommen Volk. Und umgekehrt ragt auch in das Weisheitsbuch die übernatürliche Offenbarung als eine von dem Zweifel nicht erreichbare Glaubensquelle hinein. Und Charron unterließ auch nicht, als das Werk in theologischen Kreisen erheblichen Anstoß erregte, für die zweite Auflage den Radikalismus abzuschwächen, überall Milderungen anzubringen und die gebührende Rücksicht auf das Urteil der Welt zu nehmen. So zeigen auch seine Schriften jenen zweideutigen Charakter, den er als dem Menschen eigen hervorhebt. Aber der philosophische Widerspruch, den man in ihnen gefunden hat, mildert sich, wenn man erwägt, daß der Skeptizismus (den er zum größten Teil von Montaigne unmittelbar übernommen hat) nicht Ziel und Selbstzweck seiner Darlegungen, sondern nur Mittel für die Begründung und Ausgestaltung der Lebensweisheit ist, die er in seinem Hauptwerk entwickelt. Die wahre Weisheit, das ist sein Thema, durchschaut die Nichtigkeit aller Meinungen und Güter der äußeren Welt, die Gebrechlichkeit und Unzulänglichkeit der eigenen Vermögen, um allein in der aus dem Herzen entspringenden Kraft des Gemütes und Sittlichkeit, die keiner Stützen durch Wissenschaft und Religion bedarf, Halt und Haltung zu finden. In diesem Sinn entwirft er im ersten Buch ein Gemälde des Menschen und seiner Natur. Denn von der Kenntnis seiner selbst habe der Mensch auszugehen, sie sei die Grundlage aller Weisheit. La vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme. Das zweite Buch gibt die daraus fließenden allgemeinen Gesichtspunkte, welche die Grundregeln der Weisheit bestimmen und deren oberster ist: Bien vivre est consentir à nature. Das dritte beschreibt die besonderen Regeln der praktischen Lebensweisheit, gemäß den vier Kardinaltugenden: prudence, justice, force et temperance. Was lehrt uns die Selbsterkenntnis, diese schwierige Kunst, die den Anfang aller Weisheit bildet? Vier Züge treten in dem Gemälde der menschlichen Natur vor allem hervor: vanité, foiblesse, inconstance, misere. Vergleicht man den Menschen mit den Tieren, so ist der Abstand nicht so groß, wie unsere Einbildungskraft uns schmeichelt, zumal auch beim Menschen die Seele wie überhaupt alles Geistige, auch Gott (im Anschluß an Tertullian) in gewissem Sinne als körperlich zu denken ist. Die Unterschiede sind im wesentlichen Gradunterschiede, und die Fähigkeiten, insbesondere die intellektuellen, die dem Menschen vorzüglich zukommen, sind teuer erkauft, da sie ihm zum Quell neuer Übel werden und zu einem guten Teil Gebrechlichkeiten verschulden, die ihn sogar den Tieren nachstehen lassen. Vor allem ist es dem Menschen nicht möglich, die Wahrheit, nach der er verlangt, zu erreichen. In dem Gedränge und Tumult des Lebens vermag er weder als erkennendes Subjekt die Haltung zu wahren, die für eine wahre Erkenntnis erforderlich ist, noch etwas anderes zu gewahren, als eben dieses Gedränge und diesen Tumult. Sinne und Vernunft widersprechen einander, die Ergebnisse der Erfahrung und des Denkens sind gleichmäßig unsicher. Die einzige Kraft, die ganz in unserer Macht und durch keine Hemmnisse wahrhaft alteriert werden kann, ist der Wille. Die Selbsterkenntnis, welche uns zu dem Bekenntnis unserer Unwissenheit führt, lehrt uns aber zugleich in dem Willen eine Kraft kennen, durch welche wir unsere Selbständigkeit wieder zu gewinnen vermögen. Wenn sie durch die Weisheit geleitet wird, erhalten wir die Herrschaft über die Leidenschaften, deren hauptsächlichste sind: Liebe, Ehrgeiz, Habsucht, Sinnlichkeit, Begierde, Haß, Neid, Eifersucht, Rachsucht, Traurigkeit, Mitleid und Furcht. Die Selbsterkenntnis, welche uns unsere

Unwissenheit durchschauen läßt, gewährt uns die Freiheit von allen dogmatischen Bindungen und die Freiheit des Urteils (universelle et pleine liberté d'esprit); dies ist die Voraussetzung zur Gewinnung aller Weisheit. Sie lehrt uns zugleich, welches die Grundlage der Weisheit ist, von der der Wille seine Richtung und Kraft empfängt. Das ist die wahre preud'homie. Diese preud'homie est libre et franche, masle et genereuse, riante et joyeuse, egale, uniforme et constante, qui marche d'un pas ferme, fier et hautain, allant tousjours son train, sans regarder de costé ny derriere, sans s'arrester et alterer son pas et ses alleures pour le vent, le temps, les occasions, qui se changent, mais non pas elle, j'entends en jugement et en volonté, c'est à dire en l'ame, ou reside et a son siege la preud'homie....... Or le ressort de ceste preud'homie, c'est la loy de nature, c'est à dire l'equité et raison universelle, qui luist et esclaire en un chacun de nous. Qui agist selon Dieu: car ceste lumiere naturelle est un esclair et rayon de la divinité, une defluxion et dependance de la loy eternelle et divine. Il agit aussi selon soy, car il agit selon ce qu'il y a de plus noble et de plus riche en soy (l. II, ch. III, § 4). Die preud'homie ist die feste und unerschütterliche Disposition des Willens, vermöge deren er in allem dem Gesetz der Natur oder der Vernunft zu folgen bereit ist. Sie ist grundsätzlich von der Religion unabhängig. Muß sich auch die wahre Frömmigkeit mit der sittlichen Rechtschaffenheit der Gesinnung vermählen, um die Weisheit zu vollenden, so geht bei dieser mariage die letztere doch jener voran und trägt ihren Wert in sich selbst. Je veux que sans paradis et enfer, l'on soit homme de bien; ces mots me sont horribles et abominables, si je n'estois Chrestien, si je ne craignois Dieu, et d'estre damné, je ferois cela: O chetif et miserable, quel gré te faut-il sçavoir de tout ce que tu fais? Tu n'es mechant, car tu n'oses, et crains d'estre battu: je veux que tu oses, mais: que tu ne vueilles, quand bien serois asseuré de n'en estre jamais tansé: Tu fais l'homme de bien, afin que l'on te paye, et l'on t'en dise grand mercy: je veux que tu le sois, quand l'on n'en devroit jamais rien sçavoir: Je veux que tu sois homme de bien, pource que nature et la raison (c'est Dieu) le veut: l'ordre et la police generale du monde, dont tu es une piece, le requiert ainsi; pource que tu ne peux consentir d'estre autre, que tu n'ailles contre toy-mesmes, ton estre, ton bien, ta fin, et puis en advienne ce qui pourra. Je veux aussi la pieté et la religion, non qui face, cause, ou engendre la preud'homie ja née en toy et avec toy, plantée de nature; mais qui l'approuve, l'authorise, et la couronne. La religion est posterieure à la preud'homie (l. II, ch. V, § 29). Aus dieser preud'homie erwächst dem Menschen ein innerer Wert, der ihn unabhängig von allen Verschiedenheiten der Kultformen und der Konfessionen macht und der, wie in ihm das Gesetz der allgemeinen Natur oder Vernunft sich selber ausspricht, einen universalen Charakter besitzt. Nächst der Frömmigkeit gehört zur Weisheit die Pflicht, seine Begierden und Genüsse zu regeln, sich im Glück wie im Unglück mit Maß und Gleichmut zu verhalten und verträglich sich den Gesetzen der Gesellschaft unterzuordnen. Dann ergeben sich als Früchte der Weisheit die Gefaßtheit gegenüber dem Tod und die Geistesruhe.

Unabhängig von Montaigne und Charron und enger an die Probleme der Naturerkenntnis als bei diesen bezogen, entwickelte den Skeptizismus der aus Portugal stammende, aber von Jugend auf in Frankreich lebende Franz Sanchez (geb. vor 1552, gest. 1632). Er empfing seine erste Ausbildung in Bordeaux, reiste dann mehrere Jahre in Italien und wurde 1586 Professor der Medizin zunächst in Montpellier, sodann in Toulouse. Seine philosophischen Ansichten legte er, außer in einigen Streitschriften gegen italienische Ärzte und Naturphilosophen (Fracastoro, Cardanus) in seinem bereits 1576 abgeschlossenen, aber erst 1580 erschienenen Buch „Quod

nihil scitur“ nieder. Sein Skeptizismus ist indessen von vorn herein in doppelter Weise eingeschränkt. Einmal ist er dem Sanchez nicht Selbstzweck, sondern nur Vorbereiter für die von ihm angekündigte (allerdings nicht ausgeführte) Aufgabe, die wahre Methode des Wissens aufzustellen und sie in der Erforschung der Dinge zu bewähren. Sodann richtet sich sein Skeptizismus vornehmlich gegen die Schulweisheit, d. h. gegen die peripatetisch-scholastische Philosophie (deren Lehrbücher er als Professor seinen Vorlesungen zu Grunde zu legen verpflichtet war) und gegen die phantastischen Lehren der Renaissancephilosophie. Die Wissenschaft, wie sie auf den Schulen gelehrt wird, schreitet von Definitionen durch Demonstrationen fort. Aber das ist gar keine echte Wissenschaft, da die Definitionen nur Worterklärungen sind und die syllogistische Demonstration Obersätze voraussetzt, deren Geltung und Wahrheit ebenso unsicher ist wie sie willkürlich behauptet wird. Für einen freien Geist, aus dem allein eine freie Wissenschaft hervorgehen kann, sind die Fesseln dieser Schullogik unwürdig und unerträglich. Wahre Wissenschaft, so muß man vielmehr sagen, ist vollkommene Erkenntnis einer Sache (scientia est rei perfecta cognitio). Aber eine solche Wissenschaft ist uns nicht erreichbar. Weder sind die Dinge so, daß wir sie erkennen können, noch die Erkenntnis derart, daß sie die Dinge wirklich erfaßt und begreift, noch ist Vollkommenheit der Erkenntnis uns möglich. Denn die Dinge sind unendlich viele, sie bilden ein zusammenhängendes Ganzes (so daß nichts einzelnes vollständig erkannt werden kann, wenn nicht alles erkannt wird; daher die Lehre, daß der Mensch als ein Mikrokosmos vermöge seiner universalen Wechselbeziehung zum Makrokosmos diesen durch und aus sich erkennen könne, gerade umzukehren ist: der Mikrokosmos kann eben wegen dieser universalen Wechselbeziehung nur aus der unendlichen Erkenntnis des Makrokosmos erkannt werden), sie sind individuell (das Allgemeine ist eine bloße Fiktion), in jeder Beziehung veränderlich und teils zu groß, teils zu klein für unsere Auffassungskraft. Die Erkenntnis ist entweder Sinnen- oder Selbsterkenntnis. Jene ist trügerisch und gibt nur Bilder der Dinge, diese versichert uns zwar des Selbst in seiner Unmittelbarkeit, aber sie zerfließt und ist unbestimmt, da ihr keine anschaulichen Bilder wie der Sinnenerkenntnis zur Verfügung stehen. Diese Bilder, weil allein bestimmt, sind für jede Erkenntnis notwendig, darum ist die Selbsterkenntnis, die sie nicht hat, unzureichend; aber sie geben nicht die Sache, und darum ist die Sinnenerkenntnis nicht zureichend. Endlich ermangelt unser Erkennen der Vollkommenheit, da dazu ein vollkommenes Subjekt gehören würde, wir aber, angewiesen auf unsere mangelhafte körperliche Organisation, weit davon entfernt sind, vollkommen zu sein. Vollkommene Erkenntnis ist schließlich nur dem Wesen möglich, welches ohne Mittel alles hervorbringt und die Wahrheit alles Seins in sich trägt. So kann Gott allein, welcher alles geschaffen hat, auch alles erkennen. Gemessen also an dem vorausgesetzten Ideal der Wissenschaft, ergibt sich: quod nihil scitur. Aber vermag der Mensch auch dieses Ideal nicht zu erreichen, so ist er doch imstande, wenn er den übersteigerten Ansprüchen entsagt, ein bescheidenes Wissen zu gewinnen. Der Weg dazu ist Beobachtung, Versuch und Urteil der Vernunft mit sorgfältiger Berücksichtigung all der Hemmnisse und Unzulänglichkeiten, die unserem Erkennen eigen sind. So gewinnt der Philosoph, der unsere Unwissenheit durchschaut, eben in der Kenntnis der Gründe des Nichtwissens ein Mittel, um den Weg anzugeben, wenigstens ein wenn auch beschränktes und nur vorläufiges Wissen methodisch zu erarbeiten.

Als weitere Vertreter der skeptischen Denkart sind zu nennen François de la Mothe le Vayer (1588—1672), sein Schüler Sam. Sorbière (1615—70), welcher des Sextus Empir. Hypotyposes Pyrrhoneae übersetzte, und Simon Foucher,

Kanonikus von Dijon (1644—96), der die akademische Skepsis in seinen Schriften: Histoire des Académiciens, Paris 1690, und De philos. Academica, Paris 1692, empfahl, sowie des Malebranche Recherche de la vérité einer skeptischen Kritik in seiner Critique de la Recherche de la vérité, 1675, unterwarf.

§ 17. Eine der italienischen oder deutschen Naturphilosophie vergleichbare Geistesbewegung gibt es in der französischen Renaissance nicht. Die starke Zunahme der naturwissenschaftlichen Interessen, die sich in Frankreich wie in den anderen Ländern während der Übergangszeit regten, wurden durch die Vorherrschaft des Aristotelismus, der seine Hochburg in Paris hatte, gehemmt. So gewaltig das Aufsehen war, das Ramus hier durch seinen Kampf gegen den Aristotelismus hervorrief, so wenig nachhaltig wirkte doch sein Einfluß, trotz der zunehmenden Abneigung gegen die scholastische Philosophie, welche die Humanisten förderten und die in weite Kreise sich verbreitete, auf eine positiv-wissenschaftliche Umbildung seiner Prinzipien. Als der Mediziner S. Basso zuerst eine Korpuskulartheorie (1621) entwarf, ließ er sie in Genf erscheinen. 1624 verbot das Parlament eine Disputation des De Clave zugunsten der Atomistik. Andere französische Vertreter dieser Lehre, wie Bérigard (1578—1663) und Magnenus, dessen Democritos reviviscens 1646 erschien, lebten und wirkten in Italien.

Selbst die schriftstellerische Arbeit von Pierre Gassendi (1592—1655), der im engen Anschluß an Epikur ein System der Korpuscularphysik entwarf, das er mit dem ganzen Gehalt der modernen Wissenschaft erfüllen wollte, wurde durch das Verbot, öffentlich über Atomistik zu reden oder zu schreiben, gehemmt. Aber wie er, der Priester, dann in seinem System die Atomistik mit den Grundlehren des Christentums verband, das brach den Bann, der so lange über ihr als einer atheistischen Weltansicht gelegen hatte. Freilich vermochte Gassendi diese Verbindung nur äußerlich und eklektizistisch durchzuführen; zum Entwurf einer geschlossenen Weltansicht gebrach es ihm an systematischer Kraft. Und ebenso vermochte er nicht, dem methodischen Sinn der mathematischen Naturwissenschaft gerecht zu werden. Es ist unverkennbar, daß sein philosophisches Lebenswerk, als ein Ganzes angesehen, reich an inneren Spannungen und Gegensätzen ist, daß die verschiedenen Interessen und Tendenzen, denen es gleichzeitig dienen soll, nicht organisch und ohne empfindliche Widersprüche in ihm verbunden sind. Gassendi ging von dem Skeptizismus aus. Aber die anfängliche skeptische und später auch nie vollständig aufgegebene Geisteshaltung wird von der zunehmenden Neigung durchkreuzt, sowohl der mechanischen Naturerklärung wie den Grundlehren der scholastischen Metaphysik objektive Wahrheit und Allgemeingültigkeit zu sichern. Und diese beiden Gedankenkreise

wiederum streiten mit einander an allen Punkten. Die mechanische Naturansicht, die Gassendi auf dem Boden des Empirismus begründen will, strebt einem radikalen Sensualismus und Materialismus zu. Aber wenn er nun doch ihren Konsequenzen durch seine christlichen Korrekturen und Ergänzungen des Epikureismus ausweichen will, sieht er sich genötigt, sowohl für den Beweis der Existenz Gottes und der vernünftigen Seele auf Argumentationen zurückzugreifen, die, streng genommen, nach seinen Prämissen nicht eigentlich zulässig sind, als auch die vernünftige Seele als ein rationales, selbständiges und freies Prinzip zu fassen, was mit der Grundlage seiner Erkenntnislehre und der von ihm vertretenen Gesetzesordnung der Welt sich nicht verträgt. Bezeichnend hierfür ist die Unmöglichkeit, die sinnlichen Qualitäten unterzubringen, da sie weder dem Naturmechanismus (wozu auch die sinnliche Seele gehört) noch der vernünftigen Seele, die sinnlichkeitsfrei ist, zuzusprechen sind. Und doch sollen sie das Fundament der gesamten Weltansicht sein und seiner theoretischen Erkenntnis den einzigen Gehalt und Rückhalt geben. Daher das seltsame Schauspiel, daß Gassendi in seinen vielen Streitschriften und Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen Philosophie je nach Bedarf verschiedene Seiten hervorzukehren vermag und etwa in seiner Kritik von Descartes den Empirismus mit einer Verschärfung geltend macht, die in seinen eigenen positiven Ausführungen tatsächlich bedeutend eingeschränkt erscheint. Daher auch die verschiedenartige Beurteilung, die Gassendi in der Geschichte gefunden hat. Aber der Vorwurf, daß seine Einfügung der christlichen Dogmen in den Epikureismus nur eine äußere und heuchlerische Kapitulation vor der Kirche sei, ist doch wohl unzutreffend. So sicher es ist, daß bei den Denkern der Zeit unter dem Druck der Gegenreformation und mit Hinblick auf das Schicksal von Bruno und Galilei Anpassungen aller Art und zum mindesten diplomatische Reservationen stattgefunden haben, und so schwer es ist, in die Seelen dieser Männer zu blicken, in denen Motive sehr verschiedener Art sich kreuzen, und die deren inneren Widerstreit nach außen oft verhüllen, so darf bei Gassendi die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung kaum mehr in Zweifel gezogen werden. Es ist der Eklektizismus, der seinen Lehren das Gepräge verleiht und ihre Unausgeglichenheit verschuldet. Nichts bezeichnet den Mann und seine Geistesart besser als der Einwand, den er (in der ersten seiner Objektivationen) gegen die Grundlegung des Descartes erhebt: daß er nicht verstehe, warum Descartes nicht, statt alles für falsch zu erklären, es für zweckmäßiger erachtet habe, einfach die früheren Erkenntnisse für unsicher zu erklären, um dann die auszuwählen, die sich als wahr erweisen sollten. So anregend Gassendis verschiedene Leistungen: die Diskussion der Kriteriumfrage, die Entwicklung der empiristischen

Argumente, die Einführung des leeren Raumes in die Physik, die eudämonistische Ethik, gewirkt haben; das empiristisch-naturalistische Gegenstück zu dem idealistischen System des Descartes hat er nicht zu schaffen vermocht. Das blieb einem Größeren, Hobbes, vorbehalten, der deswegen in die Epoche der konstruktiven Systeme gehört, während Gassendi bei aller Fühlungnahme, die er mit der neuen Naturwissenschaft erstrebte, doch noch der Philosophie der Renaissance zuzurechnen ist.

Neben Gassendi ist der bedeutendste französische Denker, der gleichzeitig mit Descartes und mit ihm durch engsten Gedankenaustausch verbunden eine Verbindung der christlichen Weltansicht mit der neuen Wissenschaft von der Natur erstrebte, Marin Mersenne (1588 bis 1648). In der Geschichte ist er zumeist nur als Korrespondent von Descartes und treuester Sachverwalter von dessen Handschriften und Ideen nach dessen Übersiedelung in die holländische Einsiedelei bekannt. Seine Bedeutung für die Philosophie ist aber damit nicht erschöpft. Mersenne, wie Descartes zu La Flèche erzogen, widmete sich der theologischen Laufbahn. Unter dem Schutz der fratres minimi wurde er in Paris der Mittelpunkt eines Kreises von Theologen, Denkern und freien Schriftstellern, der durch den lebendigen Austausch der Gedanken, durch persönliche Berührung, durch die Vermittlung der Arbeiten und Untersuchungen der großen Naturforscher aller Länder einen außerordentlichen Einfluß auf die Entwicklung des geistigen Lebens gewann. Mersenne war von einer ursprünglichen und tiefgefühlten Religiosität erfüllt; doch war in ihm auch ein rein wissenschaftliches Interesse lebendig, durch welches er Schritt für Schritt zu der neuen werdenden Wissenschaft von der Natur fortgeführt wurde. Freilich, die Schöpfung eines umfassenden philosophischen Systems ist weder von ihm gewollt noch erreicht worden. Doch bereiten seine Schriften unmittelbar den Idealismus seines größeren Freundes, Descartes, vor.

Ausgaben.

I. S. Basso.

Philos. natur. adv. Arist. libri duodecim, Genovae 1621, Amst. 1649.

II. C. G. Bérigard.

Dubitationes in dialogos Galilei pro Terrae immobilitate, Utini 1632. Circulus Pisanus. De veteri et Peripatetica Philosophia, Utini 1643, ed. auctior et retractatior Padua 1661.

III. J. Ch. Magnenus.

Democritus reviviscens sive vita et philosophia Democriti, Pavia 1646, Leyden 1648, Haag 1658, London 1688. De manna, Pavia 1648, Haag 1658, Exercitationes de tabago, Pavia 1648, 1658, Amst. 1669.

IV. Etienne de Clave.

Paradoxes ou traittez philosophiques, contre l'opinion vulgaire auquels sont demontrez la materiere, la cause efficiente externe, la semence, la generation, la

definition et la nutrition d'icelles, Paris 1635. Nouvelle lumiere philosophique des vrais principes et elemens de nature et qualité d'iceux. Contre l'opinion commune, Paris 1641. Les cours de chimie qui es le second livre des principes de nature. Paris 1646.

Über die Disputation des de Clave Mercure François, X, Paris 1625, p. 504ff.

V. P. Gassendi.

Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos libri septem, in quibus praecipua totius peripateticae doctrinae atque dialecticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur (1. Buch), Grenoble 1624, Amst. 1641, Haag 1656, (2. Buch, Haag 1659). Epistola exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi deteguntur et ad recentes illius libros adversus Patrem M. Mersennum sriptos respondetur, Paris 1630. Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii Lugd. 1649, Amst. 1659 u. ö. Syntagma philosophiae Epicuri, Haag 1659, Lond. 1668, Amst. 1684. Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa Paris 1644. Außerdem zahlreiche mathematische und astronomische Arbeiten (z. B. Institutio astronomica juxta hypotheses Copernici, Tychonis-Brahaei et Ptolemaei, Paris 1647, London 1654 u. ö,. Tychonis-Brahaie, N. Copernici, G. Peurbachii et. J. Regiomontanis vitae, Paris 1654 u. ö.).

Opera ed. Sorbière, Lugd. 1658, Florenz 1727.

VI. M. Mersenne.

Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei et deistae impugnantur et expugnantur et Vulgata editio ab haereticorum calumnis vindicatur, Graecorum et Hebraeorum musica instauratur, Paris 1623. Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti problemata, Paris 1623. L'impiété des Deistes, et des plus subtils libertins decouvertée et refutée par raison de théologie et de philosophie. Avec un poëme qui renverse le poëme de Deiste. Ensemble la refutation des dialogues de Jourdain Brun, Paris 1624. La verité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens, Paris 1625. Questions rares et curieuses. Tirées de la philosophie et de la théologie, Paris 1630. Traité de l'harmonie universelle, Paris 1628. Questions harmoniques, Paris 1634. Questions inoùyes ou recreation des scavans. 1634. Harmonicorum libri XII, Paris 1635. Les méchaniques de Galilée mathematicien, Paris 1635. Harmonie universelle, Paris, I 1636, II 1637. Les nouvelles pensées de Galilei, trad. d'Italien en François 1639. Cogitata physico-mathematica, Paris 1644. Ballistica, Paris 1644.

Nachdem (wie in Italien Bruno, in Deutschland Lubin) in Frankreich Bodin aus allgemeinen philosophischen Gründen eine Atomistik gefordert hatte, wurde eine solche aus physikalischen Gründen in kurzem Abstand nacheinander von Basso, Bérigard, Magnenus und Gassendi entwickelt. Bezeichnend für die französische Atomistik dieser Zeit ist einmal der stark betonte, mit humanistischer Gelehrsamkeit vollzogene Anschluß an antike Vorbilder. Basso knüpft an Demokrit und den Platon des Timaios an, Bérigard an Anaxagoras, Magnenus an Demokrit, Gassendi an Epikur. Zwar geht es nicht ohne bisweilen erhebliche Modifikationen der Lehren der Alten ab; das Entscheidende ist aber offenbar, daß in ihnen gegenüber der mächtigen Autorität des Aristoteles eine andere klassische Autorität ins Feld geführt und durch sie die Verkündigung der neuen Theorie gedeckt wird. Zum andern ist bezeichnend die Tendenz, den Zusammenhang mit den christlichen Grundlehren zu wahren und in einer mehr oder minder ausgesprochenen Weise Elemente der peripatetisch-scholastischen Philosophie beizubehalten. So stark das naturwissenschaftliche Interesse ist, so eng die Beziehungen persönlicher und sachlicher Art zu der Forschung der Zeit, in die diese Atomisten mannigfach eingreifen, sind, so zeigen doch ihre Theorien ein eklektisches Gepräge, in welchem ersichtlich der Wunsch nach einem wenn auch nur sehr äußerlichen Ausgleich mit Aristoteles lebendig ist.

Der erste Vertreter einer physikalisch gedachten Atomistik ist der Mediziner Sebastian Basso (Philosophia naturalis, 1621), der wahrscheinlich von Bruno abhängig ist. Bassos Atomistik stellt eine eigentümliche Verbindung der stoischen Lehre vom beseelten Weltäther und einer Konstruktion der Materie aus unveränderlichen Atomen dar, deren Prinzip nach ihm den Lehren von Demokrit, Platon, Anaxagoras und Empedokles gemeinsam ist. Der Weltäther (spiritus) ist ein körperliches, aber sehr feines Medium, das alle Zwischenteile der Atome erfüllt und genau das ist, was bei Demokrit das Vakuum war. Die Atome sind äußerst kleine und verschiedenartige Teilchen der Materie. Ob diese den Klassen der vier Elemente entsprechen, oder ob deren Partikel aus noch einfacheren Elementarteilchen zusammengesetzt sind, steht dahin. Denn sicher können die kleinsten Teilchen der Materie sich zu Gruppen zusammensetzen, die als Teilchen nächsthöherer Ordnung mit anderen Teilchen zusammen Einheiten höherer Ordnung bilden. Jedenfalls sind die letzten Elementarteilchen unteilbar und verschiedener Natur; ob sie mit Demokrit als kleine Körperchen oder mit Platon als Flächen zu denken sind, läßt Basso ebenfalls offen. Die Einheit der Natur beruht auf dem universalen Weltäther, der auch das Prinzip der Wirksamkeit und das bewegende Agens ist. Er ist das Mittel, durch welches die göttliche Weisheit sich als Natur darstellt. Gott oder Natur ist daher dasselbe.

Claude Gillermet de Bérigard (1578—1663, studierte in Paris, 1628 nach Pisa, 1640 nach Padua berufen) konfrontiert in seinem Hauptwerk (Circulus pisanus, 1643) in der Form eines Dialogs, ohne selbst eine Entscheidung zu geben, eine unter Berufung auf Anaxagoras entwickelte Atomistik mit den placita philosophiae peripateticae. Deren Schwächen werden scharfsinnig von ihrem Gegner aufgedeckt. Sind auch die Lehren der ionischen Naturphilosophie nicht frei von großen Irrtümern, so lassen sich diese (hauptsächlich in der Gotteslehre) doch leichter berichtigen als die Irrtümer bei Aristoteles. Die Berufenen mögen prüfen, ob eine pluralistische Theorie der Natur, welche diese als eine unendliche Zahl einfacher aber unendlich verschiedenartiger, in und durch sich selbst bewegter Substanzen, die keinem Werden und Vergehen unterworfen sind, auffaßt, die Erscheinungen nicht besser erklärt als die erste Materie des Aristoteles. Die Substanzen selbst bestehen aus punktförmigen kugelartigen Atomen. Ob zwischen ihnen im Sinne des Demokrit ein leerer Raum angenommen werden darf, läßt sich zurzeit noch nicht entscheiden, die bisherigen Experimente für das Vakuum reichen nicht aus. So lange das Vakuum nicht gesichert ist, ist anzunehmen, daß die Welt kontinuierlich mit Substanzen erfüllt ist und Bewegung nur stattfindet, sofern an den verlassenen Ort sofort eine andere Substanz tritt. Von dieser Anschauung aus wird in Auseinandersetzung mit Galilei und seinem Schülerkreis, aber auch in starker Abhängigkeit von ihm, eine Reihe physikalischer Hypothesen erörtert.

Joannes Chrysostomus Magnenus (Magnien, geb. in Luxeuil, studierte wahrscheinlich an der Universität Dole Medizin, seit 1646 Professor der Medizin in Pavia, genauere Lebenszeit ist nicht bekannt; nicht zu verwechseln mit Maignan, der in seinem Cursus philosophicus Tolosae 1652, Lugd. 1673 auf Empedokles zurückgriff) entwickelte, hauptsächlich von Sennert, aber auch von Basso beeinflußt, eine Atomistik, die er, wie schon der Titel seines philosophischen Werkes (Democritus reviviscens 1646, geschrieben nach mathematischer Methode) andeutet, an den Namen Demokrit anknüpft. Die Atomlehre Demokrits ist von allen Versuchen, die Zusammensetzung des Kontinuums, das Zentralproblem der Naturphilosophie, zu begreifen, die vorzüglichste. Das Kontinuum besteht nicht aus mathematischen Punkten, sondern aus endlichen Korpuskeln, die in gleicher Weise unter sich verschieden sind und einen

bestimmten begrenzten Raum innehaben. Sie selber sind ihrer Kleinheit wegen nicht sinnlich wahrnehmbar, ihrer Anzahl nach aber endlich. Trotzdem die Atome unteilbar sind, spricht ihnen Magnenus (im Unterschied von der ursprünglichen Lehre Demokrits) eine Veränderlichkeit der Gestalt (figuratio seu motus atomorum ad figuram) zu; dieselbe beruht auf einer Umlagerung der Teilchen des Atoms, so daß ein und dasselbe Atom von gleichem Volumen eine unbegrenzte Zahl von Formen annehmen kann. Die Bewegung der Atome erfolgt entweder in der Richtung auf das Weltzentrum resp. von ihm weg oder nach allen Richtungen hin, teils um das Vakuum zu verhindern, teils um die auf Grund gegenseitiger Sympathie erfolgenden, durch die Formen im Sinne des Aristoteles gerichteten Verbindungen der Atome herzustellen. Es gibt drei Arten substantieller Atome, die Feuer-, Wasser- und Erdatome. Bei aller Bewegung der Atome gilt das Prinzip, daß die Natur alles auf dem kürzesten und leichtesten Wege zu erreichen sucht.

Petrus Gassendi (Pierre, richtigere Schreibart Gassendi, nicht Gassend, wiewohl diese auch vorkommt), in der Provence 22. Januar 1592 geboren, erhielt schon in seinem 16. Jahre einen Lehrstuhl der Rhetorik, dann einen der Theologie in Aix, lebte hierauf lange Zeit als Kanonikus in Dijon und widmete sich der Philosophie und den Naturwissenschaften, namentlich der Astronomie. 1645 wurde er als Professor der Mathematik an das College Royal zu Paris berufen. Er starb daselbst am 24. Oktober 1655. Gassendi begann mit einem scharfen Angriff gegen die peripatetische Philosophie. In seinen Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos (1624) ist trotz der vorsichtigen Form von bloßen paradoxen Diskutierübungen der Kampf gegen die Schulphilosophie rücksichtslos durchgeführt. Das Werk sollte in sieben Büchern eine Gesamtabrechnung mit der aristotelischen Scholastik geben: im ersten eine allgemeine Charakteristik ihres Verfahrens, im zweiten eine Kritik der aristotelischen Dialektik, im dritten eine Kritik der aristotelischen Physik, im vierten eine Kritik seiner Astronomie, gegen welche er für Coppernicus' und Brunos Lehre von der Unendlichkeit und Vielheit der Welten eintreten wollte, im fünften eine neue Theorie der Kometen im Sinne von Tycho de Brahe und Kepler, im sechsten eine Kritik der aristotelischen Metaphysik, im siebenten eine Kritik der aristotelischen Ethik und im Gegensatz dazu eine Verteidigung der epikureischen Morallehre. Von diesem groß geplanten Werk sind indessen nur die beiden ersten Bücher erschienen. Der Sturm der Entrüstung, den ihre Publikation entfesselte, bewog ihn, die weiteren Bücher zu unterdrücken. Dazu ist wohl gekommen, daß Gassendi eine Wandlung in seiner philosophischen Grundansicht durchlief. Der Standpunkt, den er zunächst in diesem Werk einnahm, ist der der Skepsis. Ausdrücklich hebt Gassendi den starken Einfluß hervor, den er von Charron empfangen hat. In dieser Hinsicht stellt das Buch ein Glied in der Entwicklung des französischen Skeptizismus dar. Die skeptischen Argumente sowie das Problem des Kriteriums haben Gassendi auch dauernd weiterhin beschäftigt. Dagegen sind die Andeutungen in seiner Jugendschrift über seine eigene Stellung zu den Prinzipien der Metaphysik und Physik sehr unbestimmt, wenn er auch die Einwände des Aristoteles gegen die antike Atomistik zurückweist. In seiner ablehnenden Diskussion der aristotelischen Dialektik ist übrigens ein starker Einfluß von Ramus unverkennbar. Immerhin ist wahrscheinlich, daß bereits damals Gassendi die atomistische Konstruktion der Materie schon erwogen und seinen vertrauten Freunden Kenntnis davon gegeben hat. Doch beschränkte sich seine Betrachtung vorläufig, wohl mit Rücksicht auf das inzwischen ergangene Verbot, über Atomistik öffentlich zu schreiben, auf wesentlich historische Studien über Epikur. Seit Ende der zwanziger Jahre gilt er jedoch im Kreise seiner Freunde als Anhänger und Fort-

bildner der Atomistik. Es ist vor allem Mersenne, der ihn zur Fortsetzung seiner Arbeiten und zur Publikation derselben drängt. Er beginnt 1647 mit einer allgemeinen Rechtfertigung der Persönlichkeit Epikurs. 1649 folgt seine lateinische Übersetzung des 10. Buches des Diogenes Laertius mit einem ausführlichen Kommentar, in welchem er die Atomistik aus physikalischen Gründen verteidigt, dabei aber zugleich Epikur so weit berichtigt, als es die christlichen Grundlehren erfordern. Im Anschluß daran stellte er in dem Syntagma philosophiae Epicuri Epikurs Lehre in der Form eines übersichtlichen Systems zusammen. Sein eigenes System, dessen Ausarbeitung er sich hauptsächlich im letzten Teil seines Lebens widmete, das Syntagma philosophicum, erschien posthum 1658 in der von Sorbière veranstalteten Ausgabe seiner Werke.

Gassendi gliederte sein System in drei Teile: Logik, Physik und Ethik. Die Logik wird definiert als die Wissenschaft des richtigen Denkens und dazu gehört richtig vorstellen, richtig urteilen, richtig schließen, richtig ordnen (bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare). Daher zerfällt die Logik in vier Abschnitte: de simplici rerum imaginatione; de propositione; de syllogismo; de methodo. Die in der Jugendschrift vertretene Skepsis wird jetzt ebenso eingeschränkt wie die Kritik der Dialektik. Die Realität der Phänomene selbst kann nicht bestritten werden. Keinem Menschen würde es einfallen zu leugnen, daß überhaupt etwas sei, denn wer so etwas behauptet, der setzt in seinem Behaupten und Schließen sein eigenes Sein voraus. Und ebenso kann nicht bezweifelt werden, daß es etwas außerhalb der Phänomene gibt, insofern diese als Zeichen für verborgene Dinge oder Vorgänge angesehen werden müssen. Es ist der Verstand, der aus einer Mehrheit von Wahrnehmungen über sie, sie ergänzend, hinausführt. So wie das unbewaffnete Auge oder der Tastsinn an der menschlichen Haut nicht wahrnehmen kann, ob sie Poren hat oder nicht, so sind gleichwohl solche in ihr anzunehmen, da die Erscheinung des Schweißes andernfalls nicht zu erklären ist. Daher gibt es ein doppeltes Kriterium, den Sinn und den Verstand. Duplex in nobis potest distingui criterium, unum, quo percipiamus, signum, videlicet sensus; alterum, quo ipsam rem latentem ratiocinando intelligamus, mens semper, intellectus, seu ratio. Quippe et tametsi admittatur, sensum interdum esse fallacem, sicque esse posse signum non tutum: attamen, qua sensu est superior ratio sensus perceptionem emendare sic potest, ut signum ab eo nisi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, sive de re judicium ferat. Anderseits ist freilich den Skeptikern zuzugeben, daß alle Schlüsse auf das den Phänomenen zu Grunde Liegende nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen können. Zwischen den verschiedenen Theorien der Natur muß man diejenige auswählen, die die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Unsicherheit, welche daher aller Physik anhaftet, ist das feste Bollwerk gegen die Anmaßungen der Dogmatiker. Die erste Bedingung aller Erkenntnis ist Klarheit und Deutlichkeit der Sinnenbilder. Denn aus den Sinnen entstammt der ganze materiale Gehalt der Erkenntnis; sie beruht auf der imaginatio. Allerdings sind die unmittelbar durch die Sinne gegebenen Bilder von den Ideen zu scheiden, welche auf dem Wege der Zusammensetzung, der Vergrößerung oder Verkleinerung und der Übertragung und der Analogie von den Menschen willkürlich gebildet werden können. Diese von den Dingen selbst in uns gewirkten Bilder sind immer wahr. Das auffassende Organ ist rein passiv und rezeptiv. Der Irrtum beruht nur auf einer falschen Ausdeutung des in den Sinnen Gegebenen durch das Urteil. Werden aber die Bedingungen, unter denen die Affektionen der Sinnesorgane stattfinden, mitberücksichtigt, dann werden eben dadurch die sogenannten Sinnestäuschungen berichtigt. Jede Sinnesidee ist individuell. Angeborene Ideen im Sinne von Descartes gibt es nicht.

Der Blindgeborene hat keine Idee von der Farbe, ein Mensch, der gar keine Sinne hätte, vermöchte überhaupt keine Begriffe zu bilden. So gilt der Satz ganz streng: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Freilich sind bei der Untersuchung, der Problemstellung, den Versuchen zur Lösung einer Frage Antizipationen oder Pränotionen des Geistes unvermeidlich. Anticipatio est ipsa rei notio et quasi definitio, sine qua quidquam quaerere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet. Aber diese Antizipationen oder Pränotionen sind nichts anderes als jene Begriffe, die auf Grund der Sinnesbilder willkürlich gebildet werden. So sind sie selbst Ergebnis der Erfahrung, aber anderseits Bedingung und Voraussetzung des Denkens. Nur wenn man bereits eine Pränotion etwa des Menschen hat, kann man sagen, dieses Wesen hier ist ein Mensch. Die gedankliche Anwendung der Antizipationen oder Pränotionen auf einen gegebenen Gegenstand geschieht in der Form eines Schlusses. Doch muß, wenn der Schluß richtig sein soll, die Pränotion klar und deutlich sein. Umgekehrt ist die Demonstration aus klaren und deutlichen Pränotionen das wesentlichste, die unmittelbare Erfahrung ergänzende Mittel zur Erkenntnisgewinnung.

Die Physik im weiteren Sinn umfaßt nicht nur die Naturlehre, sondern auch die Prinzipien der Metaphysik und der Psychologie. Im engeren Sinne ist dagegen die Physik die theoretische Erkenntnis der Naturdinge. Die Dinge stellen sich uns dar als ein geordnetes Ganzes, als ein Universum. Von den drei wichtigsten Weltsystemen, dem des Ptolemäus, des Coppernicus und des Tycho, scheint das coppernicanische das einfachste und der Wirklichkeit am meisten gemäß, das ptolemäische dagegen vermag zahlreiche Erscheinungen nicht zu erklären; da aber doch nach der heiligen Schrift eine Bewegung der Sonne anzunehmen ist, verdient das System des Tycho den Vorzug, es wird den Erscheinungen ebenso gerecht wie das coppernicanische. Das in der Welt Reale pflegt in Substanz und Akzidenz eingeteilt zu werden. Aber diese Einteilung ist nicht erschöpfend, da sich zeigt, daß Raum und Zeit, die beide parallel zu behandeln sind, weder das eine noch das andere sind. Sie sind keine Akzidenzien der körperlichen Substanz, da man sie auch als existierend annehmen müßte, wenn man sich selbst die körperliche Substanz vernichtet denkt. Sie sind auch keine unkörperlichen Akzidenzien, insbesondere keine bloß subjektiven Erscheinungen oder Fiktionen unseres Geistes, da sie die Grundlage des wirklichen Seins der Dinge sind. Sie sind also selber real: res verae seu realia entia, wenn sie auch nicht selber als Substanzen bezeichnet werden können, da sie eben doch die Grundlage für das substantielle Sein sind. Es gibt also einen absoluten Raum und eine absolute Zeit, die ewig, unbeweglich, unendlich und von allen Verhältnissen der Körper und ihren Veränderungen und Bewegungen unabhängig sind. Der wirkliche Raum muß notwendigerweise, sowohl nach seinem Begriff, wie auf Grund spezieller Erfahrungen, als leer vorgestellt werden. An und für sich ist die Annahme des Leeren nicht evident. Aber wir haben vor allem die klare und deutliche Pränotion des Leeren und der Bewegung, und daraus ist ein evidenter Schluß: wenn es eine Bewegung gibt, dann gibt es ein Leeres; nun gibt es aber eine Bewegung, also gibt es ein Leeres. Gassendi ist der erste unter den neueren Vertretern der Korpuskulartheorie, der, am eingehendsten in Auseinandersetzung mit Descartes und Hobbes, den leeren Raum als notwendige Konstruktionsbedingung einer jeden Physik einführt und verwertet, die die Erscheinungen aus Bewegungen erklären will. Daher sind der Naturlehre zwei Prinzipien zu Grunde zu legen, der leere Raum und das materielle, körperliche Sein. Das materielle Sein (principium materiale), das immer im Raume ausgedehnt und begrenzt ist, also eine Form besitzt, ist das von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderliche Substrat alles Geschehens (prima materia), dessen Formen wohl wechseln, dessen Größe aber bleibt.

Ebendarum hat man es in der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge nur mit sekundären Ursachen zu tun und braucht auf Gott nicht weiter zurückzugreifen. Die prima materia muß als unveränderlich, einfach und ohne Qualitäten gedacht werden. Da die Erfahrung eine tatsächliche Zerlegbarkeit der Dinge in sehr kleine Teile zeigt, so muß die Materie über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmbarkeit hinaus teilbar sein. Aber diese Teilung ist nur in einem mathematischen Sinne bis ins Unendliche fortzusetzen; die physische Zerteilung führt notwendig zu Grenzen, d. h. zu materiellen Elementen, die noch eine bestimmte Form besitzen, zu Atomen. Diese Atome sind keine mathematischen Punkte, sondern ein absolut Volles, corpuscula, deren wesenhafte Eigenschaft die Solidität, d. h. ihre Undurchdringlichkeit, ist. Ihre Anzahl ist zwar unbegreiflich groß, aber nicht unendlich groß. Außer der Solidität haben sie Größe, Gestalt und Schwere, welch letztere in der ursprünglichen, ihnen von Gott gegebenen und unverlierbaren Neigung zur Bewegung (ingenita, innata, nativa inamissibilisque ad motum propensio et ab intrinseco propulsio atque impetus) liegt. Die Begriffe von Atom, leerem Raum und Bewegung sind die einzigen Konstruktionselemente von Gassendis wissenschaftlicher Naturerklärung, welche auf alle Probleme des Zeitalters, die irdische wie die himmlische Mechanik eingeht und durch Annahmen über die mannigfachen Gestalten der Atome anschauliche Hypothesen entwickelt, die, obwohl sie der mathematischen Behandlung sich nicht zugänglich erweisen, doch mit der Physik des Descartes, die gleichfalls auf den Entwurf von Modellen gerichtet war, in ernsten Wettbewerb trat. In der Optik und Akustik vertrat er eine Emissionstheorie. Von der Oberfläche der Körper gehen beständig Ausflüsse von Atomen aus, in denen die Form dieser Körper sich erhält, und die darum als sehr feine Abdrücke oder Schemen (idola, simulacra, spectra, effigies, species usw.) bezeichnet werden können. Auf der Aufnahme dieser idola in den Sinnesorganen beruht die Wahrnehmung der Dinge, deren Ausflüsse sie sind.

Die Welt, die derart rein mechanistisch zu beschreiben und zu interpretieren ist, ist jedoch nicht rein mechanisch zu erklären. Zunächst ist sie nicht, wie Epikur wollte, ewig, durch bloßen Zufall da und nur der Notwendigkeit unterworfen, vielmehr bedarf es hier der Annahme einer weltschaffenden, ordnenden und durch Vorsehung leitenden geistigen Substanz. Die erste Ursache von allem ist Gott. Die Welt ist ein geordnetes Ganzes, in welchem eine Ordnung, eine Gesetzmäßigkeit, eine Zweckmäßigkeit herrscht. In dieser Regelmäßigkeit, Schönheit und Harmonie des Universums liegt der eine Beweis für die Existenz Gottes; der andere in den bei fast allen Menschen vorhandenen (aber nicht eingeborenen) Antizipationen in der Form eines Begriffes oder einer Idee Gottes. Gott als solcher aber bleibt dem Menschen unbegreiflich, die Ohnmacht unseres Geistes gestattet nicht, seine Unendlichkeit zu fassen. Freilich folgern wir aus seiner Unendlichkeit seine Einheit, seine Einzigkeit, seine Ewigkeit; aber jede weitere Vorstellung führt uns zu sinnlichen Bildern, von denen wir nicht loskommen können und die der Vollkommenheit Gottes durchaus widerstreiten. Gott, der unkörperlich ist, ist zugleich die einzige unkörperliche Ursache und, insofern er die Welt als allgegenwärtig regiert, könnte man ihn auch als Weltseele bezeichnen. Nach der Vorsehung Gottes nimmt der Mensch eine zentrale Stelle in der Welt ein, ist er Mittelpunkt und Zweck des Ganzen. Denn der Mensch allein von allen Geschöpfen besitzt ein Bewußtsein Gottes und vermag, indem er in der Natur die Weisheit Gottes erkennt, alles Geschaffene auf Gott zurückzubeziehen.

Aber die materialistisch-mechanische Weltbetrachtung muß in weiterer Korrektur von Epikur noch in einer anderen Hinsicht durchbrochen werden, indem nicht nur außerhalb der Welt ein göttliches immaterielles Prinzip, sondern auch innerhalb der

Welt und zwar im Menschen eine geistige, nichtkörperliche Substanz anzunehmen ist. Doch ist bei ihm zwischen einer körperlichen und geistigen Seele zu scheiden. Die schwierige Frage, wie aus bloß mechanischen Vorgängen Empfindung entstehen könne, woher die Mannigfaltigkeit der wahrnehmbaren Qualitäten komme, da doch die Weltmaterie qualitätslos ist, erfordert für sich noch nicht die Annahme einer rein geistigen Seele. Denn wenn auch das Faktum dieser Entstehung besteht, ohne daß wir es schließlich zu begreifen vermöchten (eine Schwierigkeit, die aber nach Gassendi die anderen philosophischen Theorien auch nicht lösen können), so entzieht es sich doch nicht grundsätzlich der Einordnung in den mechanischen Naturzusammenhang. Die Ursachen und Grundlagen für das Auftreten von Sinnesempfindungen liegen in den Objekten einerseits, die idola aussenden, und der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane anderseits, die dadurch gereizt werden. Der Forderung Epikurs, die Qualitäten, die den einzelnen Atomen nicht zukommen, bestimmten Verbindungen derselben zuzuschreiben (welchen Begriff Gassendi im Sinne des Molekelbegriffes ausführt), kommt er nahe, hebt sie aber gleichzeitig durch die konsequent erfaßte und durchgeführte mechanische Betrachtungsweise, wie er sie im Hinblick auf Galilei und Descartes entwickelt, auf. Denn sowohl die Ausflüsse der Dinge, die idola oder species, auf denen die Wahrnehmung beruht, als auch die Lebenstätigkeiten (und so auch der Wahrnehmungsvorgang) müssen rein mechanisch begriffen werden. Daher sind die idola ebenso wie die entsendenden Körper als Atomaggregate aufzufassen, denen die sinnlichen Qualitäten nicht zukommen können. Sofern die Seele Prinzip der Bewegung, der vegetativen Vorgänge, der sinnlichen Empfindungen und der Strebungen ist, muß sie körperlich als eine unvergleichlich feine Substanz (substantia quaedam tenuissima ac veluti flos materiae) gedacht werden, die (aus dem Samen der Erzeuger entstehend und im Tode sich wieder auflösend) ebenfalls keine anderen Qualitäten als die mechanischen haben kann. Von der sinnlichen oder unvernünftigen Seele ist nun aber die vernünftige als eine immaterielle und geistige Substanz (substantia incorporea), die von Gott aus dem Nichts erschaffen und dem Körper eingefügt ist, wohl zu unterscheiden. Das Hauptargument für die Annahme eines solchen immateriellen und eben darum unsterblichen Prinzipes liegt in den Tatsachen der Reflexion der Seele auf sich, des Selbstbewußtseins (nihil corporeum agit in se ipsum), der Fähigkeit des Intellektes, auch ohne materielle species, deren die imaginatio stets bedarf, zu schließen und Allgemeines und Unkörperliches zu denken, und des Bewußtseins der sittlichen Ideale, zu denen bloße Körper nicht gelangen könnten. Die vernünftige Seele ist auch das Prinzip der Freiheit. Der Wille folgt zwar stets dem stärksten Motiv, aber die Vernunft ist niemals zur Wahl eines bestimmten Motives determiniert. Libertas, quae in homine est, non tam in voluntate, quam in ratione seu intellectu. Freilich wird eine Klarheit über das Verhältnis der vernünftigen, sich frei entscheidenden Seele zum Körper und zur Notwendigkeit des körperlichen Geschehens nicht gewonnen; ihre Verbindung soll durch die Vermittlung der sinnlichen, der körperlichen Seele herbeigeführt werden; die rationale Seele besitzt nämlich von Natur eine Neigung (propensio, inclinatio) zum Körper und zur körperlichen Seele, da sie durch diese erst die Organe und das Material für die eigene Tätigkeit erhält. Die so trotz der substantiellen Verschiedenheit von vernünftiger und empfindender Seele bestehende Innigkeit eröffnet zwar die Möglichkeit, das Gehirn als Sitz jener Gehirnvorgänge zu physiologischen Erklärungen psychologischer Vorgänge heranzuziehen, aber das prinzipielle Problem wird dadurch nicht gelöst, sondern verschleiert. Das Hauptinteresse Gassendis war indessen nicht auf psychologische Fragen, sondern auf die Durchführung der atomistischen Naturerklärung in der allgemeinen Physik gerichtet.

Die E t h i k (ethica seu philosophia moralis) ist die Wissenschaft oder Kunst, gut und tugendhaft zu handeln. Das Ziel des irdischen Lebens ist Glückseligkeit; diese liegt, da der Mensch seiner Natur nach elend ist, darin, so wenig elend, wie es möglich ist, zu werden und der Lust, die, an sich betrachtet (ohne Rücksicht auf ihre etwaigen Folgen, die sehr oft zu ihrer Zurückweisung führen müssen), ihm ein Gut ist, teilhaftig zu werden. Glückseligkeit ist daher als Schmerzlosigkeit des Körpers und Ruhe der Seele zu bestimmen (indolentia corporis et tranquillitas animi). Für die Erlangung der wahren Glückseligkeit ist die Tugend wesentlich (virtus dicitur talis perfectio animi, quae sit non facultas, non affectio, sed habitus; atque is quidem quo adversus affectiones nos bene comparatos habemus). Da aber der Habitus selbst gewählt wird, hängt sie von der wählenden Vernunft ab. Nach der wahren Vernunft besteht der Habitus der Tugend in der richtigen Mitte. Die Haupttugenden sind Klugheit (prudentia), Mäßigkeit (temperantia), Tapferkeit (fortitudo) und Gerechtigkeit (justitia).

Es entsprach Gassendis Gelehrsamkeit und seiner Neigung, die Meinungen zu sammeln, zu sichten, das Falsche auszuscheiden, das Wahrscheinlichere aufzunehmen, daß er mit lebhaftestem Interesse den vielen wissenschaftlichen und philosophischen Streitfragen der Zeit folgte. Wiederholt griff er in dieselben ein. So gab er eine Kritik der Wahrheitslehre von Herbert von Cherbury (epistola ad librum Eduardi Herberti, Angli, de veritate, worin er dessen Behauptung, daß wir das wahre Wesen der Dinge zu erkennen vermögen, mit skeptischen Argumenten zurückweist), verteidigte er seinen Freund Mersenne gegen eine Antikritik von Robert Fludd (Examen philosophiae Roberti Fluddi) und setzte sich vor allem mit Descartes auseinander. Auf die Responsionen, mit denen Descartes auf die Objektivationen Gassendis erwidert hatte, antwortete Gassendi mit neuen Instanzen in seiner Streitschrift Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Es ist dies, neben den Einwürfen von Hobbes, die erste große Auseinandersetzung zwischen dem empiristisch-naturalistischen Standpunkt und dem idealistischen Rationalismus.

Seine Anhänger, die Gassendisten, bekämpften nach seinem Tode weiter die Cartesianer und die Jesuiten, welche letzteren sich namentlich wegen der Unvereinbarkeit der Transsubstantiationslehre mit den Ansichten Gassendis als Feinde derselben erklärt hatten. Gegen die Jesuiten wandte sich besonders ein eifriger Anhänger Gassendis, der Mediziner B e r n i e r in Montpellier, der die Philosophie Gassendis in einem ausführlicheren Abriß darstellte (Abrégé de la ph. de G., 8 voll., Lyon 1678 und 1684) und sich nur in einigen Punkten gegen Gassendi aussprach, z. B. die Einfachheit der Atome durch den absoluten Widerstand, den sie der Trennung entgegensetzten, begründete. — Ein Zuhörer Gassendis in dessen Privatvorlesungen war mit Bernier, Molière, Chapelle u. a. zusammen auch der durch Edmond Rostands Drama neuerdings bekannt gewordene C y r a n o d e B e r g e r a c (1619—55), der, mit Campanella genauer bekannt, philosophisch angeregt war und neben philosophischen Ansichten von Gassendi auch vieles von Descartes aufnahm, dabei aber selbständig dachte. Z. B. lehrte er eine stufenweise Entwicklung des Stoffes, in dem die Tendenz der Vervollkommnung liege. „Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes." Gegen Aristoteles, überhaupt gegen Autoritäten sträubte er sich. Er sagte: „La raison seule est ma reine." Aus seinen Oeuvres diverses, 3 voll., Amsterd. 1471, enthalten Philosophisches: Histoire comique des États et Empires de la Lune et du Soleil (Vol. I, phantastisch), Fragment de physique (in Vol. II, wissenschaftlich.)

Einer der eifrigsten Gegner Gassendis, der sich ebenso auch gegen Descartes wie gegen jede Neuerung in der Physik, insbesondere gegen die Korpuskulartheorie und die neue Astronomie vom Standpunkt eines engherzigen Scholastizismus wandte, war J. B. Morin (Aleae telluris fractae 1643, De atomis et vacuo contra Petri Gassendi philosophiam Epicuream, 1650, Astronomia Gallica, Hag. Com. 1661). In Deutschland verteidigte H. A. Engelcke in Rostock den Aristoteles in einer Reihe von Schriften (z. B. Philosophus defensus, Rostock 1698) gegen Gassendi.

Marin Mersenne, geb. den 8. September 1588 in Oysé, wurde als einer der ersten Schüler auf dem Jesuitenkolleg zu La Flèche erzogen, studierte sodann in Paris, trat 1611 in den Orden der Fratres Minimi in Paris und starb daselbst am 1. September 1648. Er ist als ein Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens in Frankreich und durch seine Freundschaft und Korrespondenz mit Descartes bekannt. Aber auch philosophisch ist er von Bedeutung. Seine Schriften waren von Anfang an den theologisch-metaphysischen Problemen einerseits, den Problemen der Mathematik, Musik und der exakten Naturwissenschaften andrerseits gewidmet. So schon das erste große, fast 2000 Seiten umfassende, auf einer erstaunlichen Gelehrsamkeit fundierte Werk Quaestiones celeberrimae in Genesin (1623). Es behandelt in 62 quaestiones und zahlreichen Kapiteln und Artikeln außer den spezifisch theologischen Materien fast alle schwebenden Fragen der Zeit in bunter Zusammenstellung, z. B. die Erdbewegung (quaest. 9; theoretisch lasse sich zwischen den Systemen des Coppernicus und des Brahe nicht entscheiden, daher dürfe das System des letzteren mit Rücksicht auf die Bibel vorgezogen werden), die Weltbeseelung (quaest. 11), die Astrologie (quaest. 12 u. 13), die Synderesis (quaest. 41), die Willensfreiheit (quaest. 52), die Musik (quaest. 56, 57) usw. Von besonderer Bedeutung ist die in quaest. 1 gegebene eingehende und erschöpfende Zusammenstellung aller Gottesbeweise, die gegen den Atheismus vorgebracht worden sind. Ebenso waren Mersennes weitere zahlreiche Arbeiten, welche vom Jahre 1623 ab in schneller Aufeinanderfolge erschienen (die von seinem Biographen H. de Coste erwähnten Schriften L'analyse de la vie spirituelle und L'usage de la raison, beide Paris 1623, scheinen verloren gegangen zu sein, wie denn auch die Bücher L'impiété und La vérité äußerst selten und, wie es scheint, nur noch in Paris, London und Oxford vorhanden sind), auf eine philosophische Vertiefung und Rechtfertigung einerseits metaphysischer Gedankengänge gegenüber der Ungläubigkeit und der Freigeisterei und andererseits der mathematischen Naturwissenschaft gegenüber dem Skeptizismus und der Alchemie und Naturphilosophie gerichtet. In ersterer Hinsicht ist sein Werk L'impiété des Deistes et des plus subtiles libertins (1624) kennzeichnend, worin Mersenne u. a. scharf gegen Giordano Bruno und gegen Charron Stellung nimmt. Aber auch da sind mitten in die theologisch-metaphysischen Gedankengänge eingehende Betrachtungen von Problemen der Optik, Dioptrik und Astronomie hineingestellt. In letzterer Hinsicht kommt vor allem das umfängliche Werk „La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens (1625) in Betracht. In ihm verteidigt er in vier Büchern die mathematischen Wissenschaften gegen die Skeptiker; im ersten „sont refutées les opinions des sceptiques“, im zweiten „il est traité des mathematiques en general et de leur necessité et de l'arithmetique en particulier“, im dritten „l'arithmetique pratique des nombres entiers, des rompus et de l'algebra est expliquée“, das vierte handelt „de la geometrie speculative et pratique“, in ihm wird insbesondere „la verite et la certitude de la geometrie“ erwiesen. Das Buch ist in der Form eines Dialoges zwischen einem Skeptiker, einem Alchemisten und einem „philosophe chrestien“

gehalten. In der Tat richtet sich die Auseinandersetzung ebenso gegen die neuere Naturphilosophie wie gegen die Skepsis, deren Argumente, sofern sie gegen einen anmaßlichen Dogmatismus gerichtet sind, sehr zum Entsetzen des Alchemisten übernommen und weitergeführt werden. Auch die ungerechtfertigten Angriffe (z. B. von Patritius, Basso, Gorlaeus, Bodin, Hill u. a.) gegen Aristoteles, der „un aigle en philosophie“ ist, werden zurückgewiesen, wenn auch Irrtümer des Aristoteles zugestanden werden (I, cap. 9). Auch Bacons Versuch eines Neubaus der Wissenschaften wird einer eingehenden Kritik (I, cap. 16) unterzogen; ihr Ergebnis ist, daß zwar sein Bemühen um die Einführung von Versuch und Experiment lobenswert ist, daß aber sein Unternehmen nicht grundstürzend ist, daß es des Zusammenhangs mit der internationalen Arbeitsgemeinschaft entbehrt und daß wir weder auf seinem Wege noch überhaupt zu einer Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge gelangen können (iamais nous n'arriverons à ce point que de rendre notre intellect pareil à la nature des choses). Es bleibt bei verschiedenen Möglichkeiten, die Erscheinungen zu interpretieren, z. B. durch Ptolemäos oder Coppernicus. Andererseits ist die vollständige Urteilsenthaltung, wie sie die Skepsis fordert, unhaltbar und unbegründbar. Erstens können die Skeptiker die Erscheinungen selber nicht leugnen; sie müssen bekennen, qu'ils sentent la faim et la soif, le froid et le chaud et toutes les autres impressions, qui alterent nos corps (I cap. 10). Gegen das Argument, daß Wachen vom Traum nicht zu unterscheiden sei, ist zu sagen: nous iugeons fort bien après estre éveillez que ce que nous avons pensé en dormant, étoit faus, ridicule ou impossible, mais nous ne iugeons point en dormant que ce nous avons veu en vaillant soit faus et controuvé. (I, cap. 11.) Und gerade die Tatsachen, welche die Relativität der Erscheinungen dartun sollen, enthalten bereits in der Angabe der Umstände, von denen die Relativität abhängt, ein nicht unbeträchtliches Wissen, das Grund und Ausgang von Wissenschaften ist: du moins on sçait que les obiects des sens paroissent diversement selon les diverses dispositions de l'organe, ce qui fait que nous recherchons pourquoy la faveur est agreable à l'un et desagreable à l'autre (I cap. 7) De plus nous sçavous discerner ce que est cause que cette quantité, cette couleur ou quelque autre obiect soit veu de diverses façons par divers animaus, comme nous dirons en parlant de l'optique, ce qui est suffisant pour établir quelque science. — Il suffit de dire que du moins il est veritable que les petites particules de l'argent étant assemblées paroissent d'une autre couleur que quand elles sont separées (I, cap. 10). Ja, es gibt Erfahrungswahrheiten, welche ganz gewiß sind und über die faktisch absolute Einstimmigkeit herrscht, z. B. daß die Erde größer ist als ein auf ihr liegender Stein. Und wenn man zweifelt, so kann man nicht daran zweifeln, daß man weiß, man zweifelt (I, cap. 15). Zweitens sind die Angriffe gegen das Denken und das Schließen unzutreffend. Insbesondere bewegt sich der Syllogismus keineswegs in dem Zirkel, den die Skeptiker ihm vorwerfen. Denn der major (z. B. daß jeder Mensch ein vernünftiges Wesen ist) ist eine allgemeine Wahrheit, die unabhängig von der Einzelfeststellung ist, daß Peter, Paul usw. vernünftige Wesen sind. Or nous ne tombons pas dans le cercle que vous imaginez, car nous ne preuvons pas en dernier que Pierre soit raisonnable, parceque tout l'homme est raisonnable, mais par les operations de la raison, auxquelles les hommes s'exercent: et puis nous servons premierement de l'induction avant que d'établir une proposition universelle de maniere que cette maxime generelle n'a point de force qu'en vertu de l'induction precedente, de qui elle depend: c'est pourquoy nous prenons la proposition universelle comme une verité qui est établie par la susdite induction et de la quelle on ne doute plus, afin de l'appliquer à un suiet particulier du quel on doute (I, cap. 15). Endlich drittens ist die Wahrheit

der Mathematik ganz unabhängig von der Unzulänglichkeit der Sinneswahrnehmung: n'importe qu'il ni ayt aucun triangle parfait au monde, il suffit qu'il puisse estre pour établir la verité de cette science (II cap. 1). Die weiteren Abschnitte entwickeln die Grundlehren der Arithmetik, Algebra und Geometrie nebst Ausblicken auf verschiedene Anwendungsgebiete. Unter den Autoren, die zitiert werden, befinden sich auch Nicolaus von Cusa und Kepler. — Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Descartes aus seinem innigen Verkehr mit diesem seinem älteren Freunde vielfache Anregung empfing. Jedenfalls bildet ein metaphysischer Idealismus, den Mersenne, gestützt auf seine mönchische Gelehrsamkeit und aus seiner Kenntnis der religiös-mittelalterlichen Literatur heraus in unverkennbarer Ähnlichkeit mit Descartes' Lehre entwickelt hatte, den dauernden Untergrund seiner Natur- und Weltanschauung, die in dem wissenschaftlichen Ideal einer universalen mechanischen Welterklärung gipfelt. Zu diesem Ideal war er besonders von seiner Liebe zur Musik aus gelangt, die ihn durch historische und psychologische Studien hindurch (Questions harmoniques, 1634) zu der mathematischen Analyse der Phänomene führte. Auf diese neue Wissenschaft übertrug er dann die ganze Leidenschaft seines Gemütes. Für seinen Interessenkreis sind seine Questions inouyes (1634) bezeichnend, in denen er unter anderem die Probleme des Fliegens, der Erdbewegung, der Fluterscheinungen behandelt. Wenn Mersenne auch selbst keinen bemerkenswerten unmittelbaren Anteil an der Förderung der neueren Wissenschaft nehmen konnte, so hat er durch eine Fülle persönlicher Beziehungen, durch seine Reisen in Frankreich, Italien und Holland, durch literarische Vermittlung aller Art, durch einen Briefwechsel, der sich bis Huygens hin erstreckt, und durch seinen fortreißenden Enthusiasmus, durch seine unerschöpfliche Fähigkeit, immer neue Fragen und Probleme aufzuwerfen, auf die wissenschaftliche Forschung der Zeit, insbesondere in dem Sinn ihrer Arbeitsgemeinschaft, höchst bedeutungsvoll eingewirkt. Immer legte er seinen Freunden Aufgaben vor und so ist er einer der Gründer einer Sitte geworden, die in der Zeit der Leibniz und der neueren Akademien von größter Wichtigkeit wurde. Schon hegte er den Wunsch einer universalen Akademie, „wenn nicht von ganz Europa, so doch von ganz Frankreich." Er übersetzte die ungedruckte Mechanik des Galilei (1635), und als dessen Dialog über die beiden hauptsächlichsten Systeme verboten war, gab er ihren wesentlichen Inhalt in kurzer Zusammenfassung (1639) heraus. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk, der Harmonie universelle (1636/37) hat er als erster nach Galilei und noch vor Descartes, Hobbes und Gassendi die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten dargelegt. (Il faut donc dire que le sont estant simplement consideré en qualité de son n'est rien du real qu'un simple consideration et affection du mouvement. Si l'on examine l'obiect des autres sens, l'on trouvera qu'ils ne sont plus qualifiez que les sons, II, p. 3. Il faut conclure, qu'il n'est pas besoin d'especes intentionelles pour le son, puisque le mouvement de l'air suffit, ib. p. 5.) Daneben hat er eine Fülle von Schriften mit teils eigenen, teils fremden Untersuchungen herausgegeben, die alle dem einen großen Ziel galten, die Natur „per motum localem" zu erklären.

England.

§ 18. Später als auf dem Festlande erhoben sich in England (in dem weiteren Sinn, in welchem es auch Schottland, Wales und Irland einschließt) die Anfänge selbständigen freieren Denkens. Obwohl verschiedene kontinentale Philosophen längere Zeit hindurch in England lebten und wirkten

(so unter anderen Erasmus 1498/9, 1506, 1509—14, Vives 1523—28, Giordano Bruno 1583—85), und obwohl das humanistische Studium von der Regierung und dem Hof stark gestützt und gefördert wurde, blieb der Aristotelismus doch die herrschende Lehre. Die Anregungen, die von den Geistesbewegungen des Festlandes durch den Besuch ihrer Vertreter in England ausgingen, führten zunächst zu selbständigen Schöpfungen auf dem Gebiet des Naturrechts und der natürlichen Religion. Hier steht an der Spitze der englische Humanist und Kanzler Thomas More (1480—1535). Sein nach platonischem Vorbild frei gestalteter Staatsroman Utopia, der in der Geschichte der sozialen und sozialistischen Literatur eine hervorragende Stellung einnimmt, eröffnet die Reihe philosophischer Idealkonstruktionen der Gesellschaft, welche für die kommende Zeit charakteristisch ist. Freilich treten die in ihm enthaltenen allgemeinen naturrechtlichen Voraussetzungen und das Ideal der Religionsfreiheit auf der Grundlage einer allgemeinen Vernunftreligion im Sinne des universalen Theismus der Renaissance nur in Andeutungen, als Grundlage und Abschluß des neuen Gesellschaftsbildes hervor. Nach der Kirchenspaltung in England und im Zeitalter der Religionskriege werden diese dann grundlegend von Richard Hooker (1533—1600) und Herbert von Cherbury 1581—1648) entwickelt; von dem ersten als das Verfassungsrecht der anglikanischen Kirche, von dem letzteren als Kritik und System der autonomen religiösen Vernunfterkenntnis.

Ausgaben.

I. Thomas More.

De optimo reip. statu deque nova insula Utopia, Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in Übersetzg. gedr. Die erste englische Übersetzung von R. Robinson 1551, die erste deutsche Basel 1524. Neuere Ausgaben v. E. Arber, Lond. 1869, von Victor Michels und Theobald Ziegler, Berlin 1895, von J. H. Lupton, Oxford 1895; deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Leipz. 1874, J. E. Wessely, 1896, von G. Ritter mit Einleitung von Hermann Oncken (Klassiker der Politik, Bd. 1), Berlin 1922. Die englischen Werke (darunter Life of John Picus, Earl of Mirandola, 1510,) erschienen London 1557, die lateinischen Werke Basel 1563, Löwen 1565, 1566, Frankf. und Leipzig (Opera omnia) 1689.

II. R. Hooker.

Of the laws of ecclesiastical politie, Buch 1—4, London (o. J. 1594?), 5. Buch 1597, 7. Buch 1617, 6. u. 8. Buch 1648. Gesamtausgabe London 1662, 1666 (mit Lebensbeschreibung), 1676 u. ö., in neuerer Zeit mit Erläuterungen herausg. von Keble, Oxford 1836, 1841, 1845 u. ö. Außerdem A learned discourse of justification Oxford 1612 und zahlreiche Sermons.

III. Herbert of Cherbury.

Autobiographie, The life of Edward, Lord H. o. Ch., written by himself, zuerst ed. by H. Walpole, Strawberry-Hill, 1764 u. ö. U. a. mit Erklärungen usw. von S. L. Lee, The Autobiography of E. Lord H. of Ch. with introduction, notes, appendices and a continuation of the life. Lond. 1886.

Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso, Paris 1624, London 1633 auctius, emendatius u. ö., französ.

Übersetzung 1639. De causis errorum, T. I, una cum tractatu de religione Laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus, zusammen mit der Schr. De veritate, Lond. 1645, später 1656 besonders herausgegeben. De religione gentilium errorumque apud eos causis, 1645 vollendet, und der erste Teil in diesem Jahre vielleicht schon erschienen, aber erst nach dem Tode des Verfassers, Amsterd. 1663, vollständig veröffentlicht, auch Amst. 1670. Engl. Übersetzung London 1705 A dialogue between a tutor and his pupil, London 1768. The life and reign of king Henry the Eight, London 1649 u. ö. neuerdings London 1870. The poems of L. H. of Cherbury, London 1665, 1881. Ferner stammen von H. o. Ch. angeblich Anmerkungen zu Apollonius von Tyana, in franz. Übersetzung aufgenommen von Jean de Castillon, Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, Berlin 1774.

Sir Thomas More (Morus, geb. zu London 1480, enthauptet 1535, abhängig von John Colet und Erasmus) beschreibt in seiner Utopia (abgeschlossen 1516, nahezu gleichzeitig mit der Institutio principis christiani des Erasmus und dem Principe des Machiavelli) in der Form einer Art von philosophischem Roman nach dem Musterbilde Platons ein ideales Staatswesen, das angeblich auf der Insel Utopia gefunden worden sei. Dieser Staatsroman, der in der Geschichte der neueren Gesellschaftsideale von großer Bedeutung geworden ist, geht aus von einer Kritik der gesellschaftlichen Zustände Englands. Deren Hauptübel liegt in der übermäßigen Anhäufung von Gütern in den Händen einer reichen Mußeklasse, wodurch mit Notwendigkeit die sittlichen Gebrechen eines großen Teiles der Bevölkerung, nämlich der besitzlosen und der darbenden Volksklassen, verursacht werden. Aber alle Hilfsmittel, namentlich auch das grausame Strafrecht, schaffen keine Heilung, wenn nicht die Wurzel des Übels, das Privateigentum, abgeschafft wird. Überall, wo das Eigentumsrecht herrscht, wo man alles mit Geld mißt, wird von Billigkeit und gesellschaftlichem Wohlbefinden nie die Rede sein können. Denn dann bleibt das öffentliche Vermögen einer Handvoll Individuen zur Beute, die im Genusse unersättlich sind, während die Masse von Elend verschlungen wird. Das einzige Mittel, wie Plato bereits vorausgesetzt hatte, das öffentliche Glück zu begründen, ist die Anwendung des Prinzipes der Gleichheit. Die Gleichheit ist aber in einem Staate, wo der Besitz Einzelrecht und unbeschränkt ist, undurchführbar. Die Güter mit Gleichheit und Billigkeit zu verteilen und das Glück des menschlichen Geschlechtes zu begründen, ist nur durch Aufhebung des Eigentumsrechts möglich. Das ist geschehen auf der Insel Utopia. Das dort eingerichtete Gemeinwesen beruht auf der Gütergemeinschaft. Es ist vollständig auf Ackerbau und Naturalwirtschaft gegründet. Geld gibt es nicht, sondern nur einen geregelten Austausch der Güter, die an die einzelnen Familien unentgeltlich verteilt werden. Es gibt kein Privateigentum (wohl aber Familie). Der Zweck aller Einrichtungen ist, zuerst dem öffentlichen und dem individuellen Verbrauche seine Bedürfnisse zu sichern, dann aber jedem so viel wie möglich Zeit zu lassen, um sich der Knechtschaft des Leides zu entledigen, seinen Geist frei auszubilden und seine intellektuellen Anlagen durch das Studium der Künste und Wissenschaften zu entwickeln. Nur sechs Stunden des Tages werden für materielle Arbeiten in Anspruch genommen. Für die harte Arbeit sind freilich Sklaven nötig, die teils aus Kriegsgefangenen, teils aus inländischen, aber auch ausländischen, zum Tode verurteilten Verbrechern bestehen. Die Leitung des Ganzen liegt in den Händen gewählter Vorsteher, der Phylarchen (oder Syphogranten), der Protophylarchen (oder Traniboren) und deren Prinzeps, des Fürsten, der auf Lebenszeit von allen Phylarchen gewählt wird. Diese Vorsteher sind denjenigen unter den Einwohnern entnommen, die frühzeitig durch hervorragende Anlagen sich hervorgetan haben und aus diesem Grunde von materieller Arbeit befreit wurden, um sich ganz der Wissenschaft widmen zu können. Den Krieg verabscheuen die Utopier als etwas Barbarisches. Ihre isolierte Lage

ist ihnen auch ein vorzüglicher Schutz. Jedoch in Ausnahmefällen führen auch sie Krieg, nämlich um die eigenen Grenzen zu schützen, um überfallene Freunde oder deren bedrohten Handel zu verteidigen, aus Mitleid mit einem von Tyrannei bedrückten Volk und eventuell zum Erwerb geeigneten Siedlungslandes für den eigenen Bevölkerungsüberschuß, falls deren Bewohner den Boden nicht selber nutzen, ihn aber denen sperren, die nach dem Willen der Natur dort ihre Nahrung ziehen sollten. Den Krieg suchen sie möglichst unblutig zu entscheiden und führen die Schlachten zunächst mit Söldnern und Hilfstruppen, nur im Notfall mit den eigenen Bürgern. In religiöser Hinsicht herrscht Religionsfreiheit. Es ist eins der ältesten und obersten Gebote auf der Insel Utopia, niemanden seiner Religion halber zu beleidigen, um die furchtbaren Religionskriege, die Unduldsamkeit und den Fanatismus unmöglich zu machen. Wer die allgemeinen, über alle Konfessionen erhabenen Grundwahrheiten der Vernunftreligion: die Unsterblichkeit der Seele, Belohnung und Bestrafung im Jenseits, die Existenz Gottes und seine waltende Vorsehung in der Welt nicht anerkennt, wird freilich als ein Geschöpf niederer Art, das sich selbst zum Tier herabwürdigt, angesehen, und es wird ihm kein Amt und keine öffentliche Funktion anvertraut. Als Tugend gilt ein der Natur angemessenes Leben. Danach regeln sich auch für die Utopier die Genüsse. Indem sie alle die Vergnügungen einer übersteigerten Zivilisation ablehnen, streben sie nur nach solchen Genüssen, auf welche der Mensch von Natur angelegt ist. Der höchste geistige Genuß liegt in der Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit, der höchste leibliche in der Gesundheit. Das ganze System dieser Gesellschaft ist so weise und vernunftgemäß vorbedacht, daß Schädigungen und Störungen bis auf ein Mindestmaß herabgedrückt sind und alle die Laster und Mißstände, an denen die europäische Gesellschaft krankt, auf der Insel Utopia gar nicht sich ausbilden können.

Dies der von Raphael, dem Hauptredner, in dem zweiten Teil der Utopia geschilderte Staatsroman. Bemerkenswert ist, wie in ihm das Ideal eines friedfertigen, primitiven, kommunistischen Gemeinwesens durch Zulassung der Sklaverei und einer (typisch englischen) Kriegspolitik durchkreuzt wird. Dazu kommt, daß in dem ersten einleitenden Teil im Gegensatz zu der philosophia scholastica, nach der der Staat der Utopier eingerichtet ist, eine philosophia civilis und zwar von Morus selbst vertreten wird, die auf Kompromisse und Reform des Bestehenden gerichtet ist. Nach H. Oncken (Einleitung z. d. Übers. v. G. Ritter) erklärt sich das literarische und sachliche Problem dieses Werkes so, daß ihm ein 1515 verfaßter Entwurf (Kern des Staatsromans) zugrunde liegt, der 1516 durch Hinzufügung der Rahmenerzählung und Ergänzungen in der Ausführung neu bearbeitet wurde. Und zwar liegt der Schwerpunkt in den einleitenden realpolitischen Darlegungen. Das Buch ist ein praktisch-politischer Traktat, in welchem Morus, den Widerspruch zwischen Ideal und Leben erkennend, nicht als Anwalt eines utopischen Radikalismus, sondern als Mann der Reformen und der Realpolitik spricht.

More veröffentlichte sein Werk noch vor der Kirchenspaltung. Die Kirchenspaltung wurde dann der Anlaß zu zahlreichen religionsphilosophischen und rechtsphilosophischen Untersuchungen des Rechtes und der Unabhängigkeit der anglikanischen Kirche. Grundlegend für deren Verfassung wurde das große Werk Of the laws of ecclesiastical polity, das Richard Hooker (1553—1600, zuletzt Rektor von Bishopsbourne in Kent) von 1594 ab in acht Büchern erscheinen ließ. In den ersten zwei Büchern dieses Werkes wird den weiteren rechtlichen, politischen und kirchlichen Folgerungen eine breite philosophische Grundlage gegeben. Bei aller Regelung mensch-

licher Verhältnisse ist zwischen dem Vernunft- oder Naturgesetz und dem positiven Gesetz zu unterscheiden. Das Naturgesetz ist ewig und unveränderlich. Der Gehorsam der Geschöpfe ihm gegenüber ist der Rückhalt der ganzen sittlichen Welt. Dieses Gesetz als Ausdruck der ewigen Vernunft schränkt selbst den Willen Gottes ein. Es gilt und existiert, wenn es auch noch so oft den Menschen unbekannt bleibt. Wie es selbst Vernunft ist, kann es nur durch Vernunft erkannt und erfaßt werden. Darin ist nicht nur die Ablehnung jeder irdischen Autorität bezüglich seiner Anerkennung und Auslegung enthalten, sondern auch die Folgerung, daß es zu seiner Erkenntnis keiner übernatürlichen Offenbarung bedarf. Auch die Heilige Schrift ist hierin nicht unfehlbar. Sie handelt zwar vielfach von natürlichen Gesetzen, aber teils entsprechen diese nicht der Vernunft, teils sind sie nicht vollständig. Daher darf das Schriftwort nicht kritiklos und als schlechthin geltende Autorität hingenommen werden, sondern erfordert die Berichtigung und Ergänzung durch die Vernunft. Von dem Naturgesetz unterscheidet sich das positive Gesetz. Dieses umfaßt teils die Pflichten, die Gott uns unmittelbar durch seine Offenbarung auferlegt hat, teils diejenigen Festsetzungen, weche auf menschlichem Willen beruhen. Positive Gesetze gelten nicht schlechthin und ewig, sondern sind konditional und veränderlich. Die wesentliche Bedingung, von der das menschliche positive Gesetz abhängt, ist die durch stillschweigenden Vertrag erfolgte Anerkennung der ihm Unterworfenen. Nach dem Vernunftgesetz bedarf notwendigerweise das Zusammenleben der Menschen einer Regierung und Verfassung. Aber die Art der Regierung und Verfassung steht ihrer Wahl frei, wird durch eine positive Vereinbarung von ihnen festgelegt. Sie kann durch gültigen Mehrheitsbeschluß geändert werden. Die Begründung einer selbständigen anglikanischen Kirche ist daher berechtigt, sofern sie durch einen gemeinsamen Beschluß von König und Parlament erfolgt. Die beste Verfassung ist die Herrschaft der Besten und die christliche Lenkung und Erziehung der Masse durch sie. Denn es gehört zum Naturrecht, daß die Vornehmen, Weisen und Tüchtigen diejenigen regieren, welche ihrer Anlage nach zum Gehorsam bestimmt sind.

Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben in der großen Welt führte, begründete einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahierenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus, indem er die Selbständigkeit der Vernunft auf religiösem Gebiet behauptet. Auch die Offenbarung hat sich dem Urteilsspruch der Vernunft zu unterwerfen. Damit eröffnet er nicht nur die methodischen Untersuchungen des religiösen und des allgemein menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern begründet, indem er die letzte Sicherheit in dem Naturinstinkt des Menschen findet, den moralischen Rationalismus, der die Autonomie des sittlich-religiösen Bewußtseins des 17. und 18. Jahrhunderts einleitet. Sein Hauptwerk De veritate hatte Herbert an Gassendi geschickt, worauf dieser in einem längeren Brief beachtenswerte Einwendungen machte, s. Gassendi Opusc. Lugd. 1658, III. Von dem Standpunkt des deutschen Protestantismus aus kritisierte Herberts Lehren Joh. Musaeus, Examen Cherburianismi sive de luminis naturae insufficientia ad salutem, Jena 1644 u. ö.

Das Werk De veritate unternimmt es, die Autonomie und Gültigkeit der religiösen Vernunfterkenntnis ebensowohl gegenüber dem Offenbarungsglauben wie gegenüber dem Nominalismus und Skeptizismus zu erweisen. Die sittlich religiösen Vernunftwahrheiten bilden nur einen Teil der Wahrheiten überhaupt. Daher stellt Herbert an die Spitze seiner gesamten Untersuchung sieben Grundsätze, welche die Einsicht, daß der Mensch das Vermögen aller Wahrheiten in sich trägt, präzisieren. Diese lauten:

1. Est veritas. 2. Haec veritas est coeterna seu coaeva rebus. 3. Haec veritas est ubique. 4. Haec veritas est in se manifesta. 5. Tot sunt veritates, quot sunt rerum differentiae. 6. Differentiae rerum a potentiis sive facultatibus, nobis insitis innotescunt. 7. Est veritas quaedam harum veritatum. Nach den Grundsätzen 5—7 zerfallen die Wahrheiten in vier Klassen: veritas rei, veritas apparentiae, veritas conceptus und veritas intellectus. Die veritas rei besteht in der Konformität des Gegenstandes mit sich selbst. Die drei anderen Wahrheiten bestehen in der Konformität des geistigen Vermögens und des Gegenstandes. Um zu dieser Konformität zu gelangen, sind besondere Bedingungen erforderlich, z. B. für die veritas apparentiae eine genügende Zeit, ein geeignetes Medium, eine rechte Entfernung und eine passende Lage. Die oberste der Wahrheiten ist die veritas intellectus. Ihre Prinzipien oder Elemente wohnen uns inne; sie sind etwas Göttliches; sie stammen so wenig aus Erfahrung und Beobachtung, daß wir im Gegenteil ohne sie weder Erfahrungen machen noch beobachten können. Sie stellen sich dar als die auf dem natürlichen Instinkt beruhenden Allgemeinbegriffe (notitiae communes). Die einzige, aber auch hinreichende Methode, sie zu ermitteln, ist der consensus universalis. So gibt es in moralischen Dingen eine Übereinstimmung; die feste Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist Gabe der Natur: de morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicas excipias) non datur. Totum illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae. Nicht daß angenommen werden müßte, diese notitiae communes wären bei allen Menschen ohne Unterschied völlig entwickelt, sondern sie würden allgemein sein, wenn ihrem Eintritt in die Erkenntnis keine Hindernisse im Wege stünden. Überdies bedürfen die meisten der Allgemeinbegriffe der Vollendung durch das diskursive Denken. Nur ein kleiner Teil der ewigen Wahrheiten ist wirklich allen Menschen gemeinsam. Auf sie muß man zurückgehen, wenn man die Religionssätze und Dogmen prüfen will. Es ergeben sich dann fünf Grundwahrheiten, welche die fünf Grundartikel der allgemeinen Vernunftreligion ausmachen. Diese sind: 1. Esse supremum aliquod Numen. 2. Supremum istud Numen debere coli. 3. Probam facultatum conformationem, praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse. 4. Vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia. 5. Esse praemium, vel poenam post hanc vitam.

Eine Ergänzung zu Herberts Hauptwerk gibt die Schrift De causis errorum, welche den Hauptsatz seiner Erkenntnislehre: Rectum index sui et obliqui durch eine nähere Schilderung, wie bei der veritas apparentiae und conceptus durch Vernachlässigung der geforderten Erkenntnisbedingungen Täuschungen und Irrtümer auftreten können, erläutert. Eingefügt ist eine umfassende Untersuchung über die objecta communia der äußeren Sinne. In religionsphilosophischer Hinsicht ergänzt das Hauptwerk die Schrift „De religione gentilium, welche an der Hand der fünf Grundartikel der allgemeinen Vernunftreligion die verschiedenen Religionsformen der Völker durchgehen und feststellen will, einmal, daß sie in diesen allen, wenn auch durch Aberglauben und Entstellungen verdeckt, wiederkehren, und sodann, warum sie unter einer solchen Fülle von Fabeln und Erdichtungen verdeckt werden. So werden die fünf Glaubensartikel die Kriterien, welche gestatten, inmitten der widersprechenden Religionen die gemeinsame Wahrheit zu ermitteln, und bilden den Leitfaden für das geschichtlich-psychologische Verständnis der religiösen Entwicklung der Menschheit.

§ 19. Die innere Entwicklung der englischen Renaissance, ihr Verhältnis zu dem älteren heimischen Geistesleben, ihre Abhängigkeit von den kontinentalen Strömungen ist noch wenig aufgehellt. Auch über den

Werdegang der Philosophie vor Bacon und zu seiner Zeit herrscht noch ziemliches Dunkel. Immerhin zeigt sich, daß gerade auf dem Gebiet der Philosophie, wenigstens soweit es die allgemeinen und metaphysischen Fragen betrifft, der Sinn für die Tradition, d. h. für die Erhaltung der peripatetisch-scholastischen Lehre, stark hervortritt. Die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vollzogene humanistische Reform des Unterrichtswesens änderte zunächst daran wenig. Oxford blieb die Hochburg des Aristotelismus. Und soweit sich selbständige Richtungen geltend machen, stehen sie unter dem entscheidenden Einfluß des Festlandes. So ist die Entwicklung einer neuplatonischen Gedankenbewegung, die die Lehre der Schule von Cambridge und den englischen Idealismus vorbereitet, in Everard Digby (c. 1550—92) von Reuchlin, in Robert Greville (Lord Brooke 1608—43) durch die Florentiner Akademie bestimmt, der Theosoph Robert Fludd (1574—1637) von Nicolaus von Cusa und Paracelsus, Kenelm Digby (1603—65) von Descartes abhängig. Während der Übergangszeit ist die englische Philosophie (mit Ausnahme von Bacon) wesentlich empfangend; ihre Vertreter erhalten zumeist durch längere Reisen auf dem Festland und besonders auch durch den bevorzugten Aufenthalt in Paris Anregung und Förderung. Noch Hobbes verlebte fast 20 Jahre in Paris. Für die Entwicklung der nationalen englischen Philosophie ist daher die Auseinandersetzung mit dem kontinentalen Idealismus von ausschlaggebender Bedeutung. Nur Francis Bacon nimmt auch hierin eine Sonderstellung ein.

Ausgaben.

I. Everard Digby.

Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans, nec non primorum postremorumque philosophorum mysteria arcanaque dogmata demonstrans, Lond. 1579. De duplici methodo libri duo unicam P. Rami methodum refutantes, London 1580. Everardi Digbei Cantabrigiensis admonitioni Francisci Mildapetti responsio, London 1580. De arte natandi, London 1587, Dissuasive from taking away the lyvings and goods of the church, 1589.

II. William Temple.

Francisci Mildapetti Navarreni ad Ever. Digbeium Anglum admonitio de unica P. Rami methodo, London 1580, Frankf. 1589. Pro Mildapetti de unica methodo defensione contra Diplodophilum commentatio Guilelmi Tempelli, London 1581, Frankf. 1584, im Anhang: Epistola de Rami dialectica ad J. Piscatorem, De physicis nonnullis pro P. Ramo contra Lieblerum, Disputatio de ethicis quibusdam ex Aristotele. P. Rami dialecticae ll. duo, scholiis G. Tempelii Cantabrigiensis illustrati, im Anhang: De praedicabilium refutatione disputatio, Cambridge 1584, Frankfurt 1591 und 1595. Analysis logica triginta psalmorum, London 1611.

III. R. Greville (Lord Brooke).

A discourse opening the nature of that Episcopie which is exercised in England, London 1641. The nature of truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth, London 1641.

IV. R. Fludd.

Apologia compendiaria, fraternitatem de Rosea Cruce suspicionis etc. Leyden 1616. Tractatus theologico-philosophicus, Oppenheim, 1617. Utriusque Cosmi majoris scil. et minoris, Metaphysica, physica atque technica Historia, Frankfurt 1617. Monochordium mundi symphoniacum J. Keplero oppositum, Frankfurt 1622. Philosophia sacra et vere christiana seu meteorologica cosmica, Frankfurt 1626. Medicina catholica seu mysticum artis medicandi sacrarum (Integrum morborum mysterium), Frankf. 1629. Sophiae cum moria certamen, in quo lapis Lydius a falso structore M. Mersenno reprobatur, 1629. Integrum morborum mysterium), Frankf. 1631. Clavis philosophiae et alchymiae, in quo inanes M. Mersenni objectiones examinantur, Frankf. 1633. Philosophia Mosaica, Gudae 1638, englisch 1659. Opera, 1638. Paracelsus und Fludd, die beiden großen Okkultisten und Ärzte des 15. u. 16. Jahrh., Auswahl von F. Freudenberg, Berlin 1918.

V. Kenelm Digby.

A conference with a lady about choice of a religion, Paris 1638, London 1654. Observations upon Religio medici, London 1643. Two treatises in the one of which the nature of bodies in the other the nature of mans soule is looked into in way of discovery of the immortality of reasonable soules, Paris 1644. Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici, in quorum priori natura et operationes corporum, in posteriori vero natura animae rationalis ad evincendam illius immortalitatem explicantur, mit einem Anhang: Institutionum peripat. ad mentem summi viri etc. Kenelmi Digbaei pars theoretica und einer praefatio metaphysica von Thomas Anglus, Frankf. 1664. A discourse concerning infallibility in religion, Paris, 1652.

VI. Thomas White.

The dialogues of W. Richworth or the judgement of common sense in the choice of religion, Paris 1604. De mundo dialogi tres, Paris 1642. Institutionum peripateticarum ad menten summi viri clarissimique philosophi Kenelmi equitis Digbaei pars theoretica. Item app. theol. de origine mundi, Leyden 1646, englisch 1656. The grounds of obedience and government, 1655, Sciri sive sceptices et scepticorum a jure disputationis exclusio, 1663.

Für die aristotelische Tradition, die sich bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts auf den englischen Universitäten erhielt, können als Beispiele dienen: John Sanderson (1587—1602, Institutionum dialecticarum libri IV, Antw. 1589, Oxford 1594, Works by W. Jacobson, Oxford), John Case (Speculum moralium questionum in universam ethicem Aristotelis 1585), Rich. Crakanthrop, (1569 bis 1624, Metaphysicae reliquarum scientiarum apex et culmen, judex et praeses, Oxford 1619. Logicae libri quinque de praedicabilibus, London 1622 u. ö.). Zu den ersten philosophischen Werken in englischer Sprache gehören Thomas Wilson, The rule of reason, containing the arte of logique, 1552, The arte of rhetorique, 1553. Ralph Lever, The philosophers game 1563, Arte of reason rightly termed Witcraft, London 1573. Für die beginnende Selbständigkeit, mit der philosophische Einzelfragen behandelt werden, ist zu nennen Jac. Martinus Scotus, (De prima simplicium et concretorum corporum generatione, disputatio, Turin 1577, Cambridge 1584, Frankfurt 1589).

Der erste englische Philosoph, der das ganze Gebiet der Philosophie in seinen Schriften behandelt, ist Everard Digby. Geb. um 1550, war er ein gefeierter Lehrer in Cambridge, wo ihn wahrscheinlich Francis Bacon hörte, bis er 1587 aus persönlichen Gründen und weil er im Verdacht der Hinneigung zum Katholizismus stand, seiner Stellung enthoben wurde. Er starb 1592. Für die Geschichte des zur Selbständigkeit sich entfaltenden philosophischen Denkens in England ist er in doppelter Hinsicht bemerkenswert. Einmal durch sein Eingreifen in den Streit um den

Ramismus, der von G. Buchanan und seinem Schüler A. Melville in Großbritannien eingeführt war. Insbesondere wurde Digby in einen heftigen Kampf mit seinem eigenen ihm fast gleichaltrigen Schüler, Sir William Temple (1533—1626, zeitweilig Sekretär von Sir Philip Sidney und dann des Grafen Essex, später Vorsteher und Provost des Trinity College zu Dublin) verwickelt, der mit Entschiedenheit, aber ohne Selbständigkeit die logische Reform des Ramus verteidigte. Daher steht im Mittelpunkt von Digbys Schriften das Problem der wissenschaftlichen Methode. In seinem Hauptwerk, der Theoria analytica, behauptet er gegenüber der ausschließlichen Vorzugsstellung, die Ramus und seine Anhänger der syllogistischen Deduktion einräumten, die Gleichberechtigung einer doppelten Methode des Erkennens, von denen die eine unserer Erkenntnisfähigkeit entspricht und vom Einzelnen und Nächsten schrittweise sich zu dem Allgemeinsten erhebt, während die andere mehr der Natur der Dinge entspricht und ein Herabsteigen von dem höchsten Prinzip der ersten Ursache zu den einzelnen Wirkungen besagt. Aber Digbys Interesse erschöpft sich nicht in den logischen Problemen. Zwar will er grundsätzlich reiner Aristoteliker im Sinne der herrschenden Tradition sein, die er gegen Neuerungsversuche in Schutz nimmt, aber tatsächlich, und darin liegt der andere Zug, der seine geschichtliche Stellung in der englischen Philosophie charakterisiert, ergänzt er die peripatetischen Anschauungen, ohne freilich zu einem wahrhaften Ausgleich mit ihnen zu kommen, durch einen kabbalistischen Neuplatonismus, wobei er sich auf das engste an Reuchlin anschließt. In dieser Hinsicht darf Digby als der erste Denker bezeichnet werden, der in England den Renaissanceplatonismus vertrat und verteidigte.

Ähnlich wie Digby sind von der neuplatonischen Strömung auch beeinflußt Sir John Davies (1570—1626, starb als Lord Chief Justice of England, von ihm zwei interessante Gedichte On human knowledge und The human soul unter dem Titel Nosce te ipsum 1599, ihr wesentlicher Gehalt wurde von William Hill in seinem Buch: The infancie of the soule or the soule of an infant, London 1605, systematisiert), Martin Fotherby (1559—1616, Bischof von Salisbury, von ihm Atheomastix: clearing foure truthes against atheists and infidels etc., London 1622) und John Davies von Hereford (um 1565—1618; von ihm lange philosophische Gedichte, Mirum in modum 1602, Microcosmos 1603 usw. Works, 1878; in seinen Essays auch eine bemerkenswerte Abhandlung über die Zeit). Eine originale, wenn auch nicht ausgereifte Vertretung fand der neuplatonische Idealismus sodann in Robert Greville (Lord Brooke, 1608—43; er fiel, als Heerführer und eifriger Puritaner für das Parlament kämpfend, bei der Belagerung von Lichfield). In seinem Buch The nature of truth (1641), das in entscheidender Weise von den Denkern der platonischen Akademie zu Florenz abhängig und vielleicht als Gegenstück zu Herberts De veritate gedacht ist, sucht er zu zeigen, daß Seele, Erkenntnis und Wahrheit ein und dasselbe ist, nämlich das göttliche Licht. Dieses enthält in sich die Einheit aller Gegensätze und macht Wahrheit und Sein aller Wesen aus. Alles Seiende ist nur göttliches Licht, das aus der höchsten Einheit ausstrahlt und sich ergießt, und wenn auch die Dinge als Erscheinungen verschieden sind und verschieden bezeichnet werden, so sind sie ihrer Natur nach doch identisch. Raum und Zeit, welche diese Verschiedenheit der Erscheinungen bedingen, begründen keine Verschiedenheit ihres Wesens. Denn Raum und Zeit sind nichts an sich, sondern nur unsere Auffassung (Succession is but to our apprehension. Thus if time and place be nothing, I hope the weight of this objection is taken off. Nature of truth, S. 99).

Neben dieser neuplatonischen Strömung, welche für die Cambridger Schule

und den englischen Idealismus wegbereitend ist (den Übergang vermittelt Nathanael Culverwel, Light of nature 1652, Edinburgh 1857), fand auch die Theosophie in England durch den Arzt Robert Fludd (1574—1637, studierte in Oxford, lange Reisen in Frankreich, Deutschland und Italien) Vertretung. Fludd ist am stärksten von Nicolaus von Cusa und von Paracelsus beeinflußt. Das Eigentümliche seiner Leistung liegt darin, daß er die Grundgedanken der deutschen Theosophie und Naturphilosophie mit dem gelehrten Wissen seiner Zeit zu verbinden und insbesondere die Entdeckungen der neueren Physik aufzunehmen suchte, indem er Theosophie und Naturwissenschaft zur wechselseitigen Begründung und Erhellung verschmolz. In seiner metaphysischen Hauptschrift, der Philosophia Mosaica (1638), geht er davon aus, daß Gott, in seinem reinen Ansich betrachtet, das Nichts ist, weil in ihm alle Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit bis zur Ununterschiedenheit aufgelöst ist. Gott ist in seinem Ansichsein die Komplikation des All, die Welt die Explikation Gottes. Diese Explikation geschieht, indem die Weisheit Gottes als sein Licht ausstrahlt und sich offenbart. Indem aber Gott hierbei zugleich immer wieder auf sich und in sich reflektiert, da er nur in sich die ganze Fülle und Vollkommenheit seines Wesens ausdrücken kann, ist er zugleich ein verborgener Gott, in Finsternis gehüllt und insofern die Ursache aller Finsternis und aller Beraubung in der Welt. So tritt in der Emanation eine in Gott selbst wurzelnde Gegensätzlichkeit hervor, die voluntas und noluntas, die der Quell und Ursprung der Gegensätzlichkeit in allen Dingen ist. Das göttliche Licht ist die Ursache der Wärme, der Verdünnung, der Liebe, des Guten und des Schönen und der abstoßenden Kraft, welche alles ausdehnt; das göttliche Nichtwollen oder die göttliche Finsternis die Ursache der Kälte, der Verdichtung, des Hasses, des Unschönen und aller zusammenziehenden und anziehenden Kraft. Die Welt ist daher aus Licht und Finsternis, aus Wärme und Kälte, aus Verdünnung und Verdichtung zu erklären. Und wie der Mensch als ein Mikrokosmos den Makrokosmos in sich selbst zum Bewußtsein erhebt und dadurch vollendet, ist auch in ihm der Widerstreit von Licht und Finsternis, zwischen denen zu entscheiden seine Aufgabe ist. Die Schnellfertigkeit, mit der Fludd zu den naturwissenschaftlichen Problemen und Theorien der Zeit Stellung nahm (er verwertete eifrig Gilberts Lehre vom Magnetismus, lehnte Coppernicus und die Erdbewegung ab), zogen ihm scharfe Auseinandersetzungen der kontinentalen Denker, z. B. von Kepler, Mersenne und Gassendi, zu.

Endlich findet auch noch die aristotelische Metaphysik, wenn auch mit einigen Modifikationen gegenüber der fortschreitenden Naturwissenschaft, Vertretung, z. B. durch Nathanael Carpenter (1588—1628?; von ihm Philosophia libera in qua paradoxa quaedam ad exercenda juvenum ingenia adversus vulgares hujus temporis philosophos suscipiuntur, Francf. 1621, zweite Ausgabe als Philosophia libera, triplici exercitationum decade proposita, Oxford 1622). Einen eigentümlichen und bedeutenden Versuch dagegen, die metaphysisch - peripatetische Grundansicht mit den Motiven des kontinentalen Idealismus und der neuen Naturwissenschaft, mit deren Führer Descartes er persönlich verkehrte, auszugleichen, unternahm Sir Kenelm Digby (1603—65, 1636 zum Katholizismus wieder zurückgetreten, lebte lange in Paris in engem Umgang mit den dortigen gelehrten Kreisen) in seinen beiden Traktaten über die Natur der Körper und die Natur der Seele (1644). In dem ersten Traktat ist er mit der Korpuskulartheorie darin einverstanden, daß bei der Naturerklärung keine andere Kraft als die der Bewegung angenommen werden darf. Aber gegen die Korpuskulartheorie in ihren bisherigen Ausführungen macht er geltend, daß sie nicht die verschiedenen Grade

der Dichtigkeit der Körper zu erklären vermag. Der gemeinsame Fehler aller bisherigen atomistischen Konstruktionen der Materie liegt darin, daß nicht genügend zwischen der Substanz und der Quantität (die dem Raum gleich zu setzen ist) geschieden wird. Die Substanz ist das, was in den Dingen ihr Wesen ausmacht. Die Quantität dagegen, durch welche wir die Dinge als teilbar und ausgedehnt und in bestimmter Größe erkennen, hängt von ihrer Auffassung durch die Seele ab. Daher sind Größe und Teilbarkeit nicht mit dem Wesen der Substanz verbunden, diese kann vielmehr ein veränderliches Verhältnis zur Quantität erhalten. In dem Körper erscheinen Substanz und Quantität, die jedoch real von einander trennbar sind, verbunden. Die Verschiedenheiten von Dichtigkeit und Dünnigkeit der Körper beruhen darauf, daß die einen der Teilung größeren, die andern geringeren Widerstand entgegensetzen. Und indem weiter angenommen wird, daß die Verdichtungskraft zugleich die Schwere ist, hat die Physik in den Begriffen Dichtigkeit, Dünnigkeit und Schwere die Konstruktionsmittel für eine zureichende Theorie der Materie. Durch die Verhältnisse der Schwere, der Dichtigkeit und Dünnigkeit zu einander, je nachdem die eine stärker als die andere ist, ergeben sich die Korpuskeln. Aus deren Mischung entstehen die Eigenschaften der aristotelischen Elemente, und aus diesen läßt sich die Bewegung als die notwendige Form ihrer Veränderung und Wirksamkeit ableiten. Der Traktat über die Natur der Seele hat als Hauptaufgabe, ihre Unsterblichkeit zu erweisen. Er soll dartun, daß die Seele ist: a simple knowing act which is a pure substance; sie ist daher unteilbar und unzerstörbar. Des näheren wird dies durch eine Analyse der geistigen Kräfte, durch welche die Seele erkennt, dargetan. Die Wahrnehmung beruht zwar auf einer mechanischen Einwirkung der Körper auf das Gehirn. Aber wenn Wahrheit in der Übereinstimmung des Intellektes mit den Dingen besteht, dann genügt es nicht, anzunehmen, daß die im Gehirn deponierten materialen Ausströmungen bloß die Seele anregen oder zum Teil in sie eingehen, sondern es muß weiter angenommen werden, daß die wahrgenommenen Dinge wirklich und vollständig, wenn auch in unkörperlicher Weise, im Geist existieren. Wie dieser Übergang sich vollzieht, das ist freilich ein unlösbares Mysterium; aber es ist eine Tatsache und die Voraussetzung dafür, daß wir von den Dingen nicht nur ein unzureichendes Abbild, sondern sie selbst in der geistigen Weise ihres Seins in uns erkennen. Aber das Haben der Gegenstände in unserer geistigen Auffassung ist noch nicht ein Erkennen derselben, sondern dieses vollzieht sich erst durch Apprehension, Satz, Urteil und Schluß, in welchem die Momente der geistig in uns seiendenDinge sukzessiv entwickelt werden. Jede vollendete Apprehension umfaßt bereits eine Mehrheit solcher Momente. Das einfachste ist das des Seins der Gegenstände im Geist, die Existenz. Das Sein oder die Existenz ist die eigentümliche Affektion des Menschen. Das Sein wurzelt in dem Stamm des Geistes selber, und alles, was wir erkennen wollen, muß in diesen Grundstamm eingelagert werden. Nur als seiend vermögen wir die Dinge zu erfassen. Dieser Begriff des Seins ist schlechthin einfach und unableitbar. Die weiteren Momente ergeben sich, indem wir die Gegenstände in ihren verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen betrachten. Diese Verhältnisse und Beziehungen werden durch die Seele, welche eine komparative und synthetische Kraft ist, in Vergleichung und Zusammenfassung zur Einheit erzeugt. Hierin geht die Seele so weit über die Sinnenbilder, indem sie diese in Ordnung und Zusammenhang bringt, hinaus, daß man den aristotelischen Satz, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in den Sinnen war, geradezu dahin umkehren muß, daß nichts, was im Verstande ist, zuvor in den Sinnen war. Daher besteht Einheit und Ordnung der Einzeldinge nur im Geist des Menschen. Und daher können die Bedingungen der Destruktion, die allein

für die als selbständige Substanzen von der Seele gedachten Dinge gelten, für die Seele, die die Welt denkt, nicht zutreffen.

In engster Arbeitsgemeinschaft stand Kenelm Digby nahe Thomas White (Vitus, Anglus ex Albis, 1582—1676). In seinem Werk De mundo (1646) unternahm er, den Gehalt der Lehre Digbys in die scholastische Schulsprache zu übersetzen, und dabei stärker als dieser die aristotelischen Elemente hervortreten zu lassen.

Endlich dürfen noch als zeitgenössische englische Denker genannt werden: Francis Glisson (1597—1677), der in seinem wahrscheinlich von Kenelm Digby abhängigen Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, I Perceptiva, II Appetitiva, et III Motiva, naturalibus, London 1672, einen Hylozoismus vertritt, der Arzt Thomas Browne (1605 bis 1682), der 1642 eine Religio medici mit skeptischem Einschlag veröffentlichte, die vielfaches Aufsehen erregte und in zahlreichen Auflagen verbreitet wurde (Works ed. Simon Wilkin, London 1836), und Thomas Stanley, der die erste englische Geschichte der Philosophie schrieb (The history of philosophy, containing the lives, opinions, actions and discourses of the philosophers of every sect 1655).

§ 20. Der bekannteste Denker der englischen Renaissance, einer der glänzendsten und meistgefeierten Schriftsteller des Jahrhunderts ist Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626). Staatsmann, Jurist, Historiker, Naturforscher und Philosoph, hat er, sich selbst als Herold einer neuen Zeit fühlend, das Programm einer Reform der Wissenschaft entworfen, von dem er eine grundlegende Umgestaltung aller menschlichen Verhältnisse und eine unabsehbare Steigerung der Macht des Menschen erhoffte. Bacon ist von dem Bewußtsein der Bedeutung, welche die Wissenschaft für den Menschen und seine Herrschaft über die Erde gewinnen kann, erfüllt. Seine Lehre ist eine Überführung der Wünsche und Hoffnungen, welche der phantastischen Naturphilosophie der Renaissance und ihrer Magie vorschwebten, in die Aufgabe einer induktiven Wissenschaft, welche dem Erfinder- und Entdeckergeiste der Zeiten entspricht. Das höchste Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Kompaß das Kulturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtreiche Erfindungen die betretene Bahn mit Bewußtsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht nach der Weise der Scholastiker mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurteilen jeder Art muß der Geist sich befreien, indem er rücksichtslos alle verfälschenden Zutaten, die aus seiner Geschichte oder seiner Anlage stammen (wie insbesondere die teleologische und anthropomor-

phistische Betrachtungsart), ausmerzt. Die Erkenntnis muß mit der Erfahrung anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittels der Induktion erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen.

Die nähere Ausführung, die Bacon seinem Programm einer Neubegründung aller Wissenschaften in zwar blendender Sprache, aber doch nur in fragmentarischen Ansätzen gab, hat indessen diese methodischen Grundsätze nicht zu ihrer vollen Fruchtbarkeit führen, sie nicht in ihrer Tragweite herausstellen können. Dies war hauptsächlich durch die Abhängigkeit Bacons von der aristotelisch-scholastischen Formenlehre bedingt. Denn die Gesetze, die die wahre Naturerkenntnis aufdecken soll, werden von ihm als formale Ursachen gefaßt. Zwar nicht als die substanzialen Formen der konkreten Dinge, aber wohl als die formalen Ursachen ihrer elementaren Eigenschaften. Daher blieb seine gesamte Naturauffassung auf den Gesichtskreis der aristotelisch-scholastischen Naturbetrachtung beschränkt, über den er sich gerade erheben wollte. Daher ist seine Induktion weder so voraussetzungslos noch so allgemein, wie er vermeinte. Denn sie hängt entscheidend von zwei metaphysischen Grundannahmen ab, daß nämlich die Dinge aus einer endlichen Zahl einfacher Formen bestehen und daß diese sich in einem System nach zunehmender Allgemeinheit ordnen lassen, wobei die allgemeinere als die Ursache der besonderen anzusehen ist. Diese Abhängigkeit verweist seine Lehre trotz aller modernen Züge, die ihr eigen sind, noch durchaus in die Philosophie der Renaissance. Wie denn auch Bacon weder die Leistungen der mathematischen Naturwissenschaft, weder Coppernicus noch Galilei, zu würdigen vermochte, noch in seinen eigenen Versuchen, die ebenso unfertig wie seine allgemeinen Projekte blieben, die Naturerkenntnis weiter zu bringen imstande war.

Um so entschiedener hat Bacon den Lebenswert der neuen Wissenschaft, die er mehr forderte und ahnte, als selber förderte, hervorgehoben. Wie er die Wissenschaft in den Dienst der Kultur gestellt wissen wollte, wie er den unabsehbaren Fortschritt aller Technik, die Steigerung des Lebensglückes durch ihn verkündete und pries, das erhebt ihn zu dem Propheten kommender Jahrhunderte, nur daß allerdings von ihm ausschließlich die unmittelbar praktische Bedeutung der Wissenschaft betont wird.

Ausgaben.

Die Essays moral, economical and political, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. a. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864, F. Storr and C. H. Gibson, Lond. 1885, ediert; in latein. Übersetzung tragen sie den

Titel Sermones fideles. Kleinere Schriften ins Deutsche übers. u. erläutert von J. Fürstenhagen, Lpz. 1884. A harmony of Lord Bacons essays usw. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871.

The two books on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, neue Ausgabe von Wright, Oxford 1869 u. ö., von Case, Oxford 1906.

De dignitate et augmentis scientiarum, London 1623, Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. Deutsch von Joh. Herm. Pfingsten, Pest 1783.

Novum Organum scientiarum London 1620, dann sehr häufig erschienen, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839; mit Kommentar ed. G. W. Kitchin, Oxford 1855, Fowler, Oxford 1878, 2. Aufl. 1889,; ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), mit Anmerkungen von Salomon Maimon. Berlin 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., Ph. Bibl., Berl. 1870; neue Aufl. v. Schiele.

Sylva sylvarum und New Atlantis ed. by Rawley, London 1627. New Atlantis deutsch von R. Walden, Berlin 1890.

Certain miscellany works ed. by Rawley, London 1629, Scripta in philosophia naturali et universali ed. Is. Gruter, Amst. 1653. Resuscitatio ed. Rawley London 1657. Opuscula philosophica ed. Rawley, London 1658. Baconiana ed. Tenison, London 1679. Letters and remains, ed. Stephens, London 1734.

Erste Gesamtausgabe der Werke von William Rawley, mit beigefügter Lebensbeschreibung Bacons, Amst. 1663, auch abgedr. zu Frankf. a. M. 1665, vollständigere Ausgabe von Mallet, gleichfalls mit e. Biogr. des Bacon, Lond. 1740 und 1765. Latein. Ausg. der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 ersch., eine französ. v. F. Riaux, Oeuvres de Bacon, Paris 1852. In neuerer Zeit haben u. a. die Werke ediert: Montague, London 1825—34, H nry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1857 bis 1859, wozu als Ergänzung (voll. VIII—XII der Werke) gehört: Letters and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biogrph. and histor. by James Spedding. I—VI, London 1862—72. Auszug daraus: J. Spedding, Account of the life and times of Fr. B., 2 vols., Lond. 1879. Französ. Übersetzung von A. Lasalle, Dijon 1801—04, M. Bouillet, Oeuvres philosophiques, Paris 1834.

(Leben.) Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Großsiegelbewahrers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge (1573—75, wo wahrscheinlich Everard Digby sein Lehrer war) und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, trat 1595 in das Parlament, ward 1603 zum Ritter geschlagen, 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1613 Oberstaatsanwalt (Attorney General), 1617 Großsiegelbewahrer (Lord High Chancellor), 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount of St. Albans, verlor aber in demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen zur Einkerkerung in den Tower und zu einer Geldbuße von 40 000 Pfd. Sterl. verurteilt, seine sämtlichen Ämter und seinen Sitz im Parlament. Den Rest seines Lebens verbrachte er, nach wenigen Tagen wieder in Freiheit gesetzt, in Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloß des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhnes mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulnis zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger waren in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war kein großer und reiner Charakter, vielmehr eine echte Renaissancenatur mit ihren Vorzügen und Schwächen. Die Anschuldigungen gegen ihn sind oft überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verräterische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kronadvokat

amtlich verpflichtet. Natürlich ist nicht zu rechtfertigen, daß Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lordkanzler seitens der Bewerber um Patente und Lizenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklageakte bei sämtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, daß er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und daß er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen. Es handelt sich jedoch hierbei um allgemeine Mißstände der englischen Verwaltung jener Zeit. Und sicher ist Bacons Sturz nur ein Ereignis in einem viel größeren Zusammenhang von persönlichen und politischen Intriguen, von Parteigegensätzen und Gegensätzen des Parlaments und der Krone, so daß er sich selbst mehr als Opfer denn als Schuldigen fühlte. Wie er auf Wunsch des Königs auf eine Verteidigung verzichtete, so belohnte ihn der König sogleich nach dem Urteil durch Milderung und dann Erlaß der Strafe; kurz vor seinem Tode berief er ihn sogar noch in das Oberhaus. — An die Person Bacons haben sich übrigens allerhand abenteuerliche Vermutungen geknüpft (z. B. daß er in Wahrheit ein Sohn der Königin Elisabeth und Bruder des Grafen Essex oder der Verfasser von Shakespeares Werken gewesen sei).

Die philosophischen Schriften, die Bacon selbst zu seiner Lebenszeit herausgab, sind (von den Essays abgesehen, deren erste Auflage 1597 erschien und deren dritte vermehrte Auflage er noch 1625 besorgte): 1605 The advancement of learning, 1609 De sapientia veterum, 1620 Novum organum, 1623 De dignitate et augmentis scientiarum, 1623 Historia naturalis, 1623 De principiis atque originibus. Sogleich nach seinem Tode erschienen 1627 Sylva sylvarum und New Atlantis, herausgegeben von Bacons Sekretär Rawley. Der weitere literarische Nachlaß kam erst allmählich und unvollständig heraus. Unter den in ihm enthaltenen Entwürfen, Fragmenten, Vorarbeiten (und kleineren Traktaten, die im einzelnen nicht immer ganz sicher zu datieren sind) sind für die philosophische Entwicklung Bacons wichtig: De interpretatione naturae proemium (1603), Valerius terminus (1603?), Cogitationes de rerum natura (1605), Cogitata et visa (1607), Descriptio globi intellectualis (1612), Thema coeli (1612). Der Beginn seiner eigentlich philosophischen Produktion fällt danach ungefähr zeitlich mit dem Tod der Elisabeth zusammen; die reichste und schöpferischste Zeit, die Epoche der Sammlungen und der großen Arbeiten, sind seine letzten fünf Lebensjahre, in denen auch die Geschichte Heinrichs VII. entstand. Bereits in dem Proemium ist sich Bacon seiner reformatorischen Mission bewußt. Ego, so beginnt dieses, cum me ad utilitates humanas natum existimarem . . ., quid hominibus maxime conducere posset quaesivi et ad quid ipse a natura optime factus essem deliberavi . . . Si quis non particulare aliquod inventum, licet magnae utilitatis, eruat, sed in natura lumen accendat, quod ortu ipso oras rerum, quae res jam inventas contingunt, illustret, dein paulo post elevatum abstrusissima quaeque patefaciat et in conspectum det, is mihi humani in universum imperii propagator, libertatis vindex, necessitatum expugnator, visus est. Me ipsum autem ad veritatis contemplationes, quam ad alia, magis fabre factum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem. Seit 1607 hat Bacon den gewaltigen Plan der Instauratio magna gefaßt. Freilich vermochte er diesen Plan, wie übrigens die meisten aller seiner Schriften, nicht zu vollenden und auszuführen. Abgeschlossen hat er lediglich dessen ersten Teil: De dignitate et augmentis scientiarum, der aus

einer erweiternden Umarbeitung seiner früheren Schrift The advancement of learning hervorging, das einzige philosophische Werk, das er bis zu Ende brachte; der zweite Teil, das Novum organum (hervorgegangen aus einer erweiternden Umarbeitung der Cogitata et visa) bricht in der Mitte der Darstellung ab, und von den übrigen beabsichtigten Teilen, von denen die Distributio operis eine Übersicht gibt, sind nur Fragmente vorhanden. Diese Unfertigkeit gibt seinem gesamten literarischen Schaffen ein charakteristisches Gepräge. Mit den größten Versprechungen, Hoffnungen und Plänen beginnt er. Seine Rede ist durchglüht von dem Hochgefühl, als ein zweiter Columbus eine neue Welt zu entdecken. Alle Einzeluntersuchungen, die er bringt, sollen nur methodische Beispiele für nie erhörte Entdeckungsfahrten in das Reich der Wahrheit, für eine grenzenlose Erweiterung des wissenschaftlichen Horizontes und der menschlichen Macht sein. Für keine Schule, für keine Sekte will er schreiben, sondern für die Menschheit, auf daß sie mündig werde. Aber seine eigenen Leistungen bleiben hinter seinen Versprechungen und Plänen empfindlich zurück. Sie bleiben nur Bruchstück und bloße Projekte. Gewiß sind sie bedeutende Denkmale eines außerordentlichen schriftstellerischen Talents. Bacon ist ein Meister sowohl der englischen wie der lateinischen Prosa. Und unablässig schleift und feilt er an der Form. Sein Novum organum soll er zwölfmal umgeschrieben haben. Nichts ist charakteristischer als wie sein Werk sich auflöst in kunstvoll stilisierte Aphorismen einerseits, in eine Fülle von Dispositionen und Entwürfen von Möglichkeiten, an denen er sich berauscht, andrerseits. Schließlich sind es doch rhetorische Qualitäten, die seine Schriften mehr oder weniger bestimmen, während die von ihm erhoffte und erstrebte Sache, die neue Wissenschaft von der Natur, die die Herrschaft über diese verbürgt, sich rings um ihn erhob, ohne daß er sie zu würdigen oder zu fördern vermochte.

(Lehre.) Die Stellung Bacons und seine geschichtliche Bedeutung war lange sehr umstritten. Während er früher, obwohl schon seine Zeitgenossen, wie etwa Harvey, Mersenne, Descartes u. a. sich recht kritisch geäußert hatten, oft, namentlich von seinen Landsleuten, als der eigentliche Begründer der neueren Philosophie und Naturforschung gefeiert wurde, ist, nachdem sich zeitweise eine nach der anderen Seite ausschlagende Opposition gegen seine Überschätzung geltend gemacht hatte (Liebig), jetzt mehr und mehr erkannt worden, daß er noch der Philosophie der Renaissance zuzurechnen ist. Sein Kampf gegen den Aristotelismus, dessen Tradition mit den damit verbundenen Schulstreitigkeiten den Hintergrund seiner geistigen Bildung ausmacht, seine Kritik der Sinnen- und Verstandeserkenntnis, sein Programm einer allgemeinen Reform der Wissenschaften, fügen sich den zahlreichen gleichgerichteten Forderungen und Versuchen ein, die die Epoche des Überganges in allen führenden Ländern Europas hervorgebracht hatte. Mit diesen Leistungen, nicht mit denen von Galilei, Kepler oder gar Descartes, muß man Bacon vergleichen, wenn man die ihm eigenen Züge erkennen und würdigen will. Und da heben sich vor allem ab: das neue Verhältnis des Geistes zur Natur und das Bewußtsein der Herrscherstellung des Menschen. Nicht mehr durch bloße Kontemplation, durch Dialektik und Argumente, sondern durch Zerschneidung der Dinge, durch tätigen Eingriff, durch Versuch und Experiment ist der Natur ihr Geheimnis abzuringen. Und niemand hat so eindringlich, so entschieden, so glänzend die Steigerung und Erweiterung der Macht des Menschen als das Ziel der neu zu errichtenden Wissenschaft hervorgehoben wie Bacon. Dissecare naturam! Vere scire est per causas scire! Non disputando adversarium, sed naturam operando vincere! Regnum hominis! Potentiae et amplitudinis humanae firmiora jacere! Tantum possumus quantum

scimus! In solchen und zahlreichen anderen prägnanten Formulierungen, die der Nachwelt dauernd im Gedächtnis geblieben sind, bringt Bacon den naturphilosophischen Geist der Renaissance auf seinen zugespitztesten Ausdruck. Und er unternahm noch mehr. Mit dem stärksten Nachdruck stellte er die Forderung einer induktiven Logik auf der Grundlage der Erfahrung, als eines „neuen Organons" in den Mittelpunkt der Reformarbeit und gab, was ein unbestreitbares Verdienst ist, eine wenigstens im Prinzip durchgeführte systematische Darstellung der Induktion, dadurch über alle seine Vorgänger hinausgehend. Aber das Bild Bacons ändert sich, wenn man ihn mit Galilei und den wahrhaften Neubegründern der Naturwissenschaften vergleicht. Der Geist der Technik war auch in Galilei wirksam, und auch er erwog das Problem der induktiven Methode in seiner Tiefe. Aber wenn bei Galilei aus dem Willen zur Herrschaft über die Natur sich das Ideal einer mathematischen Beschreibung des Gesetzeszusammenhanges der Phänomene und aus der Einführung des Experimentes in Verbindung mit der mathematischen Deduktion sich die Grundlegung einer neuen Wissenschaft ergab, die ihre Sieghaftigkeit und Fruchtbarkeit sogleich in einer Fülle bahnbrechender Leistungen erwies, so blieb Bacon in bloßen Forderungen, Versprechungen und Projekten stecken. Denn die eigentümliche Ausprägung, welche Bacon seinem Wissenschaftsideal gab, war durch eine Grundkonzeption bedingt, welche ihn von Anfang an von den Wegen der sich entwickelnden exakten Forschung und insbesondere der mathematischen Physik fernhalten mußte. Das, was Bacon am meisten bewegte, was Ziel und Rückhalt seiner Methodenlehre war, ist, was er im Unterschied von der Physik (als der Untersuchung der verborgenen Gestalten und Prozesse im Körper) in seinem Novum organum als Metaphysik, nämlich als Lehre von den Formen, d. h. den elementaren Grundqualitäten oder Wirkungsweisen der Dinge bezeichnete. Sie darf allerdings nicht, wie Ellis z. B. will, nur als ein äußerlicher Bestandteil seiner Philosophie betrachtet werden. In einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Eigenschaften zu erzeugen, das ist nach Bacon das eigentliche Ziel der menschlichen Macht. Und immer wieder kommt er auf das Problem der Umwandlung der Körper in einander zurück. Ersichtlich knüpft Bacon, so herb er auch über die Unzulänglichkeiten der Alchemisten und der Schule der Chemiker urteilte, an die Hoffnungen und die Träume dieser an. Seine Metaphysik strebt, wenn man ihren Gegensatz zu der mechanischen Welterklärung durch die Analogie einer anderen Wissenschaftstendenz bezeichnen darf, einer Art chemischer Welterklärung zu, welche die Mannigfaltigkeit der Naturdinge aus einer beschränkten Zahl von Grundeigenschaften (gleichsam, um ein Lieblingsbild von ihm zu gebrauchen, wie aus einem Naturalphabet) begreifen will. Von hier aus empfängt seine Methodenlehre, die er ja nur für seine Metaphysik entwickelt hat, ihren Charakter. Von hier aus glaubte er sich berechtigt, auf die physikalischen Einzelforschungen der Zeit, die ihm besonders auch in den Arbeiten seiner großen Landsleute William Gilbert (1540—1603, De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete tellure physiologia nova, plurimis et argumentis et experimentis demonstrata, London, 1600 u. ö. und posthum, De mundo nostro sublinari philosophia nova, Amst. 1651) und Harvey (1578—1657, De motu cordis et sanguinis, veröffentlicht allerdings erst Frankfurt 1628, handschriftlich verbreitet schon seit 1616) entgegentraten, als bloß vereinzelte Beiträge zu dem Teil des Wissens herabzusehen, den er als Physik (die aber nicht zu fundamentalen und allgemeinen Gesetzen gelangen kann) bezeichnete. Vollends deren mathematische Instrumentation vermochte er nur im Lichte der neupythagoreischen Zahlenspekulation zu würdigen. So weit er sich selbst in Betrachtungen über die verborgene Gestalt und den verborgenen Prozeß der Dinge einließ, gelangte er nicht über Ansätze zu einer Korpus-

kularphysik hinaus, wie sie um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts teils als selbständige Theorien, teils als Erneuerung der Lehren der Alten uns allenthalben entgegentreten (in England hatte Nicolaus Hill, 1570—1610, eine Philosophia epicurea, democrita, theophrastica, Paris 1601, herausgegeben). Von hier aus erklärt sich auch die befremdende Trennung von Tatsachensammlung einerseits und philosophischer Erklärung andererseits, durch welche die methodische Bedeutung der Hypothese und ihre Funktion in der Naturforschung von vornherein verfehlt wird. Kein Zweifel, daß Bacon gleichwohl mit seinem Begriff von Metaphysik ein Problem erfaßt hat, das auch gegenüber der phänomenologischen Physik weiter zu Recht besteht und immer wieder sich erhoben hat. Und ebenso ist zweifellos, daß die zu seiner Lösung entworfene Methodenlehre, so unzulänglich sie, gemessen an dem Ideal der mathematischen Naturerkenntnis, erscheinen muß, einen Kern von Regeln enthält, die, losgelöst von den speziellen metaphysischen Voraussetzungen Bacons, innerhalb der Logik der beschreibenden Wissenschaften immer wieder bis auf Herschel und John Stuart Mill ihr Recht behauptet haben. Ihre Anknüpfung an seine Formenlehre führte ihn freilich in die Bahnen der Naturphilosophie und der substantial-scholastischen Denkweise, der er gerade entfliehen wollte, immer wieder zurück. Es beleuchtet Bacons ganze geschichtliche Stellung, daß er die Gesetzlichkeiten, deren Erforschung das Ziel der Wissenschaft ist, als Formen bezeichnet. So knüpft er ausdrücklich an die antike Formenlehre (Nov. Organ. II, 2) an. Ist Wissenschaft Erkenntnis der Ursachen, so hatte Aristoteles vier Klassen von diesen unterschieden, die finale, die materiale, die wirkende und die formale Ursache. Von diesen scheidet die erste nach Bacon aus der rationellen Naturforschung von vornherein aus. Die Untersuchung der zweiten und dritten überweist er der Physik, sie haben ihm aber nur eine untergeordnete Bedeutung. Dagegen ist die formale Ursache der eigentliche Gegenstand der wahren Naturerkenntnis, der Metaphysik. Die Formen der konkreten Dinge sind indessen nur Verbindungen der Formen ihrer einzelnen Eigenschaften, von Bacon „Naturen" genannt. Ihre Erkenntnis wird nun nach ihm erst zu einem Abschluß gebracht, wenn wir das Wesen der einzelnen Eigenschaft als die Besonderung einer anderen auffassen, an deren Auftreten sie gebunden ist, und die, wenn und soweit sie mehr umfaßt als die gegebene, als die übergeordnete angesehen werden muß. Die höchste dieser Formen der Natur ist dann die Eigenschaft, die allen Körpern gemeinsam ist, als deren Besonderungen die anderen Formen und Qualitäten zu verstehen sind. Hierbei ist wesentlich, daß diejenige Natur, die als formale Ursache einer gegebenen Natur aufgesucht werden soll, von größerer Allgemeinheit als diese, eine limitatio magis communis naturae, ist. Denn daraus ergibt sich, daß die oberste aller Formen nur in derjenigen Wirkungsweise gefunden werden kann, die schließlich allen Körpern eigen ist. Das ist aber die Bewegung. So gelangt Bacon zu jenem Satz, der inhaltlich sich mit der Grundanschauung der mechanischen Naturerklärung zu decken scheint. Aber der Weg, auf dem er ihn gewinnt, hebt seine wissenschaftliche Verwertung auf; denn indem er in den allgemeinen Eigenschaften, die das Wesen des einzelnen Körpers konstituieren, ein begriffliches System übergeordneter Arten erblickt, verbleibt er in dem klassifizierenden Denken der Scholastik, kann er nur zu einer Darstellung der (auch anthropomorphisch gedeuteten) Arten der Bewegung durch die Einteilung ihres Begriffes nach seinen spezifischen Merkmalen, aber nicht zu eigentlichen Bewegungsgesetzen gelangen. Wenn es das Ziel so vieler Naturphilosophen der Renaissance war, die neue Korpuskularphysik irgendwie mit der scholastischen Formenlehre zu verbinden und auszugleichen, so faßte Bacon beide so zusammen, daß er die erstere der Physik, die zweite der Metaphysik in seinem Sinne zu-

wies. In der Durchführung aber ließ sich die Trennung nicht aufrechterhalten, gingen tatsächlich Metaphysik und Physik ineinander über; ja, sofern die oberste aller Formen Bewegung ist, ergibt sich sogar die Möglichkeit, das Rangverhältnis von Formenlehre und Bewegungslehre und damit von Metaphysik und Physik geradezu umzukehren. So umspielt ein eigentümliches Zwielicht die Begriffe von Gesetz und Form, welches keine Aufhellung des Verhältnisses gestattet, in dem die niedere Form zu der übergeordneten, in dem alle besonderen Formen zu der universalen Bewegung stehen. Dem entspricht, daß Bacon in seinen eigenen Versuchen über die Grenze nicht hinausgelangt ist, welche die spielerischen Analogien der Naturphilosophie der Renaissance von der strengen Naturwissenschaft scheidet.

Bacons Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfaßt zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des globus intellectualis, es soll bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihrer Anwendung zu Erfindungen. Demgemäß beginnt das Gesamtwerk, dem Bacon den Titel Instauratio magna gegeben hat, mit der Schrift De dignitate et augmentis scientiarum als dem ersten Teil; daran schließt sich als zweiter Teil das Novum Organon, das unvollendet blieb und nur die Methode der Metaphysik behandelt. Zu dem dritten Teil, der Darstellung der Naturgeschichte aber, die dem Bacon als verae inductionis supellex sive sylva gilt, und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichnis der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Bacon nur einzelne Beiträge geliefert. Zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode von seinem Sekretär William Rawley veröffentlichte Sylva sylvarum (Sammlung mehrerer Materialiensammlungen) sive historia naturalis, zur Naturerklärung im Sinne der Physik u. a. der ebenfalls posthum veröffentlichte Aufsatz Cogitationes de natura rerum, der, bereits 1605 verfaßt, indessen in der Verwertung der atomistischen Hypothese weiter geht, als Bacon später zugeben wollte. Ebenso wie der dritte Teil ist auch der letzte Teil des Gesamtwerkes (nebst noch zwei weiteren beabsichtigten Teilen als Übergang für den letzten), der die philosophia activa behandeln sollte, unausgeführt geblieben. Bacon hält dafür, daß nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen seien. Denn wie er in den Essays und in den letzten Büchern von De dignitate usw. schildert: auch die sittlichen Ordnungen, die unabhängig von der Theologie sind, stehen unter einem Naturgesetz, dessen äußeres Kennzeichen der allgemeine consensus ist und das innerlich als Instinkt und natürliches Licht wirkt. Dieser Instinkt ist Streben nach dem eigenen Wohl und nach dem Gesamtwohl. Besonderen Wert legt er auf das Studium der Affekte und spricht den Satz aus, der vor ihm bereits von Vives, nachher dann vor allem von Spinoza ihrer Affektentheorie zu Grunde gelegt ist, daß ein Affekt nur durch einen Affekt zu beherrschen sei. Bacons unvollendete Nova Atlantis — der Titel offenbar mit Beziehung auf Platon gewählt — schließt endlich das Gesamtwerk mit einem Zukunftsbild ab; es ist eine Utopie, in welcher die Wissenschaften mit den Experimenten ihre Triumphe feiern. In dem Schatzhaus der Wissenschaft schildert uns Bacon eine Art großer physikalisch-technischer Akademie.

De dignitate et augmentis scientiarum. Nachdem in einer Einleitung (dem ersten Buch) die Wissenschaft gegen die Angriffe der Theologen, Staatsmänner und Verächter der Gelehrten verteidigt und ihr einzigartiger Wert gepriesen wird, gibt das zweite Buch zunächst, um den Organismus der Wissenschaften in seiner Einheit und Gliederung hervortreten und die ergänzungsbedürftigen Teile

erkennen zu lassen, eine Einteilung derselben. Diese beruht bei Bacon auf einem psychologischen Prinzip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Hauptteile zerfällt das Wissenschaftsbild des Universums. So entwirft er den „globus intellectualis". Auf die memoria gründet sich nach Bacons Ansicht die Historia, des weiteren zerfallend in historia naturalis, civilis und appendices historiae (orationes, epistolae, apophthegmata); besondere Desiderata sind hier Literaturgeschichte und die Geschichte der Philosophie; auf die phantasia gründet sich die Poesie, die in poesis narrativa, dramatica und parabolica zerfällt; auf die ratio die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Das dritte Buch behandelt die Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist ein dreifacher, sie geht auf Gott, die Natur und den Menschen. Philosophiae obiectum triplex: Deus, natura et homo; percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo. Sofern die Erkenntnis Gottes aus der Offenbarung fließt, ist sie aber nicht ein Wissen, sondern ein Glauben; die theologia inspirata steht daher außerhalb aller Philosophie. Zu dieser gehört jedoch die theologia naturalis. Denn daß Gott existiert, kann allerdings aus der Natur erkannt werden, und so reicht die natürliche oder philosophische Theologie zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Die Begriffe und Sätze, welche allen Teilen der Philosophie gleichmäßig zu Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Größen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die philosophia prima oder scientia universalis; sie umfaßt die axiomata scientiarum communia und die conditiones entium transcendentes. Die doctrina de natura geht teils auf die Erkenntnis, teils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach teils spekulativ, teils operativ. Die spekulative Naturlehre ist Physik, die de principiis rerum, de fabrica rerum und de varietate rerum handelt, und Metaphysik, die de formis rerum und de causis finalibus handelt. In der Physik dürfen an Stelle der causae efficientes niemals die causae finales treten, sie haben in ihr überhaupt keine Berechtigung. In der Metaphysik, verstanden in deren weiterem Sinne, dürfen dagegen die causae finales, aber nur zur Ergänzung herangezogen werden. Unter allen Umständen ist aber eine unkritische Vermischung von teleologischen und kausalen Gesichtspunkten zu tadeln. Die operative Naturlehre ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist ein Appendix der Physik. Die Astronomie soll nicht bloß die Erscheinungen und Gesetze mathematisch konstruieren, sondern auch physikalisch erklären. (Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloß ihr freilich Bacon durch Verwerfung des coppernicanischen Systems und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.) Das vierte bis achte Buch sind der doctrina de homine gewidmet. Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben teils als einzelnen, teils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach teils Anthropologie (philosophia humana), teils Politik (philosophia civilis). Die Anthropologie geht teils auf den menschlichen Leib und ist als solche medicina, cosmetica, athletica und voluptaria (pictoria und musica), teils auf die menschliche Seele. Die Seelenlehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Bacon schreibt allen Einwirkungen von Körpern aufeinander Perzeptionen zu: ubique denique est perceptio; die (bewußten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich jedoch von den bloßen Perzeptionen; er will, daß die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer unter-

sucht werden. Von der unvernünftigen, erschaffenen Seele ist die vernünftige, geistige Seele (spiraculum) zu unterscheiden; letztere ist unbegreiflich, weil göttlichen Ursprungs, und über sie hat daher nicht die Philosophie, sondern die Offenbarung der Theologie und der Religion zu entscheiden. An die Psychologie schließt sich die Logik an als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntnis und die Ethik als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle) und das Gemeinwohl gerichteten Willen. Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves. Die Logik zerfällt in die ars inveniendi (die in sich befaßt iudicium ab experimentis ad experimenta sive experimentia literata, iudicium ab experimentis ad axiomata sive inductio, promptuaria und topica), ars judicandi, ars retinendi und ars tradendi. Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (philosophia civilis) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Bacon will die Politik von Staatsmännern, nicht von bloßen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen. Das letzte, das neunte Buch erörtert noch kurz die theologia inspirata. Die dem Christentum eigentümlichen Wahrheiten sind nicht durch Vernunft zu finden, Glauben und Wissen müssen daher scharf voneinander getrennt werden. Der Sieg des Glaubens ist um so glänzender, wir erweisen Gott um so mehr Ehre, je vernunftwidriger das göttliche Geheimnis ist, das wir als wahr annehmen.

Novum organum. Schon der Titel, in scharfer Gegenüberstellung zu Aristoteles, will die Gesinnung und Grundtendenz des Werkes andeuten. Restat unica salus et sanitas, ut opus mentis universum de integro resumatur; ac mens, jam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur; ac res, veluti per machinas, conficiatur. (Praef.) Das wahre und rechte Ziel aller Wissenschaft ist, ut dotetur vita humana novis inventiis et copiis (I, 81). Und nur soweit wir Wissenschaft besitzen, haben wir Macht (scientia et potentia humana in idem coincidunt I, 3). Die bisherige Wissenschaft gewährt uns freilich diese Macht noch nicht. Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutiles sunt ad inventionem operum, ita et logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum (I, 11). Insbesondere ist die syllogistische Methode untauglich. Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar; assensum itaque constringit, non res (I, 13). Itaque spes est una in inductione vera (I, 14). Die neue Logik, die der Erforschung der Natur in ihrer Einheit (I, 57, 70, 88) und Ganzheit (Quicquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum, quae est essentiae imago, I, 120) den Weg bereiten will, hat daher mit einer umfassenden Kritik der Erkenntnisgrundlagen zu beginnen. Das geschieht im ersten Buch (pars destruens); das zweite entwickelt dann die positive Methode der wahren Induktion.

(Erstes Buch.) Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind möglich. Auf dem einen fliegt man von den Sinnen und dem einzelnen gleich zu den allgemeinsten Axiomen hinauf und leitet aus diesen die mittleren Sätze ab. Dies ist der bisher übliche Weg. Der zweite, neue und bisher unbetretene Weg schreitet anders fort: a sensibus et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia (I, 19). Der erste führt nur zu leeren und unfruchtbaren anticipationes mentis, der letztere allein zur interpretatio naturae. Die Interpretation der Natur aber beruht auf dem Zusammenwirken von Sinn und Verstand; zwischen ihnen das rechte Verhältnis und die richtige Verbindung herzustellen, ist eine der vornehmsten Aufgaben. Bacon hält sie durch sein Werk für gelöst. Inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et

inauspicata divortia et repudia, omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus (Praef. zur Inst. magn.) Dies geschieht durch eine Kritik sowohl der Sinne wie des Verstandes. Nicht um bei. der Skepsis zu enden. Das Ziel ist vielmehr: sensui non derogamus, sed ministramus, et intellectum non contemnimus, sed regimus (I, 126). Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi (I, 41). Die Sinne lassen uns im Stich und täuschen uns (Inst. magn. Distrib. op.). Die gefühlte Wärme z. B. besteht nur respectiv zum Menschen, nicht zur Welt; sie ist in Wahrheit eine Wirkung des Warmen auf die empfindende Seele, daher sie je nach dem Zustand des Sinnes bei Einwirkung des gleichen Körpers wechselt (II, 20). Und der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel mit unebenen Flächen, der die Strahlen der Gegenstände gebrochen und mit seiner Natur vermischt und durch sie entstellt zurückwirft (I, 41). Daher geht ebenso die einseitige empirische Schule wie die einseitige rationalistische Schule in die Irre. Es gilt, nicht nur deren Einseitigkeiten zu vermeiden, sondern auch grundsätzlich der Quellen des Irrtums und der Hindernisse der ungetrübten Erkenntnis bewußt zu werden, um sie zu überwinden und der ungetrübten Erfahrung aus dem Weg zu räumen. Diese Hindernisse sind die idola, die täuschenden Einbildungen, die Trugbilder, die Vorurteile, deren es insgesamt vier Arten gibt: 1. die idola tribus (Täuschungen der Sinne und des Verstandes durch unsere Naturanlage, sei es der sinnlichen Organisation, sei es des Verstandes zu anthropomorphistischer, teleologischer Deutung und zur Abstraktion, während es besser ist, die Natur zu zergliedern und zu zerschneiden), 2. die idola specus (individuelle Lieblingsmeinungen), 3. die idola fori (Verführungen durch leere Worte und die Sprache, die nicht ein Werkzeug der Erkenntnis, sondern des Verkehrs ist), 4. idola theatri (Phantasieweltbilder der Schulphilosophie). Diese Theorie der idola verhält sich zur wahren Forschung wie in der Logik der Alten die Lehre von den Trugschlüssen zur Dialektik. Die Unzulänglichkeiten der Sinne werden nun überwunden, indem die blinde, zufällige Sinnenerfahrung durch Einführung des Versuches zu einer methodisch geregelten Erfahrung geläutert wird. Sensus per se res infirma est et aberrans, neque organa ad amplificandos sensus aut acuendos multum valet; sed omnis verior interpretatio naturae conficitus per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa judicat (I, 50). Und die Unzulänglichkeiten des Verstandes werden überwunden, wenn er auf einer richtigen Leiter von Stufe zu Stufe ohne Unterbrechung und Sprünge zu den höheren Axiomen, von dort zu den höheren und so fort aufsteigt (I, 104), d. h. durch die richtige Induktion. Diese besteht allerdings nicht in einer enumeratio per simplicem, die ein kindisches Ding ist (I, 104), sondern in einer planmäßigen Prüfung der Fälle. Dann wird das Ziel: experiri, an re vera potentiae et amplitudinis humanae firmiora fundamenta jacere ac fines in latius proferre possimus (I, 116), erreicht werden.

(Zweites Buch.) Es ist das Werk und Ziel der menschlichen Macht, in einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Eigenschaften (naturas) zu erzeugen und einzuführen. Daher ist es das Werk und Ziel der menschlichen Wissenschaft, die Form einer gegebenen Eigenschaft (naturae formam sive differentiam veram sive naturam naturatam sive fontem emanationis) zu entdecken (II, 1). In der Natur ist freilich nichts wahrhaft wirklich als nur die einzelnen konkreten Körper. Daher ist die Annahme von selbständigen, außerhalb der Körper bestehenden Formen falsch. Aber jeder Körper hat primitive gesetzmäßige Wirksamkeiten, und diese sind das, was man mit Recht als Formen oder formale Ursachen, im Unterschied von den materialen

und wirkenden Ursachen, die der Physik zugehören, und den finalen Ursachen, die für die Naturerkenntnis überhaupt nicht von Bedeutung sind, bezeichnen darf (II, 2). Die Erforschung dieser Wirksamkeiten ist in der Wissenschaft die Grundlage alles Erkennens und Wirkens. Haben wir diese gesetzmäßigen Wirksamkeiten oder Formen entdeckt, dann folgt daraus eine unbeschränkte Macht des Menschen (II, 3). Unter den Formen sind freilich nicht die substantialen oder verbundenen Formen zu verstehen, welche die Vereinigung einfacher Eigenschaften zu einheitlichen Dingen (wie den Löwen, den Adler, das Geld usw.) darstellen. Darin lag der Fehler der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Für die beständigen Grundeigenschaften der Körper sind aber wohl Formen anzunehmen. Diese Formen sind leges illae et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituant; ut calorem, lumen, pondus, in omnimoda materia et subjecto susceptibili. Itaque eadem res est forma calidi aut forma luminis et lex calidi sive lex luminis; neque vero a rebus ipsis et parte operativa unquam nos abstrahimus aut recedimus (II, 17). So ist also die Form und das Gesetz des Warmen ein und dasselbe. Es ist eine und dieselbe Wirksamkeit, die überall, wo die Eigenschaft oder Natur Wärme auftritt, sich manifestiert, seien die konkreten Dinge, bei denen sie sich manifestiert, im einzelnen noch so verschieden und heterogen. Die Form wäre eine bloße Erdichtung des menschlichen Geistes, wenn sie nicht das Gesetz einer Wirksamkeit (actus purus) wäre (I, 51). Gelingt es uns, die wahren Formen zu entdecken, dann vermöchte man unter anderm auch einem unorganischen Körper das Wachsen beizubringen oder dem organischen die Eigenschaft des Todes zu beseitigen. Wenn man die Formen kennt, auf denen das Gelbe, das Gewicht, die Dehnbarkeit beruhen, und alle sonstigen einfachen Eigenschaften, deren Verbindung das Gold ist, so wird man diese Eigenschaften auch in einem anderen Körper zu verbinden verstehen, und daraus folgt dann die Umwandlung desselben in Gold. Denn die Form einer Natur ist derart, daß mit ihrer Setzung auch die Natur unfehlbar darauf folgt. Deshalb ist die Form immer vorhanden, wenn die Natur vorhanden ist. Die Form ist aber auch derart, daß mit ihrer Entfernung die betreffende Natur ausnahmslos verschwindet. Sie ist deshalb überall da nicht vorhanden, wo diese Natur fehlt. Endlich ist die wahre Form so beschaffen, daß sie die betreffende Natur aus einer Wesensquelle ableitet, die mehreren inne wohnt. Itaque de axiomate vero et perfecto sciendi pronunciatum et praeceptum tale est; ut inveniatur natura alia, quae sit cum natura data convertibilis et tamen sit limitatio naturae notioris instar generis veri (II, 4). Die Erkenntnis der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik im wohlverstandenen Sinne. Von ihr ist zu unterscheiden die Physik, welche auf die Erforschung der wirkenden Ursachen gerichtet ist. Diese geht von der Untersuchung der ganzen, konkreten Körper aus, indem sie teils deren verborgene innere Gestaltung (latens schematismus) aufdeckt, teils die verborgenen Vorgänge (latens processus) aufhellt, die bei ihren Veränderungen sich abspielen. Da aber die Veränderungen sich durch kleinste Teile oder wenigstens so kleine Teile vollziehen, daß sie unterhalb der Grenzen der Sinneswahrnehmung liegen, wird die Physik zu korpuskulartheoretischen Annahmen gelangen müssen. Aber das heißt nicht, daß sie zur Atomistik werden dürfte. Zwar ist die Analyse der Dinge, welche Demokrit inauguriert hat, der aristotelischen Lehre überlegen. Aber die Annahme eines Leeren und schlechthin letzter Teilchen ist unhaltbar. Vielmehr kann es sich nur um solche kleinen Teilchen handeln, wie sie der Versuch ergibt. Für die Beherrschung der Natur und die Umwandlung der Körper ineinander ist die Physik als die Lehre von deren verborgener Gestaltung und ihren verborgenen Prozessen allerdings notwendig. Aber die eigentliche Macht

über die Dinge gewährt die Erkenntnis der stofflichen Ursachen nicht. Denn diese sind nur die Vermittler und Ursachen für die Formen der Dinge, und das Geheimnis der Natur entschleiert sich nur dem, der die Formen erkennt (II, 5—8). Die Erkenntnis der Formen vollzieht sich auf der Grundlage einer umfassenden Naturgeschichte und einer Sammlung von Versuchen. Denn man soll nicht erdichten oder ausdenken, sondern auffinden, was die Natur tut und erträgt (II, 10). Die Entdekkung der Formen geschieht nun so, daß für eine bestimmte Eigenschaft oder Natur, zunächst eine Übersicht aller bekannten Fälle (instantiae) aufgestellt wird, so weit sie bei den verschiedensten Gegenständen doch in dieser bestimmten Eigenschaft oder Natur übereinstimmen (II, 11, tabula essentiae sive praesentiae; so ist z. B. Wärme bei den Sonnenstrahlen, bei den Flammen, im lebenden Organismus, im Pferdemist usw.). Sodann ist eine Übersicht der Fälle zu machen, wo diese Natur fehlt (II, 12, tabula declinationis sive absentiae in proximo; so ist etwa keine Wärme beim Flüssigen in seiner natürlichen Beschaffenheit usw.). Endlich ist eine Übersicht der Fälle aufzustellen, wo die Natur, um die es sich handelt, in verschiedenen Graden auftritt, sei es, daß sie in demselben Gegenstand zu- und abnimmt, oder durch eine Vergleichung bei verschiedenen Gegenständen; denn da die Form zum Gegenstand sich verhält wie die Wirklichkeit zur Erscheinung, wie das Innere zum Äußern, wie die Beziehung auf das Universum zur Beziehung auf den Menschen, so kann nichts als wahre Form gelten, was nicht abnimmt, sobald die Natur selbst abnimmt, und umgekehrt (II, 13, tabula graduum sive comparativae; so nimmt bei demselben lebenden Wesen die Wärme durch Bewegung, Anstrengung und Aufregung zu, sind die Wärmegrade bei den verschiedenen Tieren verschieden usw.). Ist nun die Übersicht über die verschiedenen Arten von Fällen gemacht, so ist nunmehr die Induktion ins Werk zu setzen. Sie hat diejenige Eigenschaft oder Natur zu finden, die mit der in Frage stehenden Natur immer zugleich da ist und fehlt, mit ihr zu- und abnimmt und die die limitatio magis communis naturae ist (II, 15). Das erste hierbei ist Ausschließung oder Zurückweisung (exclusio, rejectio) aller derjenigen Naturen, die in den Fällen fehlen, wo die zu erklärende Natur vorhanden ist. Denn der Mensch kann zunächst nur durch die negativen Fälle vorwärts kommen und nur durch eine sorgfältige Zusammenstellung der negativen Instanzen schützt er sich vor vorschnellen und unhaltbaren Verallgemeinerungen (II, 16; so ist z. B. die Gesamtbewegung eines Körpers auszuschließen, da diese auch ohne Eintritt von Wärme stattfindet usw.). Diese Ausschließungen sind die Grundlage der wahren Induktion; aber sie sind nicht deren Ziel, sondern dienen nur dazu, das Unwesentliche auszuscheiden. Das Ziel der Induktion ist vielmehr stets ein bejahendes. Und daher ist der zweite Schritt der Versuch einer Zusammenfassung der positiven Instanzen; dies ist die interpretatio inchoata sive vindemiatio prima (erste „Weinlese"). Als die allgemeine Form der Wärme ergibt sich etwa die Bewegung, aber eine Bewegung besonderer Art, nämlich eine ausdehnende, gehemmte, in den kleineren Teilen erfolgende Bewegung. Wenn man eine solche in einem Körper hervorruft, so erzeugt man in ihm Wärme (II, 20). Aber diese erste „Weinlese" ist nur provisorisch, leicht dem Irrtum ausgesetzt und daher unvollkommen. Sie ist eine Vorstufe der Wahrheit (trotz des möglichen Irrtums; denn citus emergit veritas ex errore quam ex confusione II, 20), aber noch nicht die endgültige Wahrheit. Daher müssen noch weitere Hilfsmittel herangezogen werden, um die Induktion wahr und vollkommen zu gestalten. Das Erste und Wichtigste (in dem Werk allein noch Behandelte, II, 22 bis Schluß) ist die Prüfung der ausgezeichneten Fälle oder der prärogativen Instanzen, deren es insgesamt 27 gibt, von Bacon z. T. mit dichterisch-bildhaften Kennworten bezeichnet. Praerogativae instantiarum sind solche Fälle,

in denen etwa das fragliche Phänomen besonders deutlich hervorleuchtet (wie z. B. die instantiae solitariae, wo die zu erklärende Natur nur an solchen Gegenständen sich zeigt, die außer dieser Natur keine weitere gemeinsam haben II, 22) oder in denen die Ähnlichkeit, Verwandtschaft und die Einheit der Gesamtnatur besonders hervortritt (die instantiae conformes sive proportionatae, auch parallelae sive similitudines physicae genannt, II, 27) oder die eine Entscheidung darüber gestatten, welche von mehreren sonst miteinander auftretenden Naturen diejenige ist, welche durch ihre Untrennbarkeit von der zu erklärenden Natur als deren Ursache sich erweist (instantiae crucis, II, 36) usf. Nach den prärogativen Instanzen sollten nun die weiteren Unterstützungen und Berichtigungen der Induktion noch geschildert (insgesamt noch acht Hilfsmittel) und sodann die Theorie der Erforschung der Verbindungen der Naturen zu den konkreten Naturkörpern und deren innerer Gestaltung und der in ihnen verborgenen Prozesse (d. h. der Physik) gegeben werden. Aber mit der Behandlung der prärogativen Instanzen bricht das Werk ab, das sich somit nur auf eine Methodik der Formenlehre, d. h. der Metaphysik, beschränkt.

Spanien.

§ 21. Spanien hat keine eigentliche Renaissance erlebt. Zwar schlugen die Wellen des Humanismus, der Reformation und der neuen Naturwissenschaft auch auf die iberische Halbinsel herüber. Am Anfang des 16. Jahrhunderts schien es sogar, als würde auch hier der Humanismus eine Reform der Hochschulen herbeiführen können. Eine Zeit lang wurde besonders Erasmus viel gelesen und hoch verehrt. Aber alle Ansätze zu einer selbständigen geistigen Entwicklung erlagen der Inquisition. Seit 1551 wurden auch die Schriften des Erasmus verboten. So blieb Spanien der Bruch mit dem Mittelalter erspart. Die Folge war, daß Spanien, das unter den Habsburgern die Glanzzeit seiner Weltmachtstellung und seiner klassischen Literatur erlebte, keinen unmittelbaren Anteil an der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung Europas nahm. Bezeichnend ist, daß die freieren Denker Spaniens, unter denen der Humanist und Antiaristoteliker, der Freund des Erasmus, Ludovicus Vives (1492 bis 1540) an erster Stelle steht, zumeist ihre Bildung wie ihre Wirksamkeit außerhalb ihres Vaterlandes fanden. Dafür wurde Spanien der Mittelpunkt für die geistige Organisation der Gegenreformation, deren philosophische Leistung die Restauration der thomistischen Scholastik ist, und die religiöse Erregung und Vertiefung der Zeit führte auf der iberischen Halbinsel zu einer Blüte der katholischen Mystik, wie sie kein anderes Land aufzuweisen hat.

Ausgaben.

I. L. Vives.

De institutione feminae christianae, Antw. 1524. Bas. 1538, Hanau 1614. deutsch Augsburg 1544, Frankf. 1566. Introductio ad sapientiam, Leipzig 1538, Bas. 1539, Helmstedt 1637, Königsberg 1668, Braunschweig 1657, deutsch Ingolstadt 1546 u. ö., Satellitium animi Leyden 1544, Tübingen 1704. Introductio und Satellitium gemeinsam in einem Bande Paris 1527, Antw. 1531, Leyden 1533 u. ö., Bas. 1537,

1539 (darin auch de rat. stud.) 1543, 1599, Leipzig 1538, 1594, 1600, Salamanca 1592, Antw. 1593, Madrid 1772, Burgos 1544, Köln 1548, 1566, Tüb. 1704, Helmstedt 1615, Prag 1586, Aberdeen 1623.

De disciplinis libri XX, Brügge 1531, Antwerpen 1531, Köln 1532, Leyden 1551, Oxford 1612, Leyden 1636. De ratione dicendi, Löwen 1533 u. ö. De conscribendis epistolis, Bas. 1536 u. ö. Exercitatio linguae latinae, Paris 1539 u ö., deutsch Bremen 1618, Nürnberg 1571 u. ö. De anima et vita, (Brügge 1538?) Bas. (ohne Jahr; 1538?), Lyon 1538 (?), Bas. 1543, Leyden 1555 (?), Zürich 1563, 1641.

Deutsche Übersetzung ausgewählter pädagogischer Schriften von R. Heine, Leipzig (1881), von J. Wychgram, Wien u. Leipzig 1883 und Kaiser, Freiburg 1896.

Opera Basel 1545, 1560, Brügge 1553, Leyden 1555, in 8 Foliobänden von Don Gregor Majans, Valencia 1782—1790. Im 1. Bande dieser letzteren Ausgabe findet sich eine vom Editor verfaßte vita Vivis und Verzeichnis der Schriften.

II. M. Servet.

De trinitatis erroribus libri VII, Hagenau 1531. Dialogorum de trinitate libri duo, Hagenau 1532. Apologetica disceptatio pro astrologia, 1538. Christianismi restitutio, totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et coenae domini manducationis, Vienne 1553, Nürnberg 1791, deutsch von Spieß, Wiesbaden 1892—96.

Ludovicus Vives war geboren zu Valencia am 6. März 1492, studierte 1509 in Paris, ging dann nach Brügge, wo eine größere spanische Kolonie bestand, als Erzieher des designierten Kardinals Wilhelm von Croy nach Löwen, wo er in für seine ganze Entwicklung entscheidende, anfangs sehr freundschaftliche Beziehungen zu Erasmus trat. 1523—28 hielt er sich abwechselnd in Brügge und in London auf, wohin er durch den Einfluß des ihn hoch schätzenden Thomas Morus von der Königin Katharina berufen war, daselbst am Hofe beschäftigt, teilweise wahrscheinlich als Lehrer der Prinzessin Maria; er verließ England jedoch für immer aus Anlaß des königlichen Ehescheidungsstreits und starb nach Reisen nach Paris und Breda zu Brügge am 6. Mai 1540. Mit Erasmus, dessen jüngerer Zeitgenosse er war, stand er in Löwen eine Zeitlang in eifrigem Verkehr. In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: De initiis, sectis et laudibus philosophiae, gibt er eine Übersicht über die Geschichte der alten Philosophie, eine der ersten, die wir aus der neueren Zeit besitzen. In seiner Flugschrift gegen die Pseudodialektiker aus dem Jahre 1519 deckt er die Gebrechen der scholastischen Sophistik schonungslos auf. Nachdem er schon in dem Dialog Sapiens, 1512, die einzelnen Wissenschaften in ihrer damaligen Verfassung streng gegeißelt, übt er eine scharfe und ausführlichere Kritik derselben in seinem groß angelegten enzyklopädischen Werke: De disciplinis, 1531, dessen erster Teil 7 Bücher De causis corruptarum artium, der zweite 5 Bücher De tradendis disciplinis enthält. Als dritter Teil wird in den älteren Ausgaben noch eine Anzahl logischer und metaphysischer Abhandlungen bezeichnet, so 3 Bücher De prima philosophia, De censura veri, De instrumento probabilitatis u. a. Zunächst bringt Vives treffende allgemeine Bemerkungen über den Verfall der Wissenschaften, indem er besonders über den Mangel an Wahrheitssinn, über Hochmut, Sucht nach dem Ruhme eines Erfinders, über die Dunkelheit in den Schriften der Alten, vor allem des Aristoteles, klagt. Von den Kritiken der einzelnen Disziplinen ist hier hervorzuheben die der Dialektik, in welcher er die Vermengung von Logik und Metaphysik namentlich tadelt und den Gedanken einer formalen Logik klar und sicher durchführt. Die Dialektik muß sich an die Rhetorik anschließen und auf die Lehren von der Erfindung und dem Urteil das Hauptgewicht legen. Strenge Beweisführung kann man nicht überall geben; man muß sich häufig mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Bei der Besprechung der Naturwissenschaften, der Medizin

und Mathematik verwirft er die Beschränkung auf Aristoteles und will an dessen Stelle selbständige Forschung, schweigende Betrachtung der Natur, an die Stelle der metaphysischen Erörterungen Beobachtung der Erscheinungen und Nachdenken über dieselben gesetzt wissen. Nur durch direkte Untersuchung auf dem Wege des Experiments ist die Natur zu erkennen. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt er, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies getan haben. In der Metaphysik hält sich Vives viel an Aristoteles, läßt aber manche von diesem betonte Begriffe zurücktreten und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von Gott und seiner Schöpfung, indem er freilich öfter die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes für die Lösung dieser Probleme hervorhebt und die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sowie auch für die Unsterblichkeit der Seele nicht hochschätzt, dagegen auf das sittliche Bedürfnis in beiden Beziehungen schon bestimmt hinweist. In der Ethik nimmt er die aristotelische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an, zieht im Gegensatz zu ihr die sokratisch-platonische und stoische vor, die auch nach seiner Ansicht mit dem Christentum näher verwandt sind. Wichtig sind noch seine 3 Bücher De anima et vita, 1539, in denen er es tadelt, daß man sich in der Lehre von der Seele bisher mit dem begnüge, was das Altertum biete. Um nun weiter zu kommen, fordert er die eigene Beobachtung. Nicht was die Seele sei, solle man zu erforschen suchen, sondern welche Eigenschaften sie habe, und wie sie wirke. In dieser Hinsicht bezeichnet seine Seelenlehre den Übergang der metaphysischen Psychologie zur empirischen. Im einzelnen hat er freilich seine eigene Forderung nur zum Teil erfüllen können. Ein Glanzstück seiner Psychologie sind die Erörterungen über Gedächtnis und Erinnerung. Hier formulierte er bereits das Assoziationsgesetz in allgemeinster Form: Sind zwei Eindrücke von der Phantasie einmal zugleich perzipiert, so pflegt das Auftauchen des einen Eindruckes auch das Auftreten des anderen zur Folge zu haben. In der eingehenden Untersuchung der Affekte, die er im III. Buch seiner Psychologie gibt, bereitet er die Affektentheorie des 17. Jahrhunderts vor. In ihr vertritt er bereits den Satz, daß ein Affekt nur durch einen Affekt überwunden werden kann.

Dem spanischen Humanismus gehört auch zu Michael Serveto (Servet, geboren um 1511 in Arragonien, bekannt durch das Ketzergericht, das ihm Calvin in Genf bereitete und das ihm 1553 den Feuertod brachte). Gleich Vives lebte er auch außerhalb seiner Heimat. Ursprünglich Jurist, in Saragossa gebildet, und dann Theologe, Mediziner und selbständiger Naturforscher (er entdeckte den Blutkreislauf) ist er zugleich ein neuplatonischer Philosoph, der von einer Reform und Erneuerung der gesamten Christenheit auf der Grundlage des universalen Theismus träumt. Gleichmäßig tritt er daher dem Papsttum wie dem Luthertum gegenüber und mit schneidender Kritik zergliedert er die christlichen Dogmen. Er hatte 1531 in Deutschland eine Schrift De trinitatis erroribus libri VII erscheinen lassen, in welchem er besonders die Trinitätslehre angriff. Da ihm durch dieses Buch der Aufenthalt in Deutschland unmöglich gemacht war, ging er unter dem Namen Villeneuve nach Paris und später nach Vienne, wo er ein Werk Restitutio christianismi verfaßte, worin er außer der Trinität auch die Rechtfertigung und die Kindertaufe angriff. Es erschien 1553 und brachte den Verfasser ins Gefängnis. Auf der Flucht aus diesem nach Neapel wurde er in Genf erkannt und verurteilt. Seine Verbrennung erregte ungeheures Aufsehen, fand aber weitgehende Zustimmung, da der Gegner der Trinität als einer der ärgsten Ketzer erschien.

Endlich darf auch noch als Ausklang des spanischen Humanismus der Jesuitenpater Baltasar Gratian (gest. 1658 als Rektor des Kollegiums zu Tarragona),

der Schöpfer des estilo culto der spanischen Prosa, erwähnt werden. Er entwickelte auf der Grundlage einer pessimistischen Lebensbetrachtung in den verschiedensten literarischen Formen (El heroe, Huesca 1637, El discreto, Huesca 1646, El criticon, Madrid 1650—53, Oraculo manual y arte de prudentia, Madrid 1653, in alle Sprachen übersetzt, ins Deutsche u. a. von A. Schopenhauer, Werke, Madrid 1664 u. ö.) das Ideal der heroischen Persönlichkeit, den Discreto, als das Ziel aller Erziehung, Bildung und Lebensklugheit, abgestimmt auf den Ton des Hofes, der vornehmen Gesellschaft und des Weltmannes.

§ 22. Hatte es im Zeitalter der Renaissance und der Reformation den Anschein, als wäre mit dem Sieg des Nominalismus, durch die Kritik der Humanisten und durch die Entstehung eines neuen Geistes die Bedeutung der Scholastik erschöpft, so zeigte sich im Laufe der weiteren Entwicklung, daß die Lebenskraft der scholastischen Philosophie keineswegs gebrochen war. Noch beherrschte sie weithin die Hochschulen, ihre Hauptsitze waren Paris, Oxford, Köln, Padua. Das Zeitalter der Gegenreformation brachte ihr eine glanzvolle Wiedererneuerung. Es ist vor allem Spanien, von dem diese Wiedererneuerung ausging. Auch wenn die „spanische Neuscholastik" in Italien Vertretung fand, so waren doch ihre Führer fast durchweg Spanier. In Spanien, das keinen Bruch mit dem Mittelalter vollzogen hatte, wurde, unberührt von den stürmischen Erschütterungen der Zeit, unbekümmert um den vollständigen Wandel des wissenschaftlichen Bewußtseins, unabhängig von dem allenthalben aufsteigenden neuen Persönlichkeits- und Lebensgefühl mit einer ebenso bewundernswerten wie erstaunlichen Einseitigkeit eine Renaissance der Scholastik vollzogen, die an Größe der Leistungen, Tiefe und Geschlossenheit der Durchführung die ihr in mancher Hinsicht gleichgerichtete protestantische Neuscholastik überragt. Nur in bezug auf die sprachliche und formale Gewandung ist der Einfluß des Humanismus erkennbar und nur bei der Behandlung der politischen und sozialen Fragen finden die Probleme der Zeit, da sie wichtigste Angelegenheiten der Kirchenpolitik waren, Berücksichtigung und Förderung. Die Träger dieser Restauration sind in erster Linie die Dominikaner und der Jesuitenorden. Durch sie erlangte, auch wenn weiterhin die anderen scholastischen Schulen noch Vertretung fanden, der Thomismus seine Vormacht innerhalb der katholischen Welt.

Unter den spanischen Neuscholastikern ragt besonders hervor der Jesuit Franz Suarez (1548—1617), dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet. Durch seine Metaphysik hat er auf philosophischem Gebiet, durch seine rechtsphilosophischen Schriften auf die Entwicklung des Naturrechts und des Völkerrechts einen bedeutenden Einfluß ausgeübt.

Ausgaben.

Über die Editionen der Schriften und der Handschriften der Schule von Salamanca s. Fr. Ehrle, Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des 16. Jahrhunderts, Katholik LXIV (1884), LXV (1885). Ferner Ferreira-Deusdado, La philos. Thomiste en Portugal, Rev. Néo-scolast. 1898.

Die Werke der Jesuiten s. b. Backer-Sommervogel, Bibliothèque des Écrivains de la compagnie de Jèsus, Liége, 1852ff.

Fr. Suarez.

Commentaria ac disputationes in Summam divi Thomae, Tom I Lyon 1592, Tom. II Lyon 1594, Tom III Mainz 1599, Tom. IV Lyon 1603, Ven. 1740—51. Varia opuscula theologica, Madrid 1599, Mainz 1600. Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, P. I u. II, zuerst Salamanca 1597, auch Mainz 1600, 1605, 1614, 1690 und sonst. In der Venediger Ausgabe füllen sie Tom. 22 u. 23, in der Pariser Tom. 25 u. 26. Opus de virtute et statu religionis, Coimbra 1609. Tractatus de legibus ac deo legislatore in X libros distributus, Coimbra 1612, 1613, Antw. 1613, Lyon 1613, 1619, Mainz 1619, London 1679. Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores libr. III, Coimbra 1613. Köln 1619, Mainz 1655. De divina gratia, Lyon 1609, 1620 u. ö. Opus de triplici virtute, Paris 1621.

Gesamtausgaben der Werke in 23 Bänden, Lyon und Mainz 1632 ff., in 23 Foliobänden, Vened. 1740—51, in 26 Bänden Paris 1856—61, ein Auszug daraus von Migne, Par. 1858.

Verzeichnis aller Schriften und Ausgaben bei de Backer, Bibliothèque de la Comp. de Jésus, 2. Aufl. v. Sommervogel, Bd. 7, Brüssel 1896, S. 1661 ff.

Die Erneuerung der Scholastik nahm ihren Ausgang von Spanien und Portugal, insbesondere von den Universitäten Salamanca, Alcala (gegr. 1499) und Coimbra (gegr. 1508); sie ist das Werk teils des Dominikaner-, teils des Jesuitenordens. Der erste Dominikaner, der in Spanien (in Salamanca) den Thomismus in neuer Gestalt und mit den Vorzügen der humanistischen Form lehrte, war freilich ein gebürtiger Italiener, Franc. de Vittoria (1480—1546; Ausgaben seiner Arbeiten Salamanca 1550—58, Lyon 1557, 1586, Pinciae 1561. Übersetzung seiner Schrift De jure belli bei A. Vanderpole, La guerre devant le christianisme, Paris 1911). Aber zu seinem großen Schülerkreise gehörten vornehmlich Spanier. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste Dominicus von Soto (1494—1560), Beichtvater Kaiser Karls V. Von Jesuiten ist zunächst Petrus Fonseca (1528—97; von ihm u. a. Institutiones dialecticae, Lissabon 1564) in Coimbra zu nennen. Im Zusammenhang, sich aber doch nicht weit entfernend von der Weise der alten Scholastik, behandelte sodann dialektische und ethische Fragen Jac. Ledesma (gest. 1575): De dialectica eiusque tradendi methodo, Quaestiones controversae adversus haereticos, Ethice seu philosophia et theologia de moribus. In dieser Richtung schritt weiter fort Franc. Toletus, geb. 1532 zu Cordova, gest. 1596, der, seit 1558 Jesuit, nach Rom geschickt wurde, um aristotelisch-scholastische Philosophie und später thomistische Theologie zu lesen, daselbst päpstlicher Hofprediger und schließlich Kardinal wurde. Er schrieb außer theologischen Werken u. a.: Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in VIII ll. Aristotelis de anima. Berühmt sind ferner die Kommentare zu einer Reihe von Schriften des Aristoteles, auf Anregung von Fonseca von dem Collegium Conimbricense (Coimbra) herausgegeben unter dem Titel: Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesus in usw. Beteiligt waren an diesem Werke außer Fonseca Emanuel de Goes (gest. 1593), Sebastio do Couto (gest. 1639) u. a.

Alle diese und die weiteren zahlreichen, z. T. besonders als Rechtsphilosophen bedeutenden Aristoteliker überragte Franz Suarez, der 1548 in Granada von vor-

nehmen Eltern geboren war, zuerst in Salamanca Rechtswissenschaften studierte, dann, in den Jesuitenorden aufgenommen, sich eifrigst mit Theologie und Philosophie beschäftigte. Als Lehrer wirkte er in Segovia, Rom, Alcala, Salamanca, zuletzt längere Zeit in Coimbra und starb 1617 in Lissabon, wohin er gegangen war, um ganz den frommen Betrachtungen und den Wissenschaften leben zu können. Er wird als Muster eines strengen, heiligen Lebenswandels gerühmt. Als Schriftsteller entwickelte er eine außerordentliche Fruchtbarkeit; seine Werke wurden sehr viel benutzt, sie erschienen zum Teil in einer Reihe von Auflagen auch in Deutschland. Für die Philosophie sind von besonderer Bedeutung seine Disputationes metaphysicae, das erste vollständige und systematische Lehrbuch der scholastischen Metaphysik (nur die Seelenlehre ist nicht in ihm behandelt; die Ergänzung geben die Bücher de anima). Sie gliedern sich in 54 disputationes, die wiederum in sectiones zerfallen; die Ordnung der aristotelischen Metaphysik ist dabei nicht mehr maßgebend. Zu Anfang bringt Suarez indessen eine Angabe des Inhalts der einzelnen Kapitel der aristotelischen Metaphysik, indem er zugleich die Stellen seiner Disputationes bezeichnet, wo die betreffenden Lehren des Aristoteles behandelt werden, damit man sein Werk auch zum Verständnis der aristotelischen Metaphysik gebrauchen könne. Wie in allen seinen Schriften, so zeigt Suarez auch in den Disputationes metaphysicae eine große Gelehrsamkeit, indem er Aristoteles und seine Kommentatoren Alexander von Aphrodisias, Averroës, Avicenna, ferner Platon, Cicero u. a., die Patristiker, sowie neben Thomas eine Menge früherer Scholastiker zitiert, deren Ansichten vorführt und sich mit ihnen auseinandersetzt. Alle wichtigen scholastischen Kontroversen sind in diesem Werke übersichtlich zusammengestellt, kritisch geprüft und ihre Ergebnisse in der Einheit eines Systems verbunden. Freilich läßt sich hierbei ein gewisser eklektizistischer Zug nicht verkennen. Denn wenn auch Suarez im ganzen dem Thomismus folgt (z. B. auch in seinem gemäßigten Realismus), so nimmt er doch auch andere Elemente auf; insbesondere schließt er sich in einigen wichtigen Punkten (z. B. bezügl. des Individuationsprinzipes) dem Skotismus an.

Disputationes metaphysicae (Sein). Die Disputationen beginnen mit einer Untersuchung de natura primae philosophiae seu metaphysicae und bezeichnen als deren Gegenstand das Seiende als solches; Metaphysik ist die Wissenschaft quae ens, inquantum ens seu inquantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur; und zwar das Seiende in seinem ganzen Umfang, als geistiges und körperliches, als unerschaffenes und geschaffenes (disp. 1). Seiendes ist das, was eine reale Wesenheit hat, wodurch das Widerspruchsvolle, das Negative, das bloß Erdichtete und Erdachte ausgeschlossen wird. Und zwar ist der Seinsbegriff analogisch, nicht univok zu fassen (disp. 2). Die communes passiones entis sind: unum, verum, bonum. Quodlibet ens est unum, verum, bonum, womit die transzendentalen Eigenschaften, die über alles Prädikamentale hinausgehen, angegeben sind. Die transzendentale Einheit des Seienden ist eine individuelle, formale und universelle: in unmittelbarer Wirklichkeit gibt es nur individuelle Wesen, die numerisch eins sind (die thomistische Lehre von der materia signata als Individuationsprinzip wird abgelehnt, vielmehr gilt: una quaeque entitas est per se ipsam suae individuationis principium, da die Unterscheidung zwischen der gemeinsamen Wesenheit und der differentia individualis nur eine distinctio rationis ist); die formale Einheit geht auf die Wesenheit jedes einzelnen Dinges und kommt nicht etwa der Mehrheit einer Spezies oder Gattung gemeinsam zu; die universelle ist allerdings nur ein Werk des Verstandes, aber auf Grund der Einerleiheit des Wesens einer Mehrheit von Dingen. Die transzendentale Wahrheit ist die Intelligibilität des Seienden als mit seinem

Wesen unlöslich verbunden, und zwar mit Beziehung auf den geschaffenen Verstand wie auf den göttlichen. Die dritte transzendentale Bestimmung, das Gute, drückt die Vollkommenheit eines Dinges in sich aus, zugleich aber auch, daß es eben wegen dieser Vollkommenheit mit allen anderen Dingen zusammenstimmt. Die passiones entis, das unum, verum und bonum, sind von dem ens nicht real verschieden, kein supperadditum entis, sondern mit dem Sein unlöslich verbundene Eigenschaften (disp. 3—11).

(Ursache.) Ursache im allgemeinen ist principium per se influens esse in aliud. Es gibt vier Arten von Ursachen: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Eine materielle Ursache gibt es nur für materielle Dinge, welchen die erste Materie (zu denken als reines Substrat aller Bestimmtheit) zugrunde liegt; substantielle Formen als Ursachen sollen namentlich durch den Hinweis auf die menschliche Seele erwiesen werden, die die substantielle Form des Leibes ist; aber auch den Körpern muß ein inneres Prinzip der Bestimmung wegen der Konstanz ihres natürlichen Verhaltens zukommen (Wasser wird z. B. stets nach Aufhören der Erwärmung von selber wieder kalt). Diese beiden ersten Arten sind innerliche Ursachen, die beiden letzten, die causa efficiens und die causa finalis, äußerliche (extrinsecae, nicht intrinsecae). Die wirkende Ursache teilt sich nicht selbst, suum proprium et individuum esse, der Wirkung mit, sondern aliud realiter profluens et manans a tali causa media actione. Sie muß aber, wenn sie nicht blind wirken soll, eines anderen wegen wirken, und so hängt die Wirkung von einem anderen ab, dessentwegen sie geschieht, das ist der Zweck (disp. 12—27).

(Gott.) Gott ist der höchste und letzte Zweck, auf den alle anderen Zwecke bezogen werden, da eine unendliche Reihe von Zwecken nicht möglich ist. Gottes Dasein ist erweislich. Schon durch die richtige und notwendige Einteilung des Seins als solchen in Unendliches und Endliches, ferner durch die in ens a se und ens ab alio, in ens increatum und ens creatum, ergibt sich das Sein Gottes als beweisbar. Was soll aber als Mittelglied dafür gebraucht werden? Eine physikalische Beweisführung aus dem Satze: Omne quod movetur ab alio movetur, genügt nicht, da der Satz selbst nicht sicher steht, auch aus ihm nicht die Existenz eines immateriellen Gottes folgt; so muß der metaphysische Satz zugrunde gelegt werden: Omne quod fit, ab alio fit. Ein progressus in infinitum ist nicht möglich, so muß es eine erste unerschaffene Ursache geben (disp. 28). Diese Ursache kann nur eine sein, einmal, weil die Einheit und Harmonie der Welt nur eine Ursache zuläßt, zum anderen, weil aus ihrer Wesenheit selber ihre Existenz folgt; denn das höchste Sein ist essentialiter suum esse. Aus der Notwendigkeit und Einzigheit Gottes ergeben sich seine weiteren Attribute. Freilich kann Gott nicht mit dem natürlichen Licht erkannt werden, wie er an sich ist; auch können diese Attribute nicht alle a priori demonstriert werden, weil wir nur durch seine Wirkungen zu seiner Erkenntnis gelangen können. Ist aber erst einmal aus den Wirkungen ein Attribut erkannt, so können wir andere a priori aus diesem erschließen. Gott wird nun bestimmt als absolut vollkommen, als unendlich, als reine Aktualität, actus purus, als absolut einfach, als unveränderlich und als ewiges Leben. Mit dem letzten Attribut ist gegeben, daß Gott auch Erkenntnis und Wille zukommt. Die Frage, ob der göttliche Wille durch den göttlichen Verstand determiniert werde, wird dahin entschieden, daß zwar eine allgemeine Determination, eine determinatio sufficiens, des göttlichen Willens durch den göttlichen Verstand anzunehmen ist, daß aber eine absolute Determination, eine determinatio efficax, so daß der Akt gar nicht unterlassen werden könnte, nicht stattfinde, da sonst die Willensfreiheit aufgehoben wäre. Endlich kommt Gott noch das Können, die potentia activa zu, die wesentlich omnipotentia ist (disp. 29, 30).

(Das endliche Sein.) Bei den Geschöpfen ist (entgegen der bei den Thomisten vorherrschenden Ansicht) zwischen Dasein und Wesen nicht real zu scheiden. Das kreatürliche Sein gliedert sich in Substanz und Akzidenz; letztere in neun Kategorien, nämlich Quantität (disp. 40, 41), Qualität (disp. 42—46), Relation (disp. 47), actio (disp. 48), passio (disp. 49), Raum und Zeit (disp. 50, 51), situs (disp. 52) und habitus (disp. 53). Die letzte Disputation handelt von den Gedankendingen (de entibus rationis; darin heißt es: Non tamen sunt hae relationes gratis confictae, sed sumpto aliquid fundamento ex re, qualis est aut realis convenientia, in qua fundatur abstractio universalis, quae etiam variatur in genus, speciem etc., ex quo convenientia major est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio, in qua fundatur affirmatio unius de alio; vel realis emanatio ab alio aut concomitantia, vel aliquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a posteriori).

D e a n i m a. Die Seele wird in Übereinstimmung mit Aristoteles und Thomas definiert als actus primus substantialis corporis physici organici potentia vitam habentis. Gemäß der Verschiedenheit der seelischen Tätigkeit bei Pflanzen, Tieren und Menschen ist zu erschließen, daß es drei Arten von Seelen gibt, die vegetative, die sensitive und die intellektive Seele, von denen die erste ohne die beiden anderen und wieder die beiden ersten ohne die letztere existieren können; doch setzt die höhere stets die niedere Seele voraus. Sowohl durch Glaubens- als Vernunftgründe kann dargetan werden, daß die menschliche Seele eine geistige Substanz ist. Denn einmal erfordert die Weltordnung, daß die höhere geistige mit der niederen materiellen Ordnung durch ein Mittleres verbunden werde, nämlich durch ein Wesen, in welchem die materielle mit der geistigen Substanz sich vereinigt. Zum andern ist die intellektive Tätigkeit des Menschen eine rein geistige, da sie auf rein geistige Objekte sich bezieht; also setzt sie ein rein geistiges Vermögen und dieses eine rein geistige Substanz voraus. Als solche ist die Seele inkorruptibel und unsterblich. Außer diesem metaphysischen gibt es noch moralische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die hergenommen sind von der Forderung des Ausgleichs zwischen Tugend und Belohnung, Laster und Strafe, der in diesem Leben nicht durchweg gefunden wird, von dem Streben nach Glückseligkeit, das in dem irdischen Leben nicht vollkommen erfüllt wird, von dem natürlichen Streben des Menschen nach Immersein, das unmöglich ganz nichtig sein kann. Von dem Wesen der Seele sind ihre Vermögen verschieden, es steht da neben den äußeren Sinnen der innere Sinn, durch welchen die äußeren Wahrnehmungen sinnliche Erkenntnis werden und der nach seinen verschiedenen Richtungen Gemeinsinn, Phantasie, Gedächtnis genannt wird. Bei den sensitiven Funktionen spielen die aus dem Blute erzeugten Lebensgeister eine Rolle. Höher als diese sinnlichen Tätigkeiten steht der Intellekt; er scheidet sich in den möglichen und den tätigen Verstand. Doch bedeutet diese Scheidung nicht (wie bei Thomas) eine Unterscheidung von zwei real getrennten Kräften, sondern nur einen modalen Unterschied von Funktionen ein und desselben Intellekts. Dieser ist das einzige Prinzip der geistigen Erkenntnisform. Er erzeugt (anders als bei Thomas) die intelligiblen Spezies aus sich und ohne Mitwirkung der (materiellen) sensiblen Spezies, die für ihn nur materia et quasi exemplar sind. Daher bedarf auch die thomistische Abstraktionslehre einer Modifikation. Der nächste Erkenntnisgegenstand ist das einzelne, sinnliche Objekt; und zwar wird dieses direkt (nicht wie bei Thomas durch eine reflexio auf das phantasma), durch eine eigene Spezies desselben und durch einen für dasselbe gebildeten eigentümlichen Begriff erkannt. Mit dem Einzelding wird aber zugleich auch (wenigstens beim ersten Mal) sein allgemeines Wesen erfaßt. Dann bleibt im Intellekt ein Erkenntnisbild des Allgemeinen ohne individuelle

Züge zurück, welches das Wesen des Dinges abstrakt und allgemein darstellt. Hierbei ist zu bemerken: naturam, quae ab intellectu universalis concipitur, in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quandam, quae in unitate eiusdem naturae in multis existentis sita est. Wie es ein niederes und ein höheres Erkenntnisvermögen gibt, so auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein niederes und ein höheres, ein sinnliches und ein intellektives, von denen das erstere auf das sinnlich Gute, das letztere auf das geistig Gute geht. Der Wille ist frei, d. h. er wird weder von außen noch von innen mit Notwendigkeit bestimmt. Über die sinnlichen Affekte herrscht der Wille nur durch die Vernunft.

In seinem Werk De legibus (1612) stellt Suarez die Probleme des Staats- und Völkerrechts in den umfassenden Zusammenhang einer philosophisch fundierten Rechtslehre. Während die kirchliche Gewalt unmittelbar von Gott verliehen ist, begründet sich die weltliche Gewalt auf die lex naturalis. Die örtlich vereinigten Familien verbinden sich zunächst durch einen freiwilligen Einigungsakt, in welchem (ausdrücklich oder stillschweigend) jeder die Pflicht, für das Gemeinwohl zu sorgen, auf sich nimmt. Dadurch entsteht das politicum et mysticum corpus, dem nunmehr ex vi rationis naturalis die Souveränität, die freilich mittelbar als eine proprietas consequens naturam auch auf Gott als ihren Ursprung zurückführt, zukommt. Der einmal gebildete politische Körper hat, sobald er besteht, Gewalt über sich und seine Glieder. In diesem Sinn ist das Volk souverän. Freilich kann es sich seiner Souveränität, deren Kriterium das Recht der Gesetzgebung ist, teilweis oder ganz entäußern. Dies geschieht durch den Herrschaftsvertrag, in welchem einem oder mehreren die öffentliche Gewalt eingeschränkt oder uneingeschränkt übertragen wird. Daher ist die Monarchie bei dem Staat nicht notwendig nach dem Naturrecht, wohingegen die Monarchie bei der Kirche, weil von Gott unmittelbar eingesetzt, notwendig ist. Im Staat bleibt das Volk, selbst wenn es sich der Souveränität völlig entäußert hat, doch der Quell der Souveränität und ist daher stets für den Fall der Tyrannei des Herrschers, der seine Gewalt nur unter der Bedingung erhalten hat, ut politice non tyrannice regeret, zum Widerstand gegen ihn und zu seiner Absetzung berechtigt; denn tota respublica superior est rege. Während die Kirche ihrem Wesen nach universell ist, sind die Staaten notwendigerweise partikulär. Aber gleichwohl besitzen sie doch eine übergreifende politische und moralische Einheit. Hierauf gründet sich das sowohl im Frieden wie im Kriegszustand geltende Völkerrecht, das aber auf Übereinkunft beruht. Der Papst, der die Einheit der Menschheit vertritt, muß eine allerdings nur indirekte Gewalt über die Staaten haben, um über Krieg und Frieden zu entscheiden. In seiner Schrift Defensio fidei catholicae et apostolicae (1613) verteidigt Suarez die Gewalt des Papstes über die Fürsten, insbesondere gegen Jacob I. von England und den englischen Huldigungseid; Jacob ließ das Buch verbrennen.

Neben und nach Suarez seien noch von derselben Richtung hier genannt: Gabriel Vasquez, bedeutender Lehrer an der Academia Complutensis (gest. 1604, Disquisitiones metaphysicae), nicht zu verwechseln mit dem Zisterzienser Marsilius Vasquez (gest. 1611), der einen großen Kommentar zur ganzen Philosophie des Aristoteles und einen zu dessen Ethik geschrieben hat, Paulus Vallius (gest. 1622), B. Pereira, Peter Hurtado de Mendoza.

Die spanische Neuscholastik, insbesondere die Lehre des Suarez, fand weite Verbreitung sowohl auf katholischen wie auf protestantischen Universitäten. Wir finden Äußerungen und Klagen darüber in Schriften von Burgersdijck, Heereboord (1654) u. a.; Heereboord nennt den Suarez geradezu omnium metaphysicorum papa

atque princeps und meint, alle kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit seien aus ihm genommen. Wir wissen, daß z. B. Jungius in Rostock Anfang des 17. Jahrhunderts die Metaphysik des Suarez fleißig studierte und die scholastische Philosophie nach diesem bei Slekerus hörte. Bis Ende des Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoß, woraus es erklärlich ist, daß gar manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist. Einer der Neuesten, der Suarez noch schätzt, ist Schopenhauer, der ihn öfter nennt, seine Disputationes metaphysicae als das ,,wahre Kompendium der Scholastik" bezeichnet und von ihm öfter den Satz zitiert: Causa finalis movet non secundum suum esse reale sed secundum esse cognitum.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts.

§ 23. Die geschichtliche Bedeutung der großen geistigen Bewegung, in der sich langsam der moderne Geist von der mittelalterlichen Weltanschauung löste und, indem er ein Wiederverständnis des antiken Denkens und seiner Schöpfungen gewann, ein neues Verhältnis des Menschen zu der Natur und dem Diesseits und ein neues in der eigenen sittlichen Kraft wurzelndes Lebensideal begründete, ist außerordentlich; und unermeßlich sind die Wirkungen, welche die Literatur, die sie hervorgebracht hat, auf die folgende Entwicklung ausgeübt hat. Gleichwohl ist in dieser Übergangszeit kein abgerundetes großes philosophisches System von Dauer entstanden. Auch Nikolaus von Cusa, Bruno, Bacon und Campanella zeigen bei aller Fülle neuer Gedanken doch das Vorherrschen von Phantasie und Gefühl, welche die leidenschaftliche Sehnsucht nach einem neuen Weltbilde und einer neuen Lebensführung doch nur unvollkommen befriedigen kann, eine Halbheit und Ungeklärtheit in grundsätzlichen Fragen, eine Unfertigkeit in der Ausführung, die im Entwurf stecken bleibt oder noch von überkommenen Lehrmeinungen abhängig ist. Freilich tritt wenigstens als Forderung immer beherrschender das Verlangen nach einem System in den Mittelpunkt, das als ein System aus Vernunft, als ein natürliches System gleichmäßig die Natur und die geschichtlich-geistige Welt des Menschen umfassen sollte. Zur Verwirklichung konnte indes dies Ideal erst gelangen, als die seit langem vorbereitete, von Entdeckung zu Entdeckung schreitende Wissenschaft von der Natur sich von den metaphysisch-religiösen Interessen losgelöst und die Selbständigkeit gewonnen hatte, die ihr eine stetige, bis auf den heutigen Tag anhaltende Entwicklung sicherte. Diese Naturwissenschaft hat das Zeitalter der Autonomie und Herrschaft der Vernunft herbeigeführt. Gefordert und gefördert durch die Bedürfnisse der neuen bürgerlichen Gesellschaft, in einer Verbindung der Arbeit mit dem wissenschaftlichen Denken, hat sie von der endgültigen Feststellung der Kugelgestalt der Erde und der coppernicanischen Astronomie an eine Einsicht in die Struktur und Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit erschlossen, die alles hinter sich ließ, was die Speku-

lation früherer Zeiten ahnen mochte. War noch das ganze Mittelalter hindurch die freie mathematische Konstruktion als bloße Hypothese von der Beobachtung und Erfahrung, der „Physik", getrennt, so hat die neue Wissenschaft von der Natur sich gerade in ihrer Verbindung, auf dem Wege der messenden Beobachtung, des willkürlichen Eingriffs in die Natur, durch Erfindung, durch Rechnung zu dem Vorbild jedes strengen Denkens entwickelt. Gegenüber der zersetzten Scholastik, deren Ohnmacht in dem Maße hervortrat, als die äußere Realität sichtbar wurde, gegenüber dem Skeptizismus, der als der Rückstand ihrer inneren Auflösung verblieben war, hatte sie sich als ein in sich gefügter Zusammenhang demonstrabler Erkenntnisse erhoben, der nicht von metaphysischen Prinzipien das Recht seiner Geltung empfing, sondern kraft der zwingenden Sicherheit bestand, mit der er in Einzelerklärungen vorwärts schritt. Wohl war auch er von den metaphysischen Stimmungen durchzogen und durchweht, die das Zeitalter der Renaissance erfüllten; noch bedeutete er die Erfassung der einen wahren, absoluten Wirklichkeit, die Keplers Augen und denen Galileis in jener strahlenden Schönheit erschien, die Plato einst in ihr geschaut; und der Geist, der aus seinen Kräften das den Sinnenschein durchdringende und überwindende rationelle Erkenntnissystem erzeugt, wurde durchweg als metaphysische Potenz empfunden und gedacht. Aber darin bestand die Größe dieser neuen Wissenschaft, daß sie als eine in sich geschlossene Auffassung von der Natur und eine Methode, die die Möglichkeit größter Verallgemeinerung in sich trug, von dem gefühlsmäßigen Hintergrund loslösbar war, mit dem sie sich in der Einzelperson verband. Wie sie hervorgegangen war aus einem denkwürdigen Zusammenhang von wirtschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Reflexion, aus einer Verbindung von unablässiger Beobachtung und exaktem Durchdenken dieser Beobachtungen, so schied sie alles aus, was der subjektiven Phantasie entsprang und nicht den Nachweis seiner Berechtigung durch die Erprobung an der Erfahrung erbringen konnte. Über die phantastischen Systeme der Naturphilosophie hinweg, die neben ihr entstanden, erwuchs sie stetig in einer gemeinsamen Arbeit der Gelehrten aller Nationen zu einer geschichtlichen Tatsächlichkeit, die als der einzige Bestand allgemeingültiger Erkenntnisse bestimmt war, der Ausgangspunkt und das Vorbild einer neuen universalen Wissenschaft zu werden.

In dieser Entwicklung stützten und förderten sich gegenseitig die sachlichen Einsichten in die neu erschlossene Wirklichkeit und die Neubestimmung der allgemeinen Erkenntnisaufgabe und der Denkmittel und Methoden ihrer Auflösung. In bezeichnender und vorbildlicher Weise tritt diese Umwandlung in dem mathematischen Denken hervor, welches das wichtigste Instrument der neuen Naturwissenschaft werden sollte. Die antike Mathematik war vorwiegend auf das geometrische Denken im engeren Sinne eingeschränkt. Sie bezog sich auf Verhältnisse unveränderlicher Figuren

und Körper. Die Erfindung der Buchstabenrechnung, die Entwicklung der Reihenlehre usw. bereitete in der Zeit der Renaissance eine bedeutende Erweiterung vor. Der entscheidende Impuls ging aber von den Aufgaben der Bewegungsbeschreibung aus, die durch die Erfindung des Schießpulvers und der gesteigerten Wurftechnik sich ergaben. Die Geschwindigkeiten, ihre Beschleunigungen und Verzögerungen bildeten den Gegenstand der ballistischen und technischen Untersuchungen. Ihre Auffassung war nur möglich, indem das Denken über die geometrische, anschaulich starre Art zu einer Ineinssetzung algebraischer Methoden schritt, durch welche es möglich wurde, die Gesetze der Erzeugung der Bahnen und Gebilde zu formulieren. In der Schöpfung der analytischen Geometrie, der Descartes den klassischen Ausdruck gab, wurden die Mittel gefunden, geometrische Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzustellen; der Infinitesimalkalkul lehrte von Kepler und Cavalieri ab die Ableitung von Eigenschaften der Gebilde aus der Voraussetzung ihres steten Wachstums. Aber diese Wandlung in der Funktion der Mathematik wirkte auf das Gebiet der Naturanschauung zurück, indem nun dort ebenfalls die Auflösung der antiken Form in die elementaren Kräfte, aus denen die Form erzeugt gedacht werden konnte, erstrebt wurde. So war in der Bewältigung der allgemeinen Aufgabe, die geometrische Gestalt der Gebilde aus ihrer Entstehung zu begreifen, die vorbildliche Analyse für die Auffassung aller Naturgegenstände gegeben und damit das Denkmittel der substantiellen Formen zugunsten der funktionalen Betrachtung aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängt. Hierin waren erst die Unterlagen für die Durchbildung des modernen Gesetzesbegriffes gegeben. In der Tat gipfelt Galileis Wissenschaftsideal in dem Entwurf einer allgemeinen Gesetzeswissenschaft von der Natur, welche nicht nach den Subjekten und den Kräften des Naturverlaufes, sondern nur nach den zeitlosen mathematischen Beziehungen im zeitlichen Geschehen, den quantitativen Relationen in der veränderlichen phänomenalen Welt fragt. Damit war eine Beschränkung gegeben, die gegenüber dem scholastischen Rekurs auf unbekannte Qualitäten höchst segensreich gewirkt hat; eine Beschränkung, die aber doch nicht in der Natur der Sache selber lag und von gleichzeitigen Physikern, z. B. von Descartes, stark empfunden wurde. Auch Galilei hat tatsächlich, entgegen seiner sonstigen Zurückhaltung gegenüber den Versuchen, Hypothesen über das den Phänomenen zugrunde Liegende aufzustellen, wenigstens Ansätze zu einer Molekularphysik gewagt; aber erst Descartes gab eine vollständig durchgeführte Physik der Modelle, die, ob sie im einzelnen noch so angreifbar war, als eine bedeutsame Ergänzung der galileischen Wissenschaft an die Seite trat.

Der Zwang, über die bloße Ermittelung der Gesetze der Erscheinungen hinauszugehen, entsprang aus der durch die Erfahrung selbst geforderten Erweiterung der mathematischen zur mechanischen Naturbetrachtung. Galileis größtes Verdienst ist, die Grundgesetze der klassischen Mechanik gefunden zu haben, die sich ihm unter der Voraussetzung der coppernicanischen Theorie der Erdbewegung aus dem Studium der Bewegungserscheinungen auf der Erde ergaben. Aber die Entwicklung dieser Bewegungslehre, deren bezeichnender, völlig neu bestimmter Bewegungsbegriff in dem (vielleicht erst in dem Schülerkreise Galileis in abschließender Form ausgesprochenen) Beharrungsprinzip Ausdruck gefunden hat, ist noch nicht eine mechanische Naturerklärung. Auch die Übertragung der Forderungen der mathematischen Behandlung und Bestimmung aller anderen Phänomene bedeutet eine solche noch nicht. Noch die Arbeiten von Coppernicus und Kepler zeigen deutlich, wie eine nicht-mechanische Weltbetrachtung sich gleichwohl des mathematischen Denkens bedienen kann. Die mathematische Betrachtung führt erst zu einer mechanischen Naturauffassung,

wenn der weitere Satz hinzutritt, daß auch die in der Sinnenwelt sich nicht unmittelbar als quantitative Zusammenhänge darstellenden Sinneserscheinungen sich auf verborgene oder hypothetisch hinzugedachte Bewegungen zurückführen lassen. Daher bildet ihr zwar nicht logisch notwendiges, aber tatsächlich immer anerkanntes Korrelat die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten. Wenn das, was in den Sinnen als qualitative Erscheinung auftritt, in Wahrheit nur ein Bewegungszusammenhang, ein mechanischer Vorgang ist, dann ergibt sich als nächstliegende Folge, daß die sinnliche Erscheinung, die empfundene Farbe, der gehörte Ton nicht als real, als zur Dingwelt gehörig anzusehen ist. Es sind so nicht allein Postulate des rationalen Denkens, welche die Setzung mechanischer Vorgänge als Grundlage qualitativer Erscheinungen und die Behauptung von deren Subjektivität fordern, sondern diese Wendung wird erst unumgänglich einerseits durch den tatsächlichen Nachweis, daß gewissen sinnlichen Wahrnehmungen Bewegungen zugrunde liegen, welche der geschärften Beobachtung als ihre Ursachen erkennbar sind, und anderseits durch die Aufdeckung der physiologischen Bedingungen der Wahrnehmung, ihrer Relativität, ihrer Abhängigkeit vom Wahrnehmenden. In erster Hinsicht wurden die akustischen Untersuchungen, welche das 17. Jahrhundert lebhaft beschäftigten, für die Erforschung der physiologischen Bedingungen des Wahrnehmungsaktes wurden vor allem die optischen Untersuchungen wichtig.

So griffen wiederum sehr wichtige Erfahrungseinsichten, die nicht bloß methodischen Postulaten entsprangen, ein, und erst in dieser Wechselwirkung des analytischen und zugleich konstruktiven Denkens und der positiven Forschung erwuchs die mechanische Naturauffassung, die nun Gegenstand und Vorbild des philosophischen Denkens wurde.

§ 24. Die großen philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts entwickeln zunächst in philosophischer Allgemeinheit das Ideal eines universalen mechanischen Zusammenhanges der Natur. Sie suchen weiter das Verhältnis des geistigen Lebens zu dieser Natur zu bestimmen, die so gewonnene Weltansicht in einem konstruktiven Zusammenhang darzustellen und zu begründen, der ebenfalls nach mathematischer Methode fortschreitet. Und endlich erstreben sie eine erkenntnistheoretische Grundlegung, welche den Wahrheitswert der neuen Wissenschaft rechtfertigen soll. Durch die Verwebung aller dieser Momente erhalten die philosophischen Lehren dieser Epoche ihre Struktur.

Ihr Vorbild ist das System von René Descartes. Seine Bedeutung ist außerordentlich. Sowohl das in ihm ausgesprochene Erkenntnisideal in seiner methodischen Entwicklung, wie die Naturphilosophie und die Metaphysik haben auf die Folgezeit einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Sie haben allenthalben Einsichten ausgesprochen, Probleme aufgeworfen, Aufgaben gestellt, an welche die Philosophie angeknüpft, die sie fortgeführt hat. Descartes' System ist die erste große Zusammenfassung des Geistes der neuen Zeit. Wie er im Leben und im Kreise seiner Freunde eine königliche Stellung behauptete, wie er in stolzer Einsamkeit abweisend war gegen jedermann, doch jeden zwang, sich für oder gegen ihn zu entscheiden, so beherrscht er auch die Geschichte. Die cartesianische

Schule ist nicht nur auf den engeren Kreis seiner Anhänger in Holland und Frankreich beschränkt, sondern sie umfaßt in einem weiteren Sinne fast alle größeren Systeme des 17. Jahrhunderts. Gewiß wurden in diesen die Prinzipien des Descartes bedeutend um- und fortgebildet. Die innerlichen Schwierigkeiten seines Systems, welche vor allem in der Entstehung des Wechselverhältnisses der ausgedehnten und der denkenden Substanz einerseits, des Verhältnisses der unbedingten Substanz zu den erschaffenen Substanzen anderseits bestand, forderte weitergehende Lösungen heraus. Dazu kam, daß die von Descartes selbst nicht behandelte praktische Philosophie, die Ethik, Gesellschaftslehre, die Rechts- und Staatsphilosophie, deren Ausbau vornehmlich in Angriff genommen wurde, zur Ausbildung und Durchsetzung sehr verschiedenartiger Lebensanschauungen Anlaß bot. So wuchs aus der cartesianischen Schule unmittelbar das von dem cartesianischen System beträchtlich abweichende System des Occasionalismus hervor.

Erweitert man aber den Begriff des Cartesianismus, daß er auch noch das occasionalistische System als seine Fortsetzung einschließt, dann dürfen ihm in ähnlichem Sinne auch die Systeme von Thomas Hobbes und Spinoza zugerechnet werden. Hobbes, Spinoza und die Occasionalisten stehen, wie weit sie auch in ihren Weltinterpretationen sich voneinander und von Descartes unterscheiden, doch unter gleichen Bedingungen des Wissens, und der Aufbau ihrer Systeme, die sämtlich von dem Vorbild des Descartes abhängig sind, zeigt eine durchgreifende Übereinstimmung. Im weitesten Sinne des Wortes gehören sie der cartesianischen Schule ebenfalls zu, in der Hobbes auf dem äußersten linken Flügel steht, die Occasionalisten den rechten Flügel bilden, während Spinoza die Mitte einnimmt.

§ 25. René Descartes (1596—1650) ist der erste große philosophische Systematiker der neueren Zeit. Die Ideen, die seit den Tagen der Reformation, des Humanismus und der Renaissance hervorgetreten waren, die dem Aufbau einer neuen Kultur, dem Erwachen eines neuen Geistes entgegenstrebten, vereinigen sich in seiner Person, seiner Lebensarbeit, seiner Weltanschauung. In den langen Jahren tiefer Einsamkeit verdichteten sie sich zu jenem universalen System, durch das er der „Vater der neueren Philosophie" geworden ist. In ihm tritt uns die gereifte Wissenschaft von der Natur entgegen, die in dem klaren Bewußtsein ihrer Sieghaftigkeit eine neue Grundlegung der gesamten Erkenntnis, ja, des ganzen Lebens herbeiführen will. Diese Wissenschaft, und zwar die mathematisch-mechanische Naturerklärung, wird nun als die Macht empfunden, durch welche allein das Menschengeschlecht die Herrschaft über den Planeten erlangen kann. Und auf sie gründet sich zugleich das Bewußtsein von der

Souveränität des konstruierenden Denkens. Das denkende Subjekt baut von sich aus in Freiheit und aus eigenem Reichtum das neue Kultursystem auf. Hat die coppernicanische Kosmologie den Menschen aus seiner zentralen Weltstellung gerückt, so findet dieser nur in sich den unerschütterlichen Mittelpunkt aller Wirklichkeit und Wahrheit: Vom Ich aus erobern wir uns die Welt. Diese großen Ideen, welche die Grundlagen der Aufklärung und dauernde Bestandteile unseres modernen Geisteslebens geworden sind, schließen sich bei Descartes zu dem Begriff einer Universalwissenschaft zusammen, die ihnen in einem allgemeinsten metaphysischen Zusammenhang eine letzte Verfestigung und eine eigentümliche Ausprägung gibt. Gewiß ist, daß er, wie die anderen großen Denker des 17. Jahrhunderts, stärker als es zunächst erscheinen mochte, gerade in der metaphysischen Grundlegung von der späteren Scholastik abhängig ist und daß auch Lehren der Renaissancephilosophie und durch deren Vermittlung auch Gedanken der antiken Philosophie auf ihn gewirkt haben; aber der endgültige Aufbau seines Systems, der das Vorbild für die konstruktiven Weltansichten des 17. Jahrhunderts geworden ist, der in ihm herrschende Geist des exakten und zugleich kritischen Denkens, die bis zu ihrer letzten Konsequenz durchdachte und entwickelte mechanische Naturauffassung und endlich die Ausprägung, die er seinem metaphysischen Idealismus gerade in Auseinandersetzung mit dieser mechanischen Naturauffassung gegeben hat, sichern ihm eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Geschichte der neueren Philosophie, die durch die Erkenntnis seiner Abhängigkeit von mittelalterlichen Gedankengängen nicht verschoben werden kann.

Diese ausgezeichnete Stellung verdankt das System zunächst der Eigenart seines methodischen Aufbaues. So gewiß der universale und radikale Zweifel, mit dem es beginnt, nur ein methodischer Kunstgriff war, so kann er doch als abschließende Zusammenfassung und zugleich als Überwindung der skeptischen Strömungen gelten, die das ausgehende Mittelalter erzeugt hatte. Die Grundlegung von dem Zweifel aus hat die Macht des Skeptizismus, der den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Descartes bildete, gebrochen, wenigstens soweit er der positiven Forschung galt.

Die Methode der Grundlegung selbst gewann Descartes, indem er, von der mathematisch-mechanischen Naturforschung ausgehend, ihre Denkart als die einzig wahre Methode des Erkennens entwickelte. Das Problem der Methode, das seit dem Beginn der neueren Zeit im Mittelpunkt aller philosophischen Erörterungen stand, war auch die Aufgabe, mit der Descartes begann. Aber bei ihm verdichteten sich ihre Reformversuche der traditionellen Logik, ihre Bemühungen um eine Kunst der Erfindung zu einer Idee der Wissenschaft, die nicht von den Dingen, sondern den Prinzipien ihrer Erkenntnis handelt, die erforschen will, was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke. In der Mathematik und nur in ihr fand sein suchender Geist die strengen Forderungen der Wissenschaftlichkeit verwirklicht, in ihr allein ein gültiges, unzweifelbares Wissen enthalten, das gegenüber allen skep-

tischen Einwänden sich behauptet und erhält. Die Methode der wahren Wissenschaft wird daher nach ihrem Vorbild zu entwerfen sein. Wie sie muß die Methode der Wissenschaft allgemein so verfahren, daß das Denken auf intuitive Wahrheiten zurückgeht, welche durch konstruktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Die philosophische Grundlegung wird daher an letzte, unabhängig von der Erfahrung entspringende Begriffe und Sätze anzuknüpfen haben, um diejenigen Beziehungen zwischen den reinen Verstandesbegriffen zu ermitteln, welche als unbedingt gültig zu erweisen und damit das Ganze der Erfahrung zu tragen imstande sind.

Für Descartes war damit ein Doppeltes gewonnen: einerseits waren die Grundzüge eines Wissenschaftsideals gefunden, welches, über das mathematische Denken hinausgreifend, den Aufbau und Ausbau einer rationellen Naturerkenntnis, die Zusammenfassung alles empirischen Wissens zu der Einheit einer Wissenschaft von der Natur forderte und sicherte, und anderseits die abschließende Klärung der Bedeutung des Erfahrungswissens in dem großen Zusammenhang, in welchem der Mensch sich mit der Welt und seiner Gottheit findet.

In der endgültigen Darstellung des Systems folgen auf die Entwicklung des universalen Zweifels die Beweise für die Existenz des denkenden Bewußtseins, der Gottheit und der Welt, deren Erkenntnis durch die Naturwissenschaft als ein besonderer, freilich der wichtigste Teil dem Ganzen sich einfügt. In der Entwicklung des Descartes ging die Ausbildung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft der seiner Metaphysik voran, die erst von dieser aus ihre eigentümlichen Aufgaben und Probleme erhielt.

So lag das nächste Ziel der Methode in dem Aufbau einer rationellen Naturerkenntnis. Descartes faßte diese in dem Sinn seiner Zeit als universelle Mechanik. Seine Naturphilosophie bringt nicht nur die besonderen statischen und dynamischen Prinzipien, in welchen die galileische Forschung gipfelte, auf ihren allgemeinsten Ausdruck, sondern sie suchte mit einer beispiellosen Einseitigkeit, welche ihre Größe ist, diese Mechanik als das einzige und hinreichende Mittel einer erschöpfenden Naturerklärung zu erweisen. Und hierbei ist durchgehend entscheidend das methodische Bewußtsein des Rationalismus, das in der Erfassung der Grundbegriffe und Grundprinzipien die grundsätzliche Reinigung von jeder sinnlichen Einmischung fordert. Schon die Mechanik im engeren Sinne erhält dadurch ihr Gepräge. Die mechanische Naturauffassung ersteht aber erst, wenn der weitere Satz hinzutritt, daß sämtliche n der Sinneswelt wahrnehmbare Erscheinungen sich auf verborgene Bewegungen zurückführen lassen. Dann wird die Mechanik, die ihrerseits streng logisch begründet werden kann, den Anspruch einer universalen Naturerklärung erheben dürfen, wird die aus Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Denkens aufgebaute Konstruktion zu einer Theorie der Körperwelt, welche die Welt als eine Maschine denkt, in der nichts real ist als Ausdehnung, Zahl und Bewegung. Ihren Abschluß fand diese Naturphilosophie in einer kinetischen Theorie der Materie, die die dauernde Bedeutung der ersten modernen durchgeführten Korpuskulartheorie besitzt.

Aber gerade das methodische Bewußtsein, das diese weitausgreifenden Überlegungen leitete, führte Descartes zu einer bedeutsamen Ergänzung der mechanischen Naturwissenschaft. Denn die allgemeinen Gesetze der Naturordnung sind von einer solchen Weite, daß aus ihnen mehr folgt, als die sichtbare Welt enthält. Die Einrichtung unserer Welt läßt sich nicht unmittelbar aus den allgemeinen rationalen Prinzipien als die einzig mögliche und notwendige ableiten. Wenn wir ihre Bestimmtheit erklären wollen, so können wir es nur, indem wir sie als die notwendige Folge

eines früheren Zustandes betrachten, aus dem sie nach den allgemeinen Gesetzen des Geschehens hervorgehen mußte. Damit nimmt die systematische Konstruktion der Natur eine entwicklungsgeschichtliche Wendung, ergibt sich das Problem einer Kosmologie, welche Descartes in fortschreitender Vertiefung erwogen und in den Grundzügen entworfen hat.

Aber das Erkenntnissystem, das als Naturphilosophie sich darstellt, führt notwendig weiter. An seiner Grenze erscheint der Begriff der Seele, der über alle Natur hinaus zu liegen scheint, das denkende Bewußtsein, das die Voraussetzung für den Aufbau der neuen Wissenschaft von der Natur ist. Wie, wenn diese Wissenschaft als Erzeugnis des Verstandes nur eine subjektive Schöpfung ist? Wo liegt die Gewißheit ihrer objektiven Realität? Aus diesen Fragen entspringen die eigentlichen Aufgaben der Metaphysik. Fragen, die aber nur nach dem allgemeinen Verfahren aufzulösen sind, das allein echte Erkenntnis gewährt. So beginnt denn das philosophische System des Descartes, den universalen Zweifel, mit dem es anhebt, sogleich in seiner allgemeinsten Form zu überwinden. Die Philosophie soll gänzlich voraussetzungslos beginnen. Aber gerade in der äußersten Zuspitzung des Zweifels, da das denkende Subjekt rettungslos in den Abgrund des Nichtwissens zu steigen scheint, leuchtet das Licht der Gewißheit auf, gewinnen wir den ersten Satz, der unerschütterlich bleibt. Denn daran, daß ich zweifle, kann ich nicht zweifeln; cogito, ergo sum: Ich denke, also bin ich. In diesem Fundamentalsatz sind Wahrheit und Wirklichkeit eins. Und aus dieser sichersten Erkenntnis, daß ich bin, folgt sofort, was ich bin, nämlich ein denkendes Wesen. Aber damit ist die Realität unserer Welt und Naturerkenntnis noch nicht gewonnen. Sie ist auch nicht durch irgendeinen Schluß aus dem, was das denkende Subjekt in sich findet, abzuleiten. War die Wirklichkeit der Welt dem Zweifel einmal verfallen, so konnte der Glaube an ihre Existenz nur durch den Rückgang auf die Idee einer allumfassenden Realität wieder gesichert werden, die außerhalb des Umkreises der bezweifelbaren Gegenstände ist. Diese Idee ist allein die Idee der Gottheit, deren Existenz aus der Analyse unserer Vorstellung von ihr zu erweisen ist. Die absolute Wahrhaftigkeit (veracitas) der Gottheit garantiert uns dann die Gültigkeit der im natürlichen Licht offenbaren Wahrheiten und befestigt damit die Realität unserer rationellen Naturerkenntnis. Was wir klar und deutlich als Eigenschaft des Wirklichen erkennen, kann allein wirklich sein. Klar und deutlich sehen wir aber nur ein, daß den äußeren Ursachen unserer Sinnesvorstellungen Ausdehnung und Bewegung zukommen und daß diese einzigen Realitäten wegen der Unveränderlichkeit ihres Schöpfers ebenfalls als unveränderlich, wegen seiner Vollkommenheit so einfach als möglich zu denken sind. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer Konstruktion der Körperwelt aus Ausdehnung und Bewegung allein. Das Ideal der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft ist jetzt auf unerschütterlichem Grunde gefestigt. Zugleich ist damit auch eine Klarstellung des Verhältnisses des Geistes zu der mechanischen Natur gewonnen. Körper und Seele stehen einander als ausschließende und entgegengesetzte Wesen gegenüber. Sie haben nichts miteinander gemein. In dem Menschen und nur in ihm sind beide zu einer Einheit verbunden. Die Anthropologie muß daher dualistisch sein; sie hat die Leistungen des Menschen aus der Wechselwirkung von Seele und Körper zu erklären. Die Sensationen und Passionen sind die Grundphänomene des menschlichen Seelenlebens, die aus dieser Wechselwirkung hervorgehen. Indem die Psychologie diese Phänomene gewissermaßen als Leidenszustände der Seele erklärt, vermag sie aus der Erkenntnis ihrer Ursachen sofort das Ideal des Lebens zu folgern, das allein dem wahren Wesen der Seele entspricht. Es liegt in der Freiheit und der Selbstbeherrschung, die in der groß-

mütigen Gesinnung (générosité), dem wahren Seelenadel, ihren stolzen Ausdruck findet.

Ausgaben.

Zu Lebzeiten veröffentlichte Schriften: Von den philosophischen Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, der vereinigt mit der Dioptrique, den Météores und der Géométrie, die als essais de cette méthode auf dem Titel bezeichnet werden, Leyden 1637, annoym erschien, in lateinischer, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Übersetzung, Specimina philosophica, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene Geom. hat H. von Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.)

In lateinischer Sprache hat Descartes die Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur (die außer dem Text noch die Einwände verschiedener Gelehrter, nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von Pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen mit Erwiderungen des Verfassers enthalten), Paris 1641, veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausgabe ist zu Amst. 1642 unter dem Titel: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur, his adiunctae sunt variae obiectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes, cum responsionibus autoris; secunda editio septimis obiectionibus antehac non visis aucta erschienen. Zu den objectiones und responsiones der ersten Auflage sind hier noch als objectiones septimae die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französische Übersetzung der Mediationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Übersetzung 1673 und 1724.

Die systematische Darstellung der gesamten Doktrin erschien unter dem Titel: Renati Des-Cartes Principia philosophiae zu Amsterdam 1644 u. ö., die französische Übersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681.

Eine Streitschrift: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium erschien Amst. 1643, eine zweite: Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum (anonym, aber höchstwahrscheinlich von Regius), Amst. 1648, die psychologische Monographie: Les passions de l'âme, Paris 1649, lat. Amst. 1650.

Nachlaß: Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlaß herausgegeben, so das Compendium musicae, Utrecht 1650; der Traité de l'homme, zuerst in lateinischer Übersetzung (De homine) durch Florent Schuyl, Leyden 1662, dann französisch mit Noten von Louis de la Forge durch Claude de Clerselier, Paris 1664, eine zweite Ausgabe Clerseliers von 1677 enthielt außer dieser Schrift noch die Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurteilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: Le monde ou traité de la lumière, die Par. 1664 zum erstenmal veröffentlicht war; Briefe, Par. 1657—67, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die Regulae ad directionem ingenii und die Inquisitio veritatis per lumen naturale (La recherche de la vérité par la lumière naturelle), zuerst in den Opuscula posthuma physica et mathematica, Amst. 1701, veröffentlicht.

Gesamtausgaben: Latein. Gesamtausgaben der philos. Werke des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—26 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier, Paris 1835, durch Aimé-Martin, Paris 1882. Eine neue Gesamtausgabe ist, herausg. von Adam et Tannery, 1897—1910 in 12 Bdn. erschienen; die ersten 5 enthalten die Briefe, die folgenden die Schriften und die nachgelassenen Fragmente, der letzte Band bietet eine von Charles Adam verfaßte Biographie Descartes'.

Neu Aufgefundenes: Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: Oeuvres inédites de Descartes précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C., Par. 1859—60. Es sind dies Jugendschriften, von denen man früher glaubte, sie seien verloren, außerdem im Jan. 1619 beginnende tagebuchartige Cogitationes privatae. Von der früher nur in der lateinischen Über-

setzung der posthumen Schriften bekannten Abhandlung La recherche de la vérité hat sich ein Stück des französischen Textes nach einer Abschrift von Tschirnhaus unter den Papieren von Leibniz gefunden und ist zum erstenmal im 10. Bd. der Ausg. v. Adam und Tannery veröffentlicht worden, der jetzt alle Fragmente in textkritischer Bearbeitung bietet; darin auch Auszüge aus dem wichtigen Tagebuch von Descartes' Freund Isaak Beeckman in Middelburg, das Aufzeichnungen über Gespräche mit Descartes von Nov. 1618 ab, zwei kurze physikalisch-mathematische Abhandlungen Descartes', eine Abschrift des Compendium musicae und den Briefwechsel Descartes' und Beeckmans enthält. Briefe: Desc., Lettres inéd. préc. d'une introd. par E. de Budé, Par. 1868. Bisher nicht herausgegebene Briefe (14) von D. an Mersenne hat P. Tannery veröffentlicht, A. f. G. d. Ph. IV., S. 442—449, 529—556, V, S. 217—222, 469—479. S. dens., La correspondance de D. dans les inédits, Par. 1893 und Les lettres de D., Annal. de Philos. chrét., P. 35, 1896, S. 36—39. In der Gesamtausgabe von Adam und Tannery ist der ganze Briefwechsel neu geordnet herausgegeben (Bd. 1—5 und Nachträge in Bd. 10).

Teilsammlungen und einzelne Schriften: Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. Oeuvres de Desc., nouv. édit., collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Oeuvres choisies par A. Fouillée, Paris 1877. Discours de la méthode et choix de lettres françaises par B. Aubé, Paris 1894. Discours de la méthode, herausg. v. Em. Lefranc, Par. 1866. Discours de la méthode, erklärt v. C. Schwalbach, Berlin 1879. Discours de la méthode, avec notes tirées de ses oeuvres et de celles de ses disciples et des méthodistes par Minos, Par. 1907. Discours de la méthode (Bibl. Romanica 4), Straßburg 1905, Disc. de la méth. m. Einl. u. Anm. hrsg. von P. Ziertmann, Heidelb. 1908, Discours de la méthode (Bibliothèque Rhombus), Wien 1923. G. Gröber, Desc. Methode d. richt. Vernunftgebr. (Einf. i. d. roman. Klass. 7) Straßbg. 1914. Meditationes, herausg. v. S. Barach, Wien 1866, nach der Pariser Orig.-Ausg. u. d. ersten französ. Übersetzung m. Anmerkung. neu herausg. v. C. Güttler, Münch. 1901, 2. Aufl. 1912, lat. Textausgabe herausg. v. Art. Buchenau, Leipzig 1913. Regulae ad directionem ingenii, nach der Orig.-Ausg. von 1701 herausg. v. Art. Buchenau. Leipzig 1907.

Übersetzungen: Ins Deutsche hat Kuno Fischer den Disc., die Med. und den ersten Teil der Princ. philos. des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchmann (in der „Philos. Bibl.") die sämtlichen philos. Schriften (nämlich außer Disc., Med. und den vollständigen Princ. philos. auch noch De pass. animae) übers. u. kommentiert, Berlin 1870. Neuerdings hat Art. Buchenau in d. Philos. Biblioth. D.s' Ph. WW., Abt. I—III, herausgegeben, darin die Abhandl. über d. Methode, 3. Aufl. 1919, Die Regeln zur Leitung d. Geistes u. Die Erforsch. d. Wahrh. durch d. nat. Licht, 2. Aufl. 1920, Meditationen über d. Grundlagen d. Phil. mit den sämtl. Einwänden u. Erwiderungen in 4. Aufl. zum erstenmal vollst. übers. 1915, Die Prinzipien der Philosophie, 3. Aufl., m. Anhang, enth. Bemerkgen. Descartes' üb. e. gewisses in d. Niederl. gegen Ende 1647 gedr. Progr., 1908, Über die Leidenschaften der Seele, 3. Aufl. 1911. Abhandl. üb. d. Methode des richtigen Vernunftgebrauchs u. d. wissensch. Wahrheitsforsch., v. Ludw. Fischer, Universalbiblioth., Lpz. 1898, Betrachtung. üb. d. Grundlagen d. Philos., übers. v. demselb., Universalbiblioth., Lpz. 1891.

Englisch: Descartes, Sel. and Transl. by H. A. P. Torrey (Modern Philosophers, Ed. by Prof. E. H. Sneath). R. Descartes, Method, Meditations and Selections from the Principles, Translated by John Veitch, 14th ed. London 1908. The philosophical works of Desc., rendered into Engl. by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, 2 Bde., Cambridge 1911 u. 12.

Italienisch: Il discorso del metodo, trad. italiana di Mich. Crimi, Assisi 1911, Discorso sul metodo e meditazioni metafisiche, trad. A. Tilgher, Bari 1911.

René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis, Renatus Cartesius; er selbst schrieb sich Des Cartes und lehnte die Latinisierung Cartesius ab, in seiner Jugend nannte er sich nach einem ererbten Lehensgut gelegentlich auch M. du Perron) wurde am 31. März 1596 in La Haye in der Touraine geboren. Sein Vater war Parlamentsrat in Rennes und gehörte einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten

Geschlechte der Touraine an. Nach dem Wunsche der Familie sollte der junge René der militärischen Laufbahn sich widmen. Aber die Macht seines Geistes, dessen Größe, durch die Schwächlichkeit seines Körpers zeitig entwickelt, bereits früh hervortrat, gestaltete unwiderstehlich sein Schicksal. Der nach seiner Abstammung für die höchsten Staatsämter bestimmte französische Edelmann wurde der Reformator der Philosophie.

Descartes war für die Wissenschaft geboren. Von Jugend auf erfüllte ihn ein leidenschaftlicher Erkenntnisdrang. Der Erforschung der Wahrheit und ihr allein zu leben, das war sein Ziel, nachdem seine Lernbegier auf der neugegründeten königlichen Jesuitenschule zu La Flèche, die er von 1604—12 besuchte, entfacht war. Aber so dankbar er stets den Vätern, die den frühreifen Knaben in die Schulwissenschaft eingeführt hatten, blieb: alsbald sehnte sich sein Herz nach Höherem, als sie ihm bieten konnten. In seiner Seele brannte nunmehr die Sehnsucht nach einer vollkommenen Wissenschaft, welche keinem Zweifel und Bedenken mehr ausgesetzt wäre und darum die Grundlage für das Leben werden könnte. Wie ihm diese beinahe mystische Idee entstand, ist schwer zu sagen. Die Zeit war von ihr erfüllt und Descartes von ihr berauscht. Dieser faustische Drang nach Erkenntnis der absoluten Wahrheit trieb ihn unaufhaltsam vorwärts. Schnell erhob er sich über das Wissen seiner Zeit, um nach einer kurzen Epoche der Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens in der Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaft, deren Anfänge ihm allenthalben entgegentraten, die Erfüllung dieses Ideals zu finden.

Aber neben dieser ihn völlig beherrschenden Leidenschaft zum Erkennen, nach Klarheit des Denkens und Autonomie des Geistes lag noch ein anderer Zug: ein tiefes, religiös-metaphysisches Bedürfnis war in ihm lebendig, das niemals auch in der Epoche des größten Skeptizismus unterdrückt, auch in der Epoche der vollkommensten Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens nicht geschmälert wurde. Wie bei allen tieferen Geistern, welche die neuere Zeit hervorgebracht hat, trat auch bei ihm neben den Forderungen der allmächtigen Vernunft das Bewußtsein eines übervernünftigen, göttlichen Zusammenhanges, die Anerkennung eines irrationalen Bestandes im Leben und in der Welt hervor. Descartes war wohl kirchlich, aber nicht religiös indifferent. Die Zurückhaltung, die er in theologischen Fragen peinlich beobachtete, stützte sich auf seine kritische Einsicht in die Grenzen des Erkennens. Aber in den scholastischen Gedankengängen, durch die er sein gesamtes System der Welterkenntnis in der Gottesgewißheit verfestigte, tritt dieses metaphysische Grundbewußtsein, das deutliche Einflüsse der jesuitischen Jugenderziehung zeigt, hervor.

Und endlich: in diesem von mathematischen Ideen und metaphysischen Problemen erfüllten Kopf waltete eine unruhige und lebhafte Phantasie, die in eigentümlicher Art mit der auf Klarheit und Herrschaft der Vernunft gerichteten Leidenschaft verschmolz. Die Phantasie, welche bei den Männern der Renaissance so stark ausgebildet war, war in Descartes wie in den anderen Denkern seiner Generation, ja in dem ganzen 17. Jahrhundert wirksam. In ihrer Verbindung mit der aufklärerischen Bewegung, in ihrem Kontraste zu dieser liegt einer der wesentlichsten Züge der Zeit. Die Phantasie ist diszipliniert, doch allerorten tritt sie befremdlich genug hervor. Aber wie sie bei Descartes nahezu vollständig von dem leidenschaftlichen Erkenntnisdrange absorbiert wurde, so stellt sie sich nun einerseits als konstruktive, mathematische Phantasie und anderseits als ein unerschöpfliches Verlangen nach Anschauungen, nach Bildern, nach Sammlung alles Merkwürdigen, was die Natur und die Welt bietet, dar. In der beinahe künstlerischen Form seiner Schriften hat sie ebenfalls einen Ausdruck gefunden.

Descartes' Entwicklung nahm ihren Ausgang von einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit allem überlieferten Wissen. In der geistigen Spannung, welche diese Auseinandersetzung mit sich brachte, entschloß er sich, nachdem er in Poitiers, wohl auf Veranlassung seines Vaters, Rechtsstudien aufgenommen hatte, die Heimat zu verlassen, um zunächst im Gefolge verschiedener Heere die Länder zu durchstreifen und in dem großen Buche der Welt zu suchen, worauf sein Verlangen gerichtet war. So diente er (von 1618) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Maximilian von Bayern und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. Die langen Aufenthalte in Stand- und Winterquartieren (Breda, Neuberg, wo ihm „das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufging") gaben ihm reiche wissenschaftliche Muße und Gelegenheit zur Bekanntschaft mit bedeutenden Gelehrten, insbesondere Mathematikern (Beeckman, Faulhaber). Hier entstanden die ersten Entwürfe und Vorarbeiten. In Deutschland erregte auch die geheime Gesellschaft der Rosenkreuzer sein besonderes Interesse. Die nächsten Jahre brachte Descartes hauptsächlich auf Reisen in Ungarn, Deutschland, Holland, der Schweiz und Italien zu, kam nach Venedig und Rom und führte die einst gelobte Wallfahrt nach Loretto aus. Mit Kepler und Galilei ist er nicht zusammengetroffen. 1625 war er wieder in Paris. Obwohl von den dortigen wissenschaftlichen Kreisen in Ehren aufgenommen, konnte er sich nicht zu dauerndem Aufenthalt in der lärmenden Hauptstadt entschließen, sondern verließ 1628, von dem Verlangen nach Einsamkeit und ungestörter Ruhe getrieben, endgültig die Heimat und siedelte nach den Niederlanden über. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1628—49) an 13 verschiedenen Orten daselbst ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatze: Bene qui latuit bene vixit, nur durch seinen vertrauten Jugendfreund von La Flèche her, M e r s e n n e, in Verbindung mit andern Gelehrten. Aber trotz aller diplomatischen Kunst und Vorsicht wurde er persönlich in Streitigkeiten hineingezogen, die gerade in Holland als Wirkungen von der Veröffentlichung seiner Naturlehre und seines Systems ausgingen und von der Geistlichkeit mit Schärfe geführt wurden. Daher folgte er einem Rufe der Königin Christine von Schweden, siedelte 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht erteilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte. Er erlag aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima. —

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als M a t h e m a t i k e r und N a t u r f o r s c h e r von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die geometrischen Gebilde durch Angaben der Verhältnisse der Abstände ihrer Punkte von einem festen Achsenkreuz bestimmt und, indem sie das Gesetz dieser Größenbeziehungen, durch welche eine Punktbahn eindeutig festgelegt wird, in einer Gleichung ausdrückt, gestattet, geometrische auf algebraische Probleme zurückzuführen. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraktion des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Dazu treten Untersuchungen anatomischer und physiologischer Natur, durch welche er auf den Fortschritt der Biologie und insbesondere auch auf die Medizin eingewirkt hat. Endlich bilden seine Analysen des Wahrnehmungsvorganges, die schon in die Philosophie selbst eingreifen, einen ersten wichtigen Schritt zu der Ausbildung der

naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie, die als Gegenstück der neuen Naturwissenschaft ebenfalls im 17. Jahrhundert ihre Grundlegung erhielt.

Wie der junge Descartes sich mit mathematischen, physikalischen, musiktheoretischen und logischen Problemen beschäftigt, zeigt das Tagebuch Isaak Beeckmans. Die erste uns erhaltene Schrift von Descartes ist eine lateinische Abhandlung über Musik aus dem Jahre 1618. Die aus gleicher Zeit stammenden Entwürfe und Niederschriften „Parnassus", „Über Algebra", „Democritica", „Experimenta", „Praeambula", „Olympica", „Studium bonae mentis" sind größtenteils verloren; wieder aufgefunden sind in einer Abschrift von Leibniz „Cogitationes privatae", 1619 geschrieben.

Die Hauptwerke seiner Mannesjahre sind seinen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundansichten gewidmet: die Regulae, der Discours de la méthode (1637), die Meditationes (1641) und die Principia philosophiae (1644). Dazu kommt noch ein kurzer unvollendeter Dialog, La recherche de la vérité, der auch das erkenntnistheoretische Prinzip des Cogito ergo sum behandelt (seine Abfassungszeit ist unsicher). Seine psychologischen Ansichten entwickelt Descartes in seiner letzten veröffentlichten Schrift Les passions de l'âme (1649).

Die Regulae ad directionem ingenii (zwischen 1619 und 1630, wahrscheinlich um 1628 verfaßt) sollten drei Teile mit je zwölf Regeln umfassen; abgeschlossen ist jedoch nur die erste Hälfte, die 18 Regeln ausführlich behandelt und drei folgende andeutet. Das Manuskript kam nach Descartes' Tod in den Besitz von Clerselier, durch den sie den Verfassern der Logik von Post Royal bekannt wurde. Auch Locke erhielt wohl Kenntnis von ihm, und Leibniz nahm eine Abschrift.

Die Einzelwissenschaften alle zusammen sind nichts anderes als der menschliche Verstand, der ein und derselbe bleibt, auf wie verschiedene Objekte er sich auch richtet, wie die Sonne, die auch nicht durch die Verschiedenheit der Gegenstände geändert wird, die von ihr beleuchtet werden. Alle Wissenschaften stehen untereinander in Verknüpfung und hängen voneinander ab; und ihren Zusammenhang und ihren Grund gewinnen sie erst in der Einheit des Wissens und der sie alle einschließenden Vernunft. Von dieser Vernunft hängt die Erkenntnis aller Dinge ab. Wollen wir nicht in Ungewißheit darüber bleiben, was der menschliche Geist vermag, so gibt es nichts Nützlicheres, als zu erforschen, was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke. Ein solches Unternehmen ist auch nicht allzu schwierig, da es doch unser Geist ist, über den wir urteilen wollen. Wer auch nur die geringste Liebe zur Wahrheit besitzt, muß einmal in seinem Leben diese Frage geprüft haben; in ihrer Erforschung ist das wahre Werkzeug alles Wissens und die ganze Methode enthalten. Scheint doch auch nichts ungereimter zu sein, als über die Geheimnisse der Natur zu streiten, ohne zuvor untersucht zu haben, ob der menschliche Geist überhaupt fähig sei, sie zu ergründen.

So erhebt sich die Idee einer Universalwissenschaft, welche allumfassend ist, ihren Ursprung allein in dem Verstand hat, ja mit diesem geradezu zusammenfällt. Die einzigen Tätigkeiten unseres Intellektes, durch die wir ohne Gefahr des Irrtums zur sicheren Wahrheit gelangen können, sind nun die Intuition und die Deduktion. Die Methode der wahren Wissenschaft wird daher allgemein so verfahren müssen, daß das Denken auf letzte intuitiv einsichtige Wahrheiten zurückgeht, welche durch deduktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Solche Wahrheiten sind z. B., daß aus nichts nicht etwas werden kann oder daß dasselbe nicht zugleich ist und nicht ist, daß das Geschehene nicht ungeschehen werden kann usw. Diese Intuitionen sind die Fundamente der ganzen Wissenschaft. Sie selber sind nicht weiter beweisbar. Ihre Legitimität ist durch die einzigartige Klarheit und

Deutlichkeit, die der aufmerksame und gesunde Geist in ihnen erkennt, gegeben. Ihre Evidenz ist gegenwärtig, nicht schrittweise erworben. Schrittweis dagegen wird strenge Evidenz durch Deduktion herbeigeführt. Der Syllogismus ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für den formalen Beweis. Aber damit soll nicht wieder die mittelalterliche Logik, welche in dem formalen Schließen gipfelt, in ihre Vorherrschaft eingesetzt werden. Denn entscheidend ist, daß die Deduktion nicht an einfache Begriffe, sondern an ihre Verbindungen, die in Sätzen ihren Ausdruck finden, anknüpft. Die grundlegenden Wahrheiten sind keine Begriffe, auch wenn sie als Ideen bezeichnet werden. Sie sind nicht die Allgemeinvorstellungen der Scholastik. Sie enthalten eine Verknüpfung von Begriffen, sie bestimmen eine Beziehung zwischen ihnen, und allein diese Beziehung ist das Wesentliche. Es gibt nun notwendige und zufällige Verknüpfungen. Notwendig ist eine solche, wenn der eine Begriff in dem anderen so eingeschlossen ist, daß wir nicht imstande sind, einen von beiden distinkt zu erfassen, wenn wir urteilen, daß sie voneinander getrennt sind. So ist die Gestalt mit der Ausdehnung, die Gewißheit des Zweifelns mit dem Zweifel verbunden. Die intuitiven Wahrheiten, die als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung zu fordern sind, sollen solche notwendigen und einfachen Verknüpfungen sein. Das ganze menschliche Wissen besteht allein darin, festzustellen, wie diese einfachen Grundsätze zur Zusammensetzung alles übrigen zusammenwirken.

In ihnen sind freilich Begriffe von letzten Elementen enthalten, deren bestimmte Beziehungen eben zum Ausdruck gebracht werden. Die Analyse der Objekte führt zu gewissen relativ einfachen Begriffen, wie Punkt, Linie, Denken, Sein, Nichts, Ding, in deren Zusammensetzung die wissenschaftliche Konstruktion des Gegenstandes beruht; aber diese Elemente sind nur hinsichtlich ihrer Verwendung als letzte anzusehen, was sie an sich sind, bleibt zunächst außer Betracht.

Aber so frei und souverän das Denken schaltet, schließlich muß es doch mit der Erfahrung in Auseinandersetzung treten, um sich in ihr zu bewähren. Der menschliche Geist findet die Objekte und Untersuchungen vor. Daher sind Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis unentbehrliche Voraussetzungen der Wissenschaft. Dem entspricht, daß die Anwendung der logischen Grundsätze auf das sinnliche Material von dessen spezifischen Eigenschaften abhängig ist. So lassen sich von vornherein die gegebenen Objekte in solche körperlicher und solche geistiger Art teilen. Für die ersteren handelt es sich dabei um die Durchführbarkeit der mathematischen Betrachtung. Hierfür ist entscheidend, daß die quantitativen Bestimmungen der sinnlichen Objekte, wie Größe, Gestalt, Bewegung, nicht nur mit einem, sondern mit mehreren Sinnen als ein allen Gemeinsames wahrgenommen werden. Der Rechtsgrund dafür, daß wir etwa die qualitativen Unterschiede der Farben durch geometrische Unterschiede ersetzt denken können, liegt darin, daß die Farbe jedenfalls etwas Ausgedehntes ist. Die Fruchtbarkeit der Methode, sofern sie mehr als reine Mathematik geben will, hängt von sinnlichen Momenten ab. Sie vermag der Erfahrung sich nur soweit zu bemächtigen, als diese Eigenschaften aufweist, die den theoretischen Postulaten entsprechen.

Aber Wissenschaft ist immer mehr als bloße Zusammenfassung empirischer Tatsachen. Die Induktion (die Descartes auch Enumeration nennt) ist nur unter Zugrundelegung theoretischer Obersätze, welche dann intuitive Wahrheiten sind oder aus ihnen abgeleitet werden, gewinnbringend. So geht die Induktion auf systematische Erschöpfung der einzelnen Fälle, aber sie setzt die Deduktion voraus und wird nur durch sie fruchtbar. Vor allem aber: das Denken entnimmt zwar aus der sinnlichen

Wahrnehmung die Aufgabe, aber nicht die Elemente, aus denen es das Objekt konstruiert; es sieht vielmehr von den sinnlichen Vorstellungen ab, um sie durch die ihm eingeborenen Elementarbegriffe wie Ausdehnung, Zahl, Dauer, Bewegung zu ersetzen. Aus diesen mathematischen Ideen die Natur, die die Sinne uns zeigen, im Geiste aufzubauen, ist das Ziel, das die Methodenlehre der Wissenschaft setzt, die somit in der Idee einer Universalmathematik gipfelt.

Der Discours de la méthode zerfällt in sechs Abschnitte: 1. Considérations touchant les sciences; 2. Principales règles de la méthode; 3. Quelques règles de la morale, tirées de cette méthode; 4. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique; 5. Ordre des questions de physique; 6. Quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature? In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften außer der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitenkollegium gelernt hat, weiß er nur zu rühmen, daß sie „donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants"; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, daß man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind größtenteils nur Konglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein einzelner planmäßig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgetan, den Staat von Grund aus umzubilden „en le renversant pour le redresser"; denn die Gewohnheit läßt die Übelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schwatzen den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Teile zu zerlegen. 3. Ordnungsmäßig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichteren sukzessive zum Komplizierteren und Schwierigen fortgegangen und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objekts eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Übersichten sich zu vergewissern, daß nichts übersehen werde. In dem dritten Abschnitt des Discours de la méthode teilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch, solange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei, zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten, im praktischen Leben durchweg die gemäßigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen und sich besonders von allen Versprechungen fern zu halten, wodurch man seine Freiheit beschränkt; die zweite geht auf Konsequenz im Handeln, die dritte besagt, mehr sich selbst als das Schicksal zu besiegen und sich daran zu gewöhnen, daß nichts als unsere Gedanken ganz in unserer Gewalt sind. Zur Voll-

endung dieser Moral beschloß Descartes, die verschiedenen Beschäftigungen des Menschen im Leben zu überschauen, um die beste auszuwählen. Das Ergebnis war, daß er bei seinem bereits eingeschlagenen Weg und Entschluß blieb, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten Abschnitt gibt Descartes einen Abriß der metaphysischen Überlegungen, die er dann in den Meditationen ausführlich entwickelt hat, im fünften einen zusammengedrängten Bericht über die Kosmologie und Biologie, die den Hauptinhalt der nicht veröffentlichten Schrift über die Welt bildeten. Im sechsten Abschnitt bespricht Descartes die Gründe, warum er seine neue Naturlehre zurückgehalten, aber sich jetzt entschlossen habe, einige besondere Abhandlungen herauszugeben. Entscheidend hierfür ist, daß er zur Fortsetzung seiner Forschungen, namentlich auch auf dem Gebiet der Medizin, eine Unzahl von Versuchen braucht, die er nicht allein vornehmen kann.

Die Meditationes de prima philosophia enthalten sechs Meditationen (I. De iis, quae in dubium revocari possunt, II. De natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus, III. De Deo, quod existat, IV. De vero et falso, V. De essentia rerum materialium et iterum de Deo, quod existat, VI. De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione), in denen Descartes seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundansichten entwickelt. Die erste Meditation („Über das, woran man zweifeln kann") zeigt, daß man an der Wirklichkeit sowohl dessen, was uns die Sinne zeigen, wie dessen, was wir als wahr notwendig denken müssen, zweifeln könne. Von meiner Jugendzeit an habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen; aber ich habe erfahren, daß vieles daran zweifelhaft ist, und es tut daher not, sich irgendeinmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundamente an einen Neubau aufzuführen. Es ist dabei nicht notwendig, alle einzelnen Meinungen durchzugehen, sondern es ist zweckmäßiger, die Grundlagen, auf die alles Wissen sich aufbaut, zu prüfen, um das allein ganz Gewisse und Unbezweifelbare zu ermitteln. Unser Wissen empfangen wir nun teils von den Sinnen oder durch die Sinne und teils durch die Vernunft. Aber die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Ferner gibt es kein sicheres Kennzeichen, das Wachen vom Träumen zu unterscheiden, und es wäre möglich, daß ich jetzt und immer träume und alles, was ich wahrzunehmen glaube, nur Traumbild ist. Vielleicht ist sogar unser eigener Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Daß es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint freilich denknotwendig zu sein. Aber auch die Wahrheiten der reinen Vernunft wie die Sätze der Arithmetik und Geometrie sind dem Zweifel nicht entzogen. Denn ich weiß nicht, ob nicht vielleicht Gott, etwa ein dämonischer Gott, ein allmächtiger Lügengeist, meine Natur so geschaffen und eingerichtet hat, daß ich stets sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen, kurz in allen Vernunftwahrheiten notwendig falsch denke und das Falsche für das Richtige halte. So tragen weder die Sinne noch das Denken eine unbezweifelbare Gewißheit, daß ihnen eine Wirklichkeit entspricht, in sich.

Die zweite Meditation („Über die Natur der menschlichen Seele und daß sie leichter erkennbar ist als der Körper") führt aus, daß eben im Zweifel die Selbstgewißheit des zweifelnden Denkens und damit auch die Gewißheit, daß ein Ding, dessen Wesen Denken ist, existiert, sich als das unerschütterliche Fundament aller Wirklichkeitserkenntnis herausstellt. Wie Archimedes nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich im Strudel aller Zweifel große Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig

gewiß und unzweifelhaft ist. In der Tat ist eins gewiß, während mir alles als ungewiß erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und allgemein mein Denken selbst, wenn immer ich irgend etwas denke. Aber mit der Gewißheit: ich denke ist unlöslich die weitere verknüpft: ich bin. Cogito ergo sum. Dieser Satz ist, wie ich klar und deutlich erfasse, eine Wahrheit, die unmittelbar Wirklichkeit ist. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muß ich doch existieren, um getäuscht werden zu können. Aus dem Satz: cogito ergo sum kann ich aber sofort einen zweiten folgern, der mir angibt, was ich bin. Als denkend bin ich Etwas. Dieses Etwas darf ich mir nicht unter irgendeinem den Sinnen entnommenen Bild vorstellen wollen, da diese, wie ich weiß, trüglich sind. Das Wissen, das ich von mir habe, muß sich darauf beschränken, daß ich mich als denkend weiß. Denken (cogitare) heißt aber: zweifeln, einsehen, bejahen, verneinen, begehren, verabscheuen, vorstellen, wahrnehmen. Wenn ich sehe oder höre, mag das Gesehene oder Gehörte Täuschung sein; aber ich meine doch zu sehen oder zu hören und ebendarum ist dies auch ein Denken. Wenn ich daher mich auch nur als denkend weiß, so ist doch darin sehr Wesentliches und ganz Sicheres enthalten. Zwar scheint es, als kennte ich die Dinge, die mir die Sinne darbieten, besser als mich selbst. Aber wenn ich z. B. ein Stück Wachs betrachte, so ändert es, an das Feuer gebracht, alle seine sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften. Halte ich es gleichwohl für dasselbe Wachs, so kann ich das, was in so vielfachen Änderungen dasselbe bleibt, überhaupt nicht mehr sinnlich vorstellen, sondern nur im Denken und durch Urteil erfassen. Also erkenne ich mich auch hierin als denkend und dies leichter und sicherer, als ich ein Objekt meiner Sinne erkenne. Somit kann ich schließen, daß ich, der ich bin, auch der bin, der denkt, daß das Denken mein Wesen ausmacht, daß ich ein denkendes Ding bin: sum res cogitans.

Die dritte Meditation („Über das Dasein Gottes") legt dar, daß ich aus der bisher gewonnenen Erkenntnis eine allgemeine Wahrheitsregel ableiten kann, deren Geltung mir durch die Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Existenz als eines mangellosen Wesens ebenfalls evident zu erweisen ist, verbürgt wird. Ich bin dessen gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin; aber ist damit auch schon die allgemeine Regel bekannt, die angibt, was dazu gehört, sonst irgendeiner Sache gewiß zu sein? Noch ist ja der allgemeine Zweifel daran, ob meinen sonstigen Vorstellungen und Begriffen überhaupt etwas entspricht, und ob ich, wenn dies der Fall, erkennen könnte, was es sei, nicht behoben. Nun hat mich aber offenbar in der ersten Erkenntnis, die ich gewonnen habe, nichts anderes ihrer Wahrheit, d. h. Wirklichkeit, vergewissert als die klare und bestimmte Wahrnehmung (perceptio) dessen, was ich behaupte, und dies würde mich nicht der Wahrheit haben gewiß machen können, wenn es geschehen könnte, daß irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Deutlichkeit wahrnehme, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und deutlich wahrnehme (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, daß ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in allem täusche, könnte die allgemeine Gültigkeit dieser Regel einschränken; aber selbst ein Betrüger-Gott könnte die Sicherheit der Wahrheiten: Cogito ergo sum und: Sum res cogitans nicht erschüttern. Um das einzige Hindernis, das der Verallgemeinerung der Wahrheitsregel entgegensteht, zu beseitigen, werde ich zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung machen und zusehen, ob er ein Betrüger sein kann. Nun besteht Irrtum und Täuschung nur im Urteil über Ursprung und Entstehung unserer Vorstellungen, nicht in den beurteilten Vor-

stellungen selber. Tatsächlich nehme ich an, daß einige Vorstellungen nur eingeboren (ideae innatae), andere von mir gebildet (ideae a me ipso factae), die meisten aber, da sie unabhängig von meinem Willen auftreten, von Außendingen kommen (ideae adventitiae). Bei den letzteren ist aber zunächst schon fraglich, inwieweit sie diesen ähnlich sind. Offenbar kann nicht die wahre Sonne zugleich dem sinnlichen Bild wie der astronomisch-mathematisch bestimmten Idee von ihr ähnlich sein. Sodann beweist ihre Unabhängigkeit von meinem Willen nicht, daß sie notwendigerweise von äußeren Dingen herkommen müßten; sie könnten auch Traumbilder sein, die ebenfalls von meinem Willen unabhängig sind. Nun gibt es aber einen Weg, aus dem Gehalt einer Vorstellung selbst zu schließen, ob sie von einem realen Objekte außer mir herstamme, und dieser Weg eröffnet uns einen ersten Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens außer mir. Die verschiedenen Vorstellungen haben nämlich ein verschiedenes Maß von Realitätsgehalt (realitas objectiva) oder Vollkommenheit (perfectio). Vorstellungen, durch welche ich Substanzen vorstelle, haben mehr Realitätsgehalt und sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Akzidenzien repräsentieren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Realitätsgehalt als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentieren. In einer Wirkung kann aber nicht mehr Realitätsgehalt und Vollkommenheit sein als in der vollen Ursache; die Ursache muß den Realitätsgehalt der Wirkung als Realität (entweder formaliter, d. h. ebensoviel, oder eminenter, d. h. in erhöhtem Maße) in sich enthalten. Daher darf ich, falls der Realitätsgehalt oder die Vollkommenheit irgendeiner meiner Vorstellungen so groß ist, daß sie das Maß meiner eigenen Realität und Vollkommenheit überragt, schließen, diese habe ihre Ursache nicht in mir; also kann ich nicht das einzige existierende Wesen sein, sondern es muß noch irgend etwas anderes, das die Ursache jener Idee sei, existieren. Verstehen wir unter Gott eine unendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, so kann diese Vorstellung, weil sie das Unendliche einschließt, nicht von mir als einer endlichen Substanz stammen. Ist doch die Vorstellung des Unendlichen keine bloße Negation der Endlichkeit wie Ruhe und Finsternis; denn im Unendlichen liegt mehr Realität als im Endlichen. Dazu kommt ein zweiter Beweis. Ich existiere, und zwar bin ich ein endliches, mit vielen Mängeln behaftetes Wesen, das zwar stets nach Vervollkommnung strebt, aber die Vollkommenheit selber nie erreichen kann. Ein solches Wesen kann nicht der Grund seines eigenen Daseins sein. Wie ich, der ich die Vorstellung Gottes als des Vollkommensten und das Streben nach Vollkommenheit habe, überhaupt existieren könnte, ist ganz undenkbar, wenn nicht eine dieser Vorstellung entsprechende unendliche Substanz, in der die Vollkommenheit verwirklicht ist, mich geschaffen hätte. Nicht einmal die bloße Erhaltung meiner Existenz kann durch mich geschehen. Denn denkt man sich die Zeit in unendlich viele Teile zerlegt, so ergibt sich durch das „natürliche Licht", daß kein Zeitpunkt von dem vorhergehenden abhängt, also die Erhaltung immer erneute Erschaffung, und zwar durch eine Ursache, ist, die zu ihrer Erhaltung niemand bedarf (vgl. Princ. I § 21). Eine solche Ursache ist aber ein vollkommenstes Wesen: Gott. Aus beiden Beweisen, die aus einer Wirkung, die nur von Gott herrühren kann, auf ihn als die Ursache schließen, ergibt sich, daß Gott kein Betrüger sein kann. Denn Betrug und Täuschung beruhen auf Bosheit oder Schwäche, also einem Mangel. Gott aber als die unendliche Substanz, durch die allein meine Vorstellung von einer unendlichen Substanz ihren Realitätsgehalt bekommen haben kann, und als der durch sich selbst bestehende Grund meiner Natur, wie ich sie habe, nämlich mit der Vorstellung eines vollkommen-

sten Wesen in ihr, obwohl diese meine Natur selber unvollkommen ist, kann nur ein mangelloses Wesen sein. Damit ist das Hindernis, das allein der Verallgemeinerung der Wahrheitsregel im Wege stand, beseitigt, und alles, was ich klar und deutlich erfasse, ist wirklich und wahr.

Die vierte Meditation („Über Wahrheit und Irrtum") zeigt, worauf der Irrtum beruht und wie er zu vermeiden ist. Wenn es bewiesen ist, daß ich von einem vollkommenen Wesen, das niemals täuschen kann, geschaffen bin und erhalten werde, dann bedarf es einer besonderen Erklärung, warum ich doch, was unzweifelhaft feststeht, die Wahrheit verfehlen und überhaupt dem Irrtum und der Täuschung anheimfallen kann. Hierfür genügt nicht der Hinweis darauf, daß ich ein endliches Wesen bin und daher nur ein begrenztes Erkenntnisvermögen besitze. Denn der Irrtum ist kein bloßes Nichthaben von Wahrheiten, vielmehr ein Fürwahrhalten von Falschem, und es erhebt sich sofort die Frage, warum Gott, der stets das Beste will, mir diese positive Unvollkommenheit verliehen hat. Auf eine solche Frage können wir aber keine direkte Antwort geben. Denn einmal vermögen wir als endliche Wesen die Beweggründe des unendlichen Wesens überhaupt nicht zu erkennen; jede Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt der vom Schöpfer gewollten Zwecke ist daher unzulässig. Sodann müßten wir, um zu ergründen, ob die Vollkommenheit der Welt der Vollkommenheit ihres Urhebers entspricht, auf das Ganze der Dinge und die Gesamtheit der Geschöpfe sehen; und da wäre nicht ausgeschlossen, daß gerade die teilweise Unvollkommenheit einzelner Wesen in der Welt zu deren Vollkommenheit im Ganzen gehört. Warum sollte Gott alle Vollkommenheiten in ein einzelnes Geschöpf gelegt haben müssen? Aber wir brauchen auf solche für uns unlösbaren Fragen keine Antwort zu suchen, da wir die Quelle des Irrens nicht sowohl in einer Unvollkommenheit unserer Natur als vielmehr in dem Zusammenwirken unseres Erkenntnisvermögens und unseres Willens zu erblicken haben. Das Fürwahrhalten besteht nämlich in den bejahenden und verneinenden Urteilen über Vorstellungen. Das Urteilen, das Zustimmen und Ablehnen ist aber eine Entscheidung des Willens, ein Produkt meines Vermögens zu wählen. Unser Erkenntnisvermögen, aus dem die Vorstellungen stammen, ist allerdings begrenzt, doch sind die Vorstellungen selber immer gewiß, und da in ihnen kein Irrtum und keine Unwahrheit ist, täuscht uns Gott durch sie nicht. Unser Willensvermögen, durch welches wir erst im Urteilsakt zu den Vorstellungen Stellung nehmen, ist dagegen frei und unbeschränkt. Ja diese Freiheit, etwas zu tun oder nicht zu tun, ist unsere größte Vollkommenheit und ist, ihrem Wesen nach, dieselbe wie bei Gott. Aller Irrtum beruht nun darauf, daß unser Wille auch über Vorstellungen bejahend oder verneinend urteilt, selbst wenn diese nicht zuvor klar und deutlich erkannt sind. Eben weil unser Wille unbeschränkt ist, kann er auch zu dem Stellung nehmen, was wir nicht einsehen, und wenn er dann sich unrichtig entscheidet, ist der entspringende Irrtum allein unsere Schuld; denn seine Entscheidung hängt nur von uns, nicht von Gott ab. Daher ergibt sich die allgemeine Regel, sich überall des Urteils da zu enthalten, wo eine deutliche und klare Erkenntnis nicht vorliegt.

Die fünfte Meditation („Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes") nimmt auf Grund der gewonnenen Erkenntnisprinzipien das Problem der Naturerkenntnis in Angriff. Bevor die Frage der Existenz materieller Dinge außer mir geprüft werden kann, müssen ihre Ideen in meinem Bewußtsein auf ihre Deutlichkeit hin betrachtet werden. Klar und deutlich sind mir mathematische Bestimmungen bewußt, und sie erscheinen daher als offenkundig

wahr. Die Gegenstände solcher Ideen können nicht von mir erdichtet sein und kein bloßes Nichts bedeuten, wenn sie auch vielleicht nirgendwo außer mir existieren, sie müssen vielmehr eine bestimmte wahre und unveränderliche Natur oder Wesenheit (essentia) oder Form besitzen, die nicht von meinem Geist abhängt, so z. B. geometrische Figuren, von denen ich gewisse von meiner Willkür unabhängige Beschaffenheiten beweisen kann. Derartige Ideen tragen keinen empirisch-sinnlichen Charakter und sind doch wahr, weil sie klar erkannt werden, ihre Gegenstände müssen E t w a s (aliquid) sein, kein reines Nichts. Was ich klar und deutlich in meinem Bewußtsein als einem Gegenstand zugehörig erfasse, das muß ihm auch in der Tat zugehören. Damit aber ergibt sich auch noch ein neuer Beweisgrund für die Existenz Gottes. Wie ich die Idee einer geometrischen Figur oder einer Zahl in mir finde und das, was ich von ihr beweise, auch die Natur dieser Figur oder Zahl betrifft, so finde ich in mir die Idee des vollkommensten Wesens und sehe klar und deutlich ein, daß es zu seiner Natur gehört, immer zu existieren. Das Dasein Gottes ist mir mindestens ebenso gewiß wie die mathematischen Wahrheiten. Das Dasein (existentia) läßt sich von der Wesenheit (essentia) Gottes ebensowenig abtrennen wie von der Wesenheit des Dreiecks die Größe der drei Winkel oder von der Idee des Berges die Idee des Tales. Die Existenz kann Gott nicht etwa angedichtet sein, wie ich fingierten Vorstellungen Merkmale nach meinem Belieben beifügen kann, denn nicht subjektive Willkür meines Denkens ist es, sondern die Notwendigkeit der Sache selbst zwingt mich, wenn ich denken muß, daß die Existenz von Gott unabtrennbar ist, während sonst Wesenheit und Dasein getrennt werden kann. Sobald ich nur den Gedanken eines ersten und höchsten Wesens fasse, muß ich ihm auch notwendig alle Vollkommenheiten zuschreiben, und daraus folgt notwendig die Existenz dieses Wesens, wenn ich bemerke, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist. Die Idee Gottes ist die erste und vorzüglichste der wahren, nur eingeborenen Ideen, die nichts Erdichtetes sind, sondern Abbilder einer wahren Natur. Nur bei der Gottesidee gehört zur Wesenheit das Dasein, nicht bei den Ideen anderer Dinge. Aus dieser Idee aber kann ich notwendige, in der Sache liegende Folgerungen ziehen, an denen ich subjektiv nichts ändern kann, wie die, daß nicht zwei oder mehrere Götter angenommen werden können, daß Gott von Ewigkeit her bis in Ewigkeit existiert. Nur wenn mein Geist durch Vorurteile verdunkelt ist, kann ich mich von der offenkundigen Wahrheit abbringen lassen, daß das höchste Wesen existiere. Habe ich aber einmal diese Wahrheit eingesehen und zugleich dies, daß alles von Gott abhängt und er kein Betrüger ist. und habe ich daraus geschlossen, daß das, was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr ist, dann ist der Zweifel beseitigt, und ich besitze ein wahres und sicheres Wissen darüber. Die Gewißheit und Wahrheit des Wissens hängt von der Erkenntnis Gottes ab; nachdem ich ihn kenne, kann ich auch über andere Verstandesdinge (res intellectuales) und über die ganze körperliche Natur, die den Gegenstand der reinen Mathematik bildet, Gewißheit erlangen.

Die s e c h s t e Meditation („Über das Dasein der materiellen Dinge und die reale Unterschiedenheit von Seele und Körper") will nun prüfen, ob materielle Dinge e x i s t i e r e n , nachdem vorher gezeigt war, daß sie als Gegenstände der Mathematik wenigstens existieren können, da ich sie klar und deutlich erfasse und Gott Derartiges zweifellos schaffen kann. Wahrscheinlich macht schon die von der reinen Verstandestätigkeit (pura intellectio) unterschiedene Einbildungskraft (imaginatio), die nur Vorstellungen von Körperlichem gibt, daß Körper auch wirklich existieren, aber sie enthält keinen Beweisgrund, aus dem diese Existenz mit Notwendigkeit folgte, und bleibt daher bezweifelbar. Daß den Sinnen kein unbedingtes Vertrauen zu schenken

ist, haben die erkenntnistheoretischen Überlegungen gezeigt, aber es darf auch nicht alles, was die Sinne bieten, einfach in Zweifel gezogen werden. Da ich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich denke, von Gott auch so geschaffen sein kann, wie ich es denke, so brauche ich nur ein Ding klar und deutlich von einem andern getrennt zu erkennen, um die Gewißheit zu haben, daß eins von dem andern verschieden ist, da Gott sie dann für sich getrennt setzen kann. So habe ich aber eine klare und deutliche Idee von mir selbst, sofern ich nur denkendes, nicht ausgedehntes Wesen bin, und ebenso eine klare und deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ausgedehntes, nicht denkendes Wesen ist. Weiter lassen sich Fähigkeiten feststellen, die nicht zum Wesen der denkenden Substanz gehören. Ich besitze ein passives Vermögen, Ideen von Sinnendingen aufzunehmen, was nicht von mir selbst bewirkt sein kann, da die Ideen auch ohne meinen Willen entstehen. Sie müssen durch eine von mir verschiedene Substanz verursacht sein, in welcher der ganze reale Vorstellungsgehalt dieser Ideen formaliter oder eminenter enthalten sein muß, d.h. sie müssen entweder durch Körper selbst oder durch höhere Wesen bewirkt sein. Da aber Gott bei seiner Wahrhaftigkeit mich nicht täuschen will, ist anzunehmen, daß die Ideen vom Körperlichen auch direkt von Körpern stammen und daß also Körper wirklich existieren. Aber sie existieren vielleicht nicht genau so, wie ich sie wahrnehme, da meine Wahrnehmung vielfach dunkel und verworren ist; subjektive Sinnesqualitäten sind jedenfalls vorhanden. Was ich aber klar und deutlich denke — was Gegenstand der reinen Mathematik bildet —, das ist wenigstens an den Körpern wirklich vorhanden. Auch von dem übrigen kann ich hoffen, Erkenntnis zu gewinnen, da Gott in seiner Wahrhaftigkeit mir, wo sich ein Irrtum in meinen Meinungen findet, die Fähigkeit zur Berichtigung dieses Irrtums verliehen haben muß. Alles, was die Natur mich lehrt, muß eine gewisse Wahrheit haben, denn Natur im allgemeinen ist nichts anderes als Gott selbst oder die von Gott eingesetzte Zusammenordnung (coordinatio) der geschaffenen Dinge, m e i n e Natur im besonderen aber ist die Zusammenfassung (complexio) alles dessen, was mir Gott zuerteilt hat. Meine Natur lehrt mich, daß ich einen Körper habe, daß ich durch Empfindungen mit meinem Körper eng verbunden bin und mit ihm ein einheitliches Ganzes bilde, daß in der Umgebung meines Körpers sonstige Körper existieren; anderes aber rührt nicht von der Natur her, sondern ist nur auf Grund unüberlegten Gewohnheitsurteils entstanden. Die Sinnesempfindungen sind mir von der Natur nur verliehen, um dem Geist anzuzeigen, was für das Zusammengesetzte, von dem er ein Teil ist, zuträglich ist oder nicht; wenn ich sie aber als sichere Regeln für die unmittelbare Erkenntnis des Wesens von außer mir befindlichen Körpern benutze, erscheinen sie dunkel und verworren und verleiten zu voreiligen, irrtümlichen Schlüssen. Hier handelt es sich also um Irrtümer in meinen Urteilen, die ja nach dem früher Erörterten trotz Gottes Güte falsch sein können. Aber es können auch direkt Irrtümer dadurch entstehen, daß der Körper, der als eine Art Maschine zu betrachten ist, in seiner Funktion irgendwie gestört und dadurch der ganze Mensch in Mitleidenschaft gezogen wird. Der Mensch als Ganzes ist eine Zusammensetzung des teilbaren Körpers und des unteilbaren Geistes, wobei der Geist unmittelbar nur von einem kleinen Teile des Gehirns, dem Sitze des Gemeinsinns, beeinflußt wird. Ein und dieselbe Empfindung kann da von ganz peripheren Reizen aus bewirkt werden als auch durch Reizung einer Stelle der zum Gehirn führenden Nervenbahn, wodurch sich Irrtümer ergeben können. Die Gehirnbewegung erregt von allen möglichen immer gerade die Empfindung, die am meisten und häufigsten der Erhaltung des gesunden Menschen dient — darin bekundet sich Gottes Macht und Güte. Diese Anpassung an die normal zweckmäßige Erhaltung kann allerdings

in Ausnahmefällen, z. B. bei Krankheit, zu Irrtümern führen. Aber es ist besser, daß ich nur in solchem Ausnahmefall irre, als wenn ich es immer täte. Solche gelegentlichen Irrtümer lassen sich leicht berichtigen oder vermeiden. Ich weiß, daß alle Empfindungen häufiger Wahres als Falsches für die Erhaltung anzeigen, ich kann mich mehrerer Sinne bedienen, um eine Sache zu prüfen, ich kann Gedächtnis und Verstand gebrauchen, um so Irrtümer zu vermeiden. So sind die übertriebenen Zweifel unberechtigt. Ich brauche nicht zu fürchten, daß die Wirklichkeit Täuschung oder Traum sein könnte. Wenn sich mir Dinge darbieten, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wann sie kommen, und ich ihre Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit dem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so kann das kein Traum sein. Wenn ich zur Prüfung noch alle Sinne, Gedächtnis und Verstand benutze und dabei kein Widerstreit sich ergibt, so brauche ich an der Wahrheit des Wahrgenommenen nicht zu zweifeln, denn Gottes Wahrhaftigkeit verbürgt, daß ich in solchen Fällen nicht getäuscht werde. Aber — so schließt Descartes — da wir nicht immer Zeit zu genauer Prüfung haben, so muß man gestehen, daß das menschliche Leben in Einzelheiten oft Irrtümern unterliegt, und man muß die Schwäche unserer Natur anerkennen.

Die Gedankenentwicklung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische, das tatsächlich Gegegebene zerlegende und so die Prinzipien aufsuchende, die der Weise der Empfindung gemäß sei; die synthetische Darstellung, die von den allgemeinsten oder prinzipiellen Begriffen und Sätzen ausgeht, eigne sich für metaphysische Betrachtungen weniger als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem kurzen Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwürfen, ohne jedoch darauf großes Gewicht zu legen. Es führt dieser Anhang den Titel: Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae. Auf Definitiones, Postulata, Axiomata folgen vier Propositiones, von denen die erste lautet: Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur.

Die systematische Hauptschrift: Principia philosophiae handelt in vier Abschnitten De principiis cognitionis humanae, De principiis rerum materialium, De mundo adspectabili, De terra. Nach einer Rekapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwicklung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntnis der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophierens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntnis Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia" ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die notwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei, I, 14 ff.

Bemerkenswert sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in größerer Zahl und zum Teil mit größerer Präzision als in den Medit. auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus

aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir perzipieren, sind teils res und rerum affectiones (sive modi), teils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den a e t e r n a e v e r i t a t e s rechnet Descartes Sätze, wie: ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Die res teilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsamet extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehrungen, Gemütsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Klassifikation (Princ. ph. I, 48—50) läßt Descartes die D e f i n i t i o n d e r S u b s t a n z nachfolgen (ib. 51). Per s u b s t a n t i a m nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis u n i v o c e, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die M o d i können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Q u a l i t ä t der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als A t t r i b u t zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doktrin des Spinoza von maßgebendem Einfluß gewesen.

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Naturerklärung liegt in der Ableitung der Naturerscheinungen aus den durch die erkenntnistheoretische Grundlegung gewonnenen Bestimmungen der körperlichen Substanz, wie das im z w e i t e n Teil dargestellt wird. Das Wesen der körperlichen Substanz besteht in ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe. Daher fällt die Körperwelt geradezu mit dem Raum zusammen. Somit gibt es keinen leeren Raum, keine letzten Teile und Atome im Sinne der Atomistik, keine stofflichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der einen sich unendlich ausdehnenden Substanz. Es gibt nur e i n e überall identische

Materie und nur e i n e Welt. Die Materie ist teilbar und in ihren Teilen beweglich. Alle Variation oder alle Verschiedenheit ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Bewegung bestimmt Descartes als translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum (II, 25). Bewegung und Ruhe sind nur zwei verschiedene modi des Körpers. Jeder Körper hat nur e i n e ihm eigene Bewegung, da er nur von bestimmten benachbarten Körpern beeinflußt wird, aber er kann an unzähligen anderen Bewegungen teilhaben, wenn er ein Teil anderer bewegter Körper ist. Die e i n e dem Körper eigene Bewegung kann auch aus mehreren zusammengesetzt gedacht werden, wenn sie auch absolut genommen nur e i n e ist. Da alle Orte von Körpern erfüllt sind und dieselben Teile der Materie immer gleiche Raumteile einnehmen, so führt jede Bewegung zu einem Kreislauf, indem ein Körper den andern verdrängt, dieser wieder einen anderen und so weiter, bis zu dem letzten, der in den vom ersten Körper verlassenen Ort eintritt. Die Ursache der Bewegung ist eine doppelte: die allgemeine und ursprüngliche gemeinsame Ursache aller Bewegung ist Gott als Schöpfer, die besondere Ursache, durch die einzelne Teile der Materie Bewegungen erhalten, die sie früher nicht hatten, bilden die aus der Unveränderlichkeit Gottes folgenden Naturgesetze. Es ist eine Vollkommenheit Gottes, daß er nicht nur in sich selbst unveränderlich ist, sondern auch daß er auf eine möglichst konstante und unveränderliche Weise wirkt. Gott erhält demgemäß durch seinen bloßen concursus ordinarius so viel Bewegung und Ruhe in der ganzen Materie, als er bei der Schöpfung hineingelegt hat. Damit ergibt sich das allgemeine Gesetz der Erhaltung der Quantität der Bewegung: die Menge (quantitas) der Bewegung bleibt dieselbe in der ganzen universitas rerum, wenn sie sich auch in den einzelnen Teilen verändert (II, 36). Die regulae quaedam sive leges naturae, die sich aus der Unveränderlichkeit Gottes erkennen lassen und die sekundären Ursachen der Bewegungen im einzelnen sind, sind drei: 1. jedes Ding, sofern es einfach und unteilbar ist, bleibt für sich stets in demselben Zustand und verändert diesen nur zufolge äußerer Ursachen (Beharrungs- oder Trägheitsgesetz); 2. jeder Teil der Materie für sich betrachtet strebt nie in gekrümmten Linien sich weiter zu bewegen, sondern nur in geraden, wenn auch viele durch das Zusammentreffen mit anderen davon abweichen müssen und dadurch bei jeder Bewegung ein Kreislauf in der ganzen gleichzeitig bewegten Materie entsteht; 3. wenn ein Körper einem anderen von stärkerer Bewegungskraft begegnet, wird durch diesen seine Richtung verändert, ist seine Kraft aber größer als die des anderen, so gibt er selbst dem anderen so viel Bewegung ab, als er einbüßt. Für die Bestimmung der Veränderungen bei dem Zusammenstoß zweier fester Körper gibt Descartes dann noch sieben spezielle Regeln. Weiterhin behandelt er den Unterschied zwischen festen und flüssigen Körpern und deren Verhältnis im Weltall. So sucht Descartes mathematische Prinzipien der Naturwissenschaft, wie er II, 64 ausdrücklich sagt: Nam plane confiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum.

Die beiden folgenden Teile der Principia philosophiae liefern naturwissenschaftliche Anwendungen der philosophischen Prinzipien. Der d r i t t e Teil entwickelt die kosmologischen Lehren. Über die Planetenbewegung stellt Descartes eine

Hypothese auf, in der er, wie er sagt, der Erde wahrhafter als Tycho de Brahe und sorgfältiger als Coppernicus alle Bewegung abspricht und die er als die einfachste und naturgemäßeste Hypothese empfiehlt (III, 19). Er nimmt an, daß die ganze, die Planeten umgebende Himmelsmaterie flüssig ist und nach Art eines Wirbels, dessen Zentrum die Sonne bildet, stetig sich dreht, und zwar bewegen sich die der Sonne näheren Teile schneller, die entfernteren langsamer. Dabei bleiben aber alle Planeten (darunter auch die Erde) immer zwischen denselben Teilen der Himmelsmaterie und können in dieser Hinsicht auch als ruhend betrachtet werden, sofern sie ihre Umgebung nicht ändern, aber sie ruhen nur wie Schiffe, die von einer Strömung fortgetragen werden oder wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe. Diese Hypothese vermeidet in ihrer äußeren Formulierung bewußt den offenen Konflikt mit der Kirche, den Galilei so schwer büßen mußte, wenn sie auch der Sache nach mit den Lehren von Coppernicus und Galilei übereinstimmt, allerdings auf anderen naturwissenschaftlichen Prinzipien beruht. Bei der Frage der Weltentstehung gehen die Principia im Unterschied von den früheren Entwürfen, die die Welt aus einem chaotischen Zustand ableiten sollten, von der einfachsten Annahme aus, daß der Stoff, aus dem die sichtbare Welt besteht, im Anfange von Gott in möglichst gleiche Teilchen von mittlerer Größe geteilt war, welche in einer doppelten Bewegung begriffen sind, sowohl um ihren eigenen Mittelpunkt als auch außerdem in einer kreisförmigen Bewegung, in einem Wirbel um gewisse andere Punkte, die in ihren gegenseitigen Entfernungen so verteilt waren, wie es jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne und der Planeten sind. Durch diese Bewegung haben die kleinen Teilchen sich gegenseitig abgerieben, zersplittert und zusammengeballt, so daß allmählich drei Arten von Materie entstanden: die durch die Zersplitterung äußerst fein gewordene, sich mit ungeheurer Geschwindigkeit bewegende Materie erster Art, das Feuerelement, aus welchem die Sonne und die Fixsterne bestehen; die übrig gebliebenen Teilchen des ursprünglich allein vorhandenen Stoffes, die Materie zweiter Art, das Luftelement, das sich in weiten Wirbeln zwischen Sonne und Planeten bewegt; und endlich die durch Häufung entstandenen gröberen Teilchen, die Materie dritter Art, das Erdelement, aus dem die Planeten und die uns umgebende Körperwelt bestehen.

Der vierte Teil handelt von der physikalischen Beschaffenheit der Erde, den verschiedenen Erdregionen und den verschiedenen Arten von Körpern und erörtert eine Menge naturwissenschaftlicher Einzelprobleme (so Eigenschaften der Luft, des Wassers, des Feuers, magnetische Erscheinungen u. a.). Gegen Schluß dieses Teils spricht Descartes noch über die Lehre der Sinnesempfindungen. Die menschliche Seele hat, wenn sie auch den ganzen Körper erfüllt, ihren eigentlichen Sitz im Gehirn, in dem sie denkt, vorstellt und empfindet, letzteres mittels der Nerven, welche die Bewegungen vom Körper ins Gehirn leiten und auf die Seele übertragen. Die Sinneswahrnehmungen (sensuum perceptiones) sind diversae mentis affectiones, sive cogitationes, ex istis motibus immediate consequentes (IV, 189). Die Verschiedenheit der Sinnesempfindungen ist erstens durch die Verschiedenheit der Nerven und zweitens durch die Verschiedenheit der in den einzelnen Nerven vorgehenden Bewegungen bedingt. Sieben Hauptarten von Sinnesempfindungen werden angenommen, die bekannten fünf äußeren Sinne und zwei innere Sinne (der appetitus naturalis, der sich auf natürliche Bedürfnisse bezieht und der Sinn, der den Sitz der Gemütsbewegungen und Affekte bildet und dessen Organe die feinen zum Herzen und den Herzenkammern führenden Nerven bilden). Nur vermittels örtlicher Bewegungen im menschlichen Leib werden Empfindungen in der Seele hervorgerufen. Was wir an äußeren Objekten wahrnehmen, wie Licht, Farbe, Geruch, Geschmack usw., sind

nur verschiedene dispositiones der Objekte, die allein auf Größe, Gestalt und Bewegung beruhen und die bewirken, daß die Objekte in verschiedener Weise unsere Nerven erregen können.

Descartes plante, wie er in den Principia IV, 188 sagt, den vier Teilen noch einen fünften De viventibus sive de animalibus et plantis und einen sechsten De homine beizufügen, welche also die Anwendung seiner mechanischen Naturerklärung auf die organische Natur behandeln sollten, hat diesen Plan aber nicht ausgeführt. Doch wir sind über Descartes' biologische und anthropologische Ansichten auch sonst unterrichtet, so durch den fünften Abschnitt des Discours de la méthode, dann durch nachgelassene Abhandlungen, besonders den Traité de l'homme, der einen Teil des bei Lebzeiten nicht veröffentlichten Werkes Le monde bildet und in dem Descartes den menschlichen Körper als Maschine betrachtet, sowie die medizinische Abhandlung „La description du corps humain" (auch De la formation du foetus betitelt) und eine andere „Primae cogitationes circa generationem animalium".

Nicht nur die physikalischen Erscheinungen sucht Descartes mechanisch zu erklären, sondern auch die Pflanzen und Tiere in dieser Weise zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das von den Aristotelikern angenommene Lebensprinzip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Teile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Tieren Seelen zuzugestehen, wie schon Gomez Pereira, ein spanischer Arzt des 16. Jahrhunderts und Gegner des Aristoteles, in seiner Antoniana margerita die Seelenlosigkeit der Tiere behauptet hatte. Die Tiere sieht er als Automaten an, die keine Empfindung haben, also auch keinen Schmerz fühlen. Wären die Tiere beseelt, so würden die Menschen sich durch ihr Verhalten gegen sie der größten Grausamkeit schuldig machen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassoziation aus beharrenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affektion der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist infolge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, weshalb sich de Lamettrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren, und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV, 189, 196, 197), nämlich (Dioptr. IV, 1 ff., Pass. anim. I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Teile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist. Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihilfe (concursus oder assistentia Dei) voraus. Daß übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet. Freilich vermag aber die Seele, da sie nach dem Erhaltungsgesetz Bewegungen nicht erzeugen kann, nur die Richtung von Bewegungen zu verändern. Für die Lebensvorgänge sind nach Descartes besonders die spiritus animales (Lebensgeister) von Bedeutung, die wie ein feiner Hauch oder eine reine Flamme fortwährend vom Herzen zum Hirn aufsteigen, von da durch die Nerven in die Muskeln übergehen und allen Gliedern Bewegung verleihen.

Die Abhandlung Les passions de l'âme ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affekte im weitesten Sinne nach den in den Principia philos. entwickelten Grundsätzen. Der erste Teil (Des passions en général, et par occasion, de toute la nature de l'homme) entwickelt noch einmal Descartes' Lehren von der Beschaffenheit und den Funktionen des menschlichen Körpers und der Seele, von den Sinnesempfindungen und dem Verhältnis von Leib und Seele, um darauf die Theorie der Leidenschaften zu begründen. Die Funktionen der Seele können nur in Bewußtseinsweisen oder Gedanken (pensées) bestehen, diese zerfallen aber in actions de l'âme, wozu alle Willensvorgänge gehören, und passions, wozu von Gegenständen hervorgerufene Perzeptionen und Kenntnisse rechnen. Die Willensvorgänge (volontés) sind entweder solche, die in der Seele selbst enden, oder Handlungen, die in unserm Körper enden; die Vorstellungen (perceptions) sind entweder durch die Seele verursacht oder durch den Körper. Leidenschaften nun sind perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme, die man besonders auf die Seele bezieht und die durch irgendeine Bewegung der Lebensgeister verursacht, unterhalten und verstärkt werden. Die Hauptwirkung der menschlichen Leidenschaften ist die, daß sie die Seele antreiben und befähigen, das zu wollen, wozu sie den Körper vorbereiten (so erweckt das Gefühl der Furcht den Willen zu fliehen). Unbedingte Herrschaft über die Leidenschaften muß das Ziel sein, das auch schwache Seelen erreichen können, wenn man sie nur mit genügender Sorgfalt erzieht und leidet. Der zweite Teil (Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives) bestimmt hauptsächlich das Wesen der sechs einfachen und ursprünglichen Leidenschaften: Bewunderung (admiration), Liebe, Haß, Verlangen (désir), Freude und Traurigkeit und empfiehlt am Schluß Übung der Tugend als Mittel gegen die Leidenschaften. Der dritte Teil (Des passions particulières) behandelt die von den primitiven Leidenschaften abgeleiteten besonderen Arten. Die Leidenschaften sind von Natur alle gut, nur der schlechte Gebrauch davon oder das Übermaß ist zu meiden. Die Weisheit soll lehren, sich zum Herrn der Leidenschaften zu machen und sie mit so viel Geschicklichkeit zu leiten, daß die Übel, die sie verursachen, erträglich sind und daß man sogar Freude aus ihnen allen ziehen kann.

In dieser Schrift treten auch Descartes' ethische Ansichten, die den aristotelischen und den stoischen Lehren verwandt sind, zutage. Sonst hat sich Descartes über ethische Fragen gelegentlich in Briefen geäußert, so in solchen an die Prinzessin Elisabeth, die sich mit Problemen des glückseligen Lebens und der Liebe beschäftigen, und in dem Briefe vom 20. November 1647 an die Königin Christine, der das Problem des höchsten Gutes behandelt. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem konsequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, so daß auf letztere wieder alles ankommt. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in der Abhängigkeit von den Affekten besteht, muß überwunden werden, und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemäßer Tätigkeit aller niederen Lust vorzieht. — Zweierlei habe ihn, sagt Descartes, abgehalten, über ethische Gegenstände etwas zu veröffentlichen: einmal sei man bei Behandlung solcher Fragen am ersten der Verleumdung ausgesetzt, und dann dürfe es nur Sache mächtiger Personen wie der Fürsten sein, sittliche Gesetze für die anderen aufzustellen.

§ 26. Das System des Descartes forderte die Kritik heraus. Descartes selbst hatte seine Meditationen im Manuskript dem Kreis seiner

Pariser Freunde zur Prüfung unterbreiten lassen und die Einwände und seine Erwiderungen, die trotz ihres sehr ungleichen philosophischen Wertes ein lebendiges Bild des geistigen Lebens jener Tage gewähren, der Öffentlichkeit übergeben. Von nun an bildete sein System den Mittelpunkt der philosophischen Bewegung, die in ihrer Bezogenheit auf die Lehre des Descartes wie eine Art von Fortsetzung jener anfänglichen kritischen Erörterung erscheint. Allerdings als eine Fortsetzung, welche aus den Schwierigkeiten des Systems heraus und dann von abweichenden Standpunkten der Weltbetrachtung aus zu der Ausbildung der großen klassischen Systeme der konstruktiven Philosophie des 17. Jahrhunderts führte.

Das nächste war die Ausbreitung und dann die schulmäßige Fassung der neuen Lehre, ihre Auseinandersetzung mit den geltenden Autoritäten, ihre Einführung in die Universitäten. Dies geschah zunächst in Holland, der zweiten Heimat des Philosophen, der dort die Anfänge einer Schule erstehen sah, aber zugleich in die Widerwärtigkeiten öffentlicher Kämpfe hineingezogen wurde. In der niederländischen Schule wurde besonders der theologische Rationalismus ausgebildet, dem sich deutsche Cartesianer, wie Joh. Clauberg und Balthasar Bekker, anschlossen. In Paris war es Marin Mersenne (s. o.), der ältere Freund von Descartes, der unermüdlich vermittelnd den neuen Ideen den Eingang in die Gelehrtenkreise zu verschaffen suchte. Männer wie Rohault und Sylvain Régis suchen die Lehre des Meisters fortzubilden, Gérauld de Cordemoy und Louis de la Forge bereiten den Occasionalismus vor. Einen bedeutenden Einfluß gewann der Cartesianismus auf die jansenistischen Kreise, deren Führer Antoine Arnauld seine Verbindung mit dem Augustinismus vollzog. In der unter seiner Mitwirkung herausgegebenen Logik von Port Royal tritt die Herrschaft des cartesianischen Gedankenkreises hervor. Die französische Schule setzte sich in dem Maße durch, daß zeitweilig der Cartesianismus zur Modephilosophie wurde und einen weitreichenden Einfluß auf das öffentlich-literarische Leben Frankreichs gewann.

Auf der anderen Seite blieb die Philosophie Descartes' dauernden Angriffen ausgesetzt. Hier war es vor allem sein theologischer Rationalismus, der der Kritik unterworfen wurde. Sie fand in der bei Descartes schon angelegten Einschränkung der Erkenntnis ihre Unterlage und wurde von Pascal zur fortschreitenden, bis zur Skepsis gehenden Scheidung der mystischen und der rationalen Elemente fortgeführt; diese skeptische Strömung erhielt sich aus gleichen Motiven bis auf den die französische Aufklärung vorbereitenden Pierre Bayle.

Ausgaben.

I. Anhänger Descartes'.

Henricus Regius, Fundamenta physices, Amsterdam 1646; dann Explicatio mentis humanae sive animae rationalis, ubi explicatur quid fit et quid esse possit, Utrecht 1647, wogegen Descartes seine Notae in programma quoddam usw. (Amsterdam 1648) richtete.

Jean de Raey, Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana, Leyden 1654.

Adrian Heereboord, Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis 1643, Meletemata, philosophica maximam partem metaphysica, Lugd. Bat. 1654, Philosophia rationalis, moralis et naturalis, Lugd. Bat. 1654, Ἑρμηνεία Logica, Lugd. Bat. 1657.

Christ. Wittich, Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta, Nimagen 1659, Annotationes ad R. Descartes Meditationes, Dordrecht 1688, Anti-Spinoza sive Examen Ethices B. de Spinoza et Commentarius de Deo et ejus attributis Amst. 1690, holl. 1692.

Jacques Rohault, Traité de physique, Paris 1671, Entretiens de philosophie, Paris 1671, Oeuvres posthumes ed. par Clerselier, Paris 1682.

Sylvain Régis, Systeme de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale, Paris 1690, Réponse au livre qui a pour titre: Censura philosophiae cartesianae, Paris 1691, Réponse aux réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie, Paris 1692, Usage de la raison et de la foi, ou l'accord de la raison et de la foi, Paris 1704.

Gérauld de Cordemoy, Discernement de l'âme et du corps, Paris 1666, die 3. Aufl. dieser Schrift mit 2 neuen Dissertationen ist betitelt Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme, 2 Bde., 1690.

Louis de la Forge, Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de R. Descartes, Paris 1666 (im Druck fertiggestellt schon Ende 1665), lateinisch 1669.

A. Arnauld, Oeuvr. complèt., Lausanne 1775—83, 45 Bde., die philosophischen Schriften füllen Bd. 38—40, sind auch besonders herausgegeben von J. Simon und von C. Jourdain, Paris 1893.

P. Nicole, Essais de morale, Paris 1671—74 u. ö.; Oeuvres mor., Paris 1718; Oeuvres de Nicole, 24 Bde., Liège 1767, Oeuvres philosophiques et morales de Nicole, hrsg. v. C. Jourdain, Paris 1844.

Die Logik von Port-Royal, L'art de penser, 1662. Eine neue Ausgabe davon avec introduction et notes suivie d'éclaircissements et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hamilton, Stuart Mill hat besorgt Alfr. Fouillée, Paris 1879.

Joh. Clauberg, Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam (zuerst deutsch geschrieben), 1651, Defensio Cartesiana, Amsterdam 1652; Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri 1656, Logica vetus et nova, Duisburg 1656; Opera v. Schalbruch herausg. Amsterdam 1691.

B. Bekker, De philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668; Die verzauberte Welt (holländisch: Betoverde Weereld, Leeuwarden 1690 und Amsterdam 1691—93, in viele Sprachen übersetzt); vgl. von Gegenschriften u. a.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. Des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihrem Leben u. fürnehmst. Irrthüm. 1702.

Antoine Le Grand, Philosophia vetus e mente Renati des Cartes, London 1671, Institutiones philosophiae secundum principia R. de C. nova methodo adornatae, London 1672 und 1678, oft wieder aufgelegt, Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum, London 1679, Nürnberg 1681.

P. Joseph Frantz, Tractatus metaphysicae, zum erstenmal herausgeg. und mit Benutzung der im Staatsarchive befindlichen und anderer ungedruckten und gedruckten Quellen philosophiegeschichtlich erläutert durch Fr. Thom. M. Wehofer, Paderborn 1895 (Ergänzungsheft II zum Jb. f. Philos. u. spekul. Theologie).

Michel Angel Fardella, Animae humanae natura ab Augustino detecta, Venedig 1698, Universae philosophiae systema, Venedig 1691.

II. Gegner Descartes'.

Gisbert Voëtius, Admiranda Methodus novae philosophiae Renati des Cartes Utrecht 1643, anonym erschienen, verf. v. Voëtius u. seinem Schüler, dem Groninger Philosophieprof. M. Schoock, Confraternitas Mariana, Utrecht 1642, dagegen Descartes' Epistola ad celeberrimum virum D. Gisb. Voëtium, Amsterdam 1643, vgl. dazu Oeuvres de Desc., hrsg. v. Adam u. Tannery. VIII, 2.

P. Daniel, Voyage du monde des Descartes, Paris 1690, lat. Amsterdam 1694, Nouvelles difficultés proposées par un peripatéticien à l'auteur d'un voyage de Descartes, Amst. 1693, lat. 1694, Traité métaphysique de la nature du mouvement 1724, Oeuvres, 3 Bde., Paris 1724.

P. D. Huët, Demonstratio evangelica Paris 1679, Amsterd. 1680, Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689, Alnetanae Quaestiones de concordantia rationis et fidei, Caen 1690, Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme, anonym Paris 1692, Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain, Amst. 1723, deutsch Frankf. a. M. 1724.

III. Pascal.

Lettres provinciales, Cologne 1657 erschienen unter dem Titel: Les provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis, avec les notes de Guill. Wendrock (Nicole) und später in mehr als 60 Auflagen, zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Paris 1872, von Derome 1885/86, von Molinier, 2 Bde., 1892, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830. Pensées sur la religion, 1669, nach seinem Tode aus seinen nachgelassenen Papieren veröffentlicht, Amst. 1697, Paris 1720 u. ö., hrsg. von Faugère, Par. 1844, von J. E. Astié, Lausanne 1857, von Victor Rocher, Tour 1873, mit Anmerkgn. von Havet 1866; ebenfalls mit Anmerkgn. von Aug. Molinier 2 Bde., Paris 1877/79; G. Michaut, Fribourg 1896; M. Laros, Kempten 1913 (Sammlg. Kösel). Folioausgabe des photographischen Faksimiles des Originalmanuskriptes von L. Brunschvicg 1905 bei Hachette; deutsch 1710, 1777, von C. F. Schwarz, Leipzig 1844, 1865, von Friedrich Merschmann, Halle 1865, v. Hesse (Reclam) Leipzig 1881, von Dreydorff, Gotha 1891, v. Herber-Rohow, mit Einführung von Rud. Eucken, 2 Bde., Jena 1905. Die Aufzeichnung eines wahrscheinlich 1655 stattgehabten philosophischen Gesprächs von Pascal Entretrien avec M. de Savi sur Epictète et Montaigne ist zuerst 1728 von Desmolets veröffentlicht worden (ein anderes Manuskript davon bei A. Gazier, Revue de l'histoire littéraire de la France 1895 p. 372 ff.).

Ausgaben von Pascals Werken: Oeuvres, à la Haye, 1779, hrsg. von Bossut in 5 Bänden; Oeuvres complètes de Bl. P., 3 voll., Par. 1870; Opuscules philos., Par. 1864, 1865, 1866 par Fél. Cadet, Paris 1873. Gazier, Pensées de Pascal (édition de Port-Royal) Paris 1906. Opuscules choisis par V. Giraud, Paris 1906. Eine chronologisch geordnete Ausgabe der Oeuvres complètes ist seit 1904 in der Sammlung der écrivains français, nouv. éd. Paris in 14 Bden. erschienen, Ser. I von L. Brunschvicg u. P. Boutroux Bd. 1—3, 1908, enth. Biographie u. Werke bis 1654, Ser. II Bd. 4—11 von Brunschvicg, Boutroux u. F. Gazier 1914, die übrigen Werke außer den Pensées, Ser. III, Bd. 12—14 die Pensées von L. Brunschvicg 1904. Pascal, Ein Brevier s. Schriften, ausgew. u. eingeleitet v B. v. Herber-Rohow: Aus der Gedankenwelt großer Geister, 13. Bd., Stuttgart 1908.

IV. Poiret.

Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, libri quattuor Amst. 1677 u. ö.; L'économie divine, 7 Bde., Amst. 1687; De eruditione triplici solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 u. ö.; Opera posthuma, Amst. 1721.

V. Bayle.

Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterdam 1695 und 1697 in 2 Bdn. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des Maizeaux herausgegeb. 4 Bde., Amsterd. und Leyden 1740, neueste Ausg. Par. 1820, 16 Bde.; deutsch von J. C. Gottsched, 4 Bde. 1741—44; die philosophischen Artikel allein übers. von L. H. Jacob, 2 Bde., 1797—98; Oeuvr. divers, La Haye 1725—31, 4 Bde.; aus seinem Nachlasse 1737 Système de la philosophie, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der cartesianischen Philosophie gibt.

In Holland war der erste Anhänger Descartes' Henri Reneri oder Regnier (1593—1639), der von 1634 an als Professor der Philosophie an der neugegründeten Akademie (1636 Universität) von Utrecht lehrte. Durch Reneri wurde auch der Mediziner Henry de Roy (Henricus Regius, 1598—1679, seit 1638 Professor in Utrecht) begeisterter Anhänger der cartesianischen Lehre und verteidigte sie gegen den Theologen Voëtius, wandte sich aber 1645 von ihr ab und geriet sogar in eine literarische Fehde mit Descartes selbst. In Leyden lehrten Jean de Raey, der aristotelische und cartesianische Philosophie verbinden will, Andrian Heereboord (1614—59), Abraham Heidanus (1597—1678), Christoph Wittich (1625—87), der die Übereinstimmung der cartesianischen Philosophie mit der Bibel zu beweisen suchte und sich dann gegen den Spinozismus wandte, Geulincx, de Volder (1643—1709). Ebenso verbreitete sich der Cartesianismus auf anderen niederländischen Universitäten stark, meist unter heftigen Kämpfen gegen die theologische Orthodoxie. Der Arzt Ludwig Meyer in Amsterdam vertrat den cartesianischen Rationalismus in einer Schrift Philosophia sacrae Scripturae interpres, Amst. 1666.

In Frankreich gehörten Claude de Clerselier (1614—86), der Herausgeber nachgelassener Werke Descartes', Jacques du Roure und der Oratorianer Nicolas Joseph Poisson (1637—1710) zu den ersten Cartesianern, der Physiker Jacques Rohault (1620—75) wirkte stark für die Verbreitung der neuen Lehre, noch mehr der empirisch gerichtete Philosoph Pierre Sylvain Régis (1632—1707), der die idea innatae von den Sinnen abhängig sein läßt und Angriffe gegen den Cartesianismus abwehrt. Der Advokat Gérauld de Cordemoy (1620—84) und der Arzt Louis de la Forge beschäftigten sich besonders mit der Frage des Verhältnisses von Leib und Seele. Anhänger der cartesianischen Lehre waren viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doktrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal ist der namhafteste Freund der cartesianischen Richtung der im einzelnen vom augustinischen Standpunkt aus manche Bedenken erhebende, die cartesianische Gewißheitsregel auf Wissensobjekte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae zu den Meditationen Antoine Arnauld (1612—94), der dann auch gegen Malebranche polemisierte. Ein jüngerer Freund Arnaulds war Pierre Nicole (1625—95), der im Gegensatz zu Arnauld die Lehre einer allgemeinen göttlichen Vernunft vertritt, in der die absoluten Wahrheiten und die moralischen Prinzipien enthalten seien. Arnauld und Nicole arbeiteten zusammen unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal „L'art de penser" 1662 aus, die im ganzen als cartesianisch gelten kann. Auch die Theologen Bossuet (1627—1704) und Fénelon (1651—1715) neigten sich dem Cartesianismus zu. Bossuet beschäftigte sich genauer mit der Wahrscheinlichkeitslehre, als dies in L'art de penser geschehen war.

Unter den deutschen Cartesianern sind zu nennen: Joh. Clauberg (1622—65), Professor in Herborn und Duisburg, der hauptsächlich durch seine logischen und psychologischen Lehren Bedeutung hat, mit seiner Metaphysica de Ente sive Ontosophia ein Vorläufer Wolffs ist und sich wie nachher Leibniz auch bereits mit Studien über die deutsche Sprache abgab (er hat auch zwei deutsche Schriften geschrieben); Balthasar Bekker (1634—98), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprozesse verdient gemacht hat (da Geistiges auf Körperliches nicht einwirken kann, ist alle Zauberei unmöglich); Christoph Sturm in Altdorf, Mich. Rhegenius in Leipzig u. a.

Für England vermittelte die cartesianische Lehre der Franziskaner Antoine Le Grand aus Douay, der im Auftrag seines Ordens nach England ging und da in der Grafschaft Oxford lebte (gest. 1699).

Wie die Lehre des Descartes auch in Österreich Boden gewann, sieht man aus dem eklektisch gehaltenen Lehrbuch der Metaphysik (Tractatus metaphysicae) für Kaiser Josef II. (in usum Archiducis Josephi), verfaßt von P. Joseph Frantz. Der Verfasser, bei den Jesuiten erzogen, neigt sich im ganzen dem Cartesianismus zu, nimmt auch manche Elemente der Leibniz-Wolffschen Philosophie auf, ohne sich der Scholastik völlig zu entfremden. — Sogar in Italien erwarb sich trotz des päpstlichen Verbotes die Lehre Descartes' Anhänger. Ein eigenartiger Kopf war da Michel Angelo Fardella (1650—1718), der Lehren Augustins mit Gedanken von Descartes und Malebranche verband. Einer der letzten Cartesianer war der Kardinal G. S. Gerdil (1718—1802).

Die Ethik, der Descartes keine Schrift gewidmet hatte, wurde von mehreren seiner Schüler in besonderen Werken nach cartesianischen Prinzipien behandelt; so erschien Ethica Cartesiana s. ars bene beateque vivendi ad clarissimas rationes et sanae mentis ideas ac solidissima R. Cartesii principia formata, Halle 1719, vorher schon, 1692, französisch.

Einen bemerkenswerten Einfluß gewannen die Ansichten Descartes' auf die französische Ästhetik. Während Corneille als Hauptwirkung des Tragischen die Bewunderung ansieht und sich hier eine Parallele wenigstens zeigt zu der Rolle, welche die Bewunderung in der Affektenlehre Descartes' spielt, tritt dessen Prinzip des clare et distincte percipere bei Boileau deutlich hervor in einem Rationalisieren des Schönen. Einer seiner Hauptsätze ist: Rien n'est beau que le vrai. Nur das klar Gedachte, wenn man es einfach wiedergibt, ist schön.

Zu den Gegnern Descartes' zählt Gassendi (s. o.), der mit seinen Objectiones zu den Meditationen und seinen Disquisitiones Antecartesianae, 1649, von seinem naturalistischen Standpunkt aus die cartesianische Lehre bekämpfte und auf den spätere Anticartesianer zurückgriffen. Auch Anhänger der aristotelischen Philosophie wandten sich gegen den Cartesianismus, hauptsächlich aber kämpften Theologen verschiedener Richtung dagegen: so der aristotelisch gerichtete protestantische Theologieprofessor Gisbert Voëtius (1589—1676) in Utrecht, dem Regius und Descartes selbst erwiderten; weiter die Jesuiten Bourdin (der Verf. der Objectiones septimae), Daniel (1649—1748), der eine Satire auf die cartesianische Lehre schrieb, maßvoller Rapin, Tournemine, Regnault und Buffier, die sich mit Descartes und Malebranche auseinandersetzen. Von den Jesuiten beeinflußt ist auch der Bischof Pierre Daniel Huët (1630—1721), der in seiner Censura phil. Cartesianae, die mehrere Gegenschriften hervorrief, den Cartesianismus vom empiristischen und skeptischen Standpunkt zu widerlegen suchte, so wie er auch Spinoza bekämpfte und die Überwindung des Skeptizismus nur im religiösen Glauben sah. In England polemisierte gegen Descartes u. a. der Neuplatoniker und Kabbalist Henry More (1614—87, Prof. in Cambridge), der 1648 und 1649 mit Descartes Briefe wechselte (Descartes' Werke, hrsg. von Adam u. Tannery, V. Bd.), worin er u. a. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, behauptet und Descartes' einseitig mechanistische Naturlehre bestreitet. — Das Studium Descartes' wurde 1642 an der Universität Utrecht, 1648 in Leyden verboten, und 1656 untersagte ein Edikt der Staaten von Holland den Unterricht in cartesianischer Philosophie; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, und

1671 wurde durch königlichen Befehl auf der Pariser Universität der Vortrag der cartesianischen Doktrin untersagt.

Den in dem System von Descartes angelegten Gegensatz des rational-mathematischen Wissenschaftsideals und des metaphysischen Irrationalismus brachte der jüngere Zeitgenosse und Landsmann Descartes', der als Mathematiker, Schriftsteller und Mystiker gleichbedeutende Blaise Pascal (geb. 1623 zu Clermont, gest. 1662 zu Paris) auf seinen schärfsten Ausdruck. Besonders berühmt wurde er durch seine in den „Lettres provinciales" 1656 veröffentlichten scharfen Angriffe auf die freie Moral der Jesuiten, die große Bewegung in Frankreich hervorbrachten und zur späteren Aufhebung des Ordens beitrugen. P. ging von der Anerkennung des exakten Denkens im Sinne der galileischen Naturauffassung und der cartesianischen Logik aus; für die Logik von Port-Royal waren Manuskripte von ihm mitverwertet worden. Und an der Selbstgewißheit der mathematischen Erkenntnis und dem durch ihre grenzenlose Entwicklung ermöglichten Fortschritt des menschlichen Wissens hat er festgehalten. Die genaueste und auch ausführbare Methode ist ihm die mathematische, die alles erklärt bis zu dem unerklärbaren, aber doch klarsten Begriffe, wie Raum, Zeit, Bewegung, und alles beweist bis zu den unbeweisbaren, aber doch klarsten Grundsätzen. Diese letzten Begriffe und Grundsätze werden durch das natürliche Licht erfaßt. Aber die Mathematik, die den ganzen Bereich der menschlichen Vernunft ausschöpft, hat Grenzen: sie, deren Wesen Begrenzung ist, vermag das Unendliche, in dem wir leben, nicht zu erfassen, und noch weniger unseren sittlich-religiösen Bedürfnissen, den aus der Herzensnot entspringenden Fragen zu genügen. Car enfin qu'est-ce-que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Die Wissenschaft, die in jeder Wirklichkeitserkenntnis nur Wahrscheinlichkeiten bieten kann, gibt auf die Rätsel unseres Lebens keine Antwort, die fest und sicher wäre. Aber wir bedürfen ihrer auch nicht. Denn in uns wohnt noch ein anderes im Gefühl gegründetes Wissen. Die Intuition und „l'art de persuader" haben ihre Bedeutung und Berechtigung: le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Die Vernunft schwankt immer zwischen Zweifel und Gewißheit, wenn ihr auch eine gewisse Erkenntnis der Natur bis zu einem bestimmten Grade noch möglich ist. Dennoch finden die großen Seelen, nachdem sie alles, was Menschen wissen können, erschöpft haben, daß sie nichts wissen, und kehren zu derselben Unwissenheit zurück, von der sie ausgegangen waren. „Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît" (docta ignorantia). So kann die volle Wahrheit die Vernunft nicht aus ihren eigenen Mitteln finden, aber sie vermag das im Christentum gegebene Heil zu erkennen und anzunehmen. In den fragmentarischen Arbeiten zu einer Philosophie der Religion (von Freunden nach seinem Tode als Pensées sur la religion 1669, gelegentlich im Ausdruck gemildert, herausgegeben) will Pascal die Mysterien unseres Innenlebens aus dem doppelten Zustand der Menschennatur, ihrer Unfähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung vermöge ihres ursprünglichen, aus dem Egoismus stammenden Abfalls von Gott und dem uns verbliebenen Verlangen nach Erlösung und Rückkehr zu Gott, erleuchten und im Sinne des jansenistischen Christentums die Selbstvernichtung und die Erlösung durch die unerforschliche Gnadenwahl als höchste Lebensziele entwickeln.

Pierre Poiret (1646 zu Metz geb., einige Jahre in Hamburg, starb 1719 in Rhynsburg bei Leyden) veröffentlichte 1677 eine an Descartes anknüpfende metaphysische Schrift: Cogitationes rationales de Deo, anima et malo (in den folgenden Ausgaben erheblich verändert), später huldigte er theosophischen Anschauungen, in denen er besonders beeinflußt war durch die Mystikerin Antoinette Bourignon

(1616—79) und sich vielfach an Jak. Böhme anschloß, dessen Grundlehren er in einer anonym veröffentlichten Schrift zusammenfaßte: Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica, Amsterdam 1687. Seine mystischen Ansichten hat er niedergelegt in · L'économie divine ou système universel et démontré des œuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, 1687, und De eruditione triplici solida, superficiara et falsa, 1692. Gegen Locke ist die anonyme Schrift gerichtet: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii, Amsterdam 1707, zu der Poiret das Vorwort schrieb.

Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1706) hat, obwohl der cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Bayle, der in einer ähnlichen Art wie Mersenne, in der Mitte eines auch Leibniz und Shaftesbury umfassenden literarischen Kreises stehend, eine überaus einflußreiche Mittlertätigkeit entfaltete, behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, daß sie stark sei in der Entdeckung von Irrtümern, schwach in der positiven Erkenntnis. Das altprotestantische Prinzip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben benutzte er zur Aufzeigung der Inkongruenz alles Wissens vom Absoluten und der Forderung eines widerspruchsfreien Vernunftzusammenhangs vermittels der historischen Kritik und eines an eleatische Motive anknüpfenden Nachweises auftretender Antinomien. Mit besonderem Scharfsinn deckt er Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre auf. Er verwirft den Satz der Deisten, daß die Religion nichts Widervernünftiges, sondern Übervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. In dem Problem der Willensfreiheit z. B. liege ein unbegreifliches Mysterium. Trennt er so Glauben und Metaphysik völlig von der Vernunftserkenntnis, so gewinnt er dadurch die Möglichkeit, für das sittliche Leben die Alleinherrschaft der Vernunft zu fordern und jede Einmischung des Glaubens abzulehnen. Die Idee der Sittlichkeit ist klar und deutlich, das Moralgesetz ist uns angeboren. Dieses geht aber nicht auf die Handlung, sondern die Gesinnung. Innere Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen ist erste und ausnahmslose Pflicht. So erhebt sich hinter der zersetzenden Kritik, die zunächst aus den Schriften Bayles spricht, das Ideal autonomer und vernunftgemäßer Lebensgestaltung, das die Lebensauffassung der Aufklärung und besonders die von Voltaire vorbereitet.

§ 27. Von den Gegnern des Descartes, die an der kritischen Erörterung seiner Meditationen beteiligt waren, hat es nur einer, der radikale Vertreter des naturalistischen Standpunktes, Thomas Hobbes (1588—1679) zur Ausbildung eines eigenen und abgeschlossenen Systems gebracht. Hobbes, der als Humanist gebildet und in der Atmosphäre des großen royalistischen Adels Englands aufgewachsen war, hatte schon früh seine Lebensaufgabe in der wissenschaftlichen Behandlung der politischen, weltlichen und moralischen Ordnung des neuen, von der Kirche losgelösten Staates erfaßt. Aber für ihn bildete die Staatslehre nur einen Teil eines großen philosophischen Systems, an dessen Vollendung er unablässig arbeitete. Dieses System empfing die entscheidenden Begriffe und Methoden von der mathematischen Physik des 17. Jahrhunderts und dem Vorbild des cartesianischen Systems. In ihm stieg Hobbes nach geo-

metrischer Methode von den allgemeinsten Eigenschaften der Körper auf, um als der erste unter den Neueren zu einer Regulierung der Gesellschaft auf Grund einer methodischen Ermittlung der Gleichgewichtsbedingungen dieses künstlichen Körpers fortzuschreiten. Der Punkt, an welchem Hobbes von den politischen Tatsachen und Problemen, die ihn beschäftigten, zu der Einordnung derselben in einen umfassenden Natur- und Wissenszusammenhang fortging, lag in seiner Auffassung von dem Menschen als einem animalen Wesen, das wie alle natürlichen Geschöpfe den Gesetzen der Natur unterliegt und allein aus ihrer Kenntnis zu beherrschen ist. So erfüllte er sich in den Jahren seines Pariser Aufenthaltes mit dem Geist der neuen Naturwissenschaft des Galilei, erwog bewundernd und ablehnend den von einem Punkt im Denken aus konstruierten strengen Aufbau der Weltansicht des Descartes, um im Gegensatz zu dem Idealismus der Freiheit des französischen Denkens in der sinnlichen Erfahrung und nur in ihr allein die Grundlagen zu sichern, von denen die weitergreifenden Aufgaben einer Regelung des menschlichen Gesellschaftslebens in Angriff zu nehmen sind. Das erst spät abgeschlossene System zerfällt in drei Teile, die nacheinander die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung, die Lehre vom Menschen und die Lehre von der Gesellschaft behandeln und in ihrem inneren Zusammenhang allein gewürdigt werden dürfen. Dieses System stellt, geschichtlich gesehen, eine der großen Typen möglicher Weltansichten unter den Bedingungen des Erkennens des 17. Jahrhunderts dar. So groß die Abhängigkeit des Hobbes von Descartes und Galilei ist: wie er nun ihre Ergebnisse gemäß den Voraussetzungen der naturalistischen Denkweise umformte, wie er von dem Standpunkte der Erfahrungsphilosophie aus die Kategorien, welche die neuere idealistische Metaphysik erarbeitet hatte, abzuleiten unternahm, und wie er weiter auf dieser gesicherten Grundlage als der erste unter den Denkern der Neuzeit zu einer strengen wissenschaftlich durchgeführten Politik und Theorie der bürgerlichen Gesellschaft fortschritt: das alles sind ebensoviel Fortschritte, durch welche er den Materialismus und das radikale Naturrecht der Alten, sowie den englischen Empirismus, von dem er ausgegangen war, in eine neue und zukunftsreiche Form überführte. Durch ihn wurde der naturalistische Standpunkt zu einem Positivismus fortgebildet, der seine Aufgabe in einer wissenschaftlichen Beschreibung und Erklärung der Phänomene als solcher erblickt und einen metaphysischen Dogmatismus ablehnt. Sein System ist das erste geschlossene System der Erfahrungsphilosophie, das unter Anerkennung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode des kontinentalen Rationalismus, aber unter grundsätzlicher Ablehnung ihrer idealistischen Interpretation und mit radikalem Verzicht auf irgendeine Anknüpfung an reli-

giöse oder transzendente Werte innerhalb der neuen Wirklichkeit, die das 17. Jahrhundert entdeckt hatte, die Stellung des Menschen als eines Produktes der Natur begreifen und sein gesellschaftlich-rechtliches Leben allgemeingültig regeln will.

Das System als Ganzes hat, wenn man von einer Einwirkung auf einzelne Denker wie Spinoza oder Leibniz absieht, keinen weiterreichenden Einfluß gewonnen. In England selbst traten idealistische Strömungen hervor. Wohl bekämpfte auch ein Denker wie Joseph Glanvill jeglichen philosophischen Dogmatismus und huldigte einer vorsichtigen induktiv-empirischen Methode, die auch dem religiösen Glauben sein Recht ließ. Aber es herrschte zeitweilig, namentlich in der Cambridger Schule, ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem Naturalismus Hobbes' entfernt, dem Mystizismus aber und zum Teil auch dem Cartesianismus befreundet ist. Er bildete mit dem Naturalismus, den er selbst heftig bekämpfte, die Opposition gegen den religiösen Dogmatismus der Puritaner und vertrat das intellektualistische oder rationalistische Prinzip. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Ralph Cudworth.

Ausgaben.

I. Hobbes.

Einzelne Schriften: Zwei vorher nur verstümmelt herausgegebene Schriften, eine 1640 abgeschlossene staatsphilosophische Schrift und eine in Dialogform verfaßte geschichtlich-politische Altersschrift zusammen mit ungedruckten Stücken in den Ausgaben: The Elements of Law, Natural and Politic, edit. with a preface and critical notes by F. Tönnies, to which are subjoined selected extracts from unprinted Mss. of Th. H., London 1889 (hierin auch der Short tract on first principles), Behemoth or the Long Parliament, edit. for the first time from the original Mss. by F. Tönnies, London 1889. Diese beiden Ausgaben sind bis auf wenige Exemplare durch eine Feuersbrunst in Chilworth 1895 vernichtet.

Elementorum philosophiae sectio tertia de Cive, Paris 1642, erweitert Amst. 1647, ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649, deutsch von J. H. von Kirchmann, Lpz. 1873, Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil, London 1651, französ. 1652, Leyden 1653, latein. Amst. 1668, deutsch Halle 1794—95. Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore, London 1655, engl. 1656; Elementorum philosophiae sectio secunda de Homine, London 1658. In Auswahl übersetzt sind die Elementa philosophiae als „Grundzüge der Philosophie" Teil 1, Lehre v. Körper, Lpz. 1915, T. 2, Lehre v. Menschen u. Lehre v. Bürger 1918 v. M. Frischeisen-Köhler mit Einleit. in der Philos. Bibl. Eine engl. Auswahl „The metaphysical system of Hobbes" v. M. W. Calkins, Leipzig 1913. — The questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry and Th. Hobbes of Malmesbury, London 1656.

Ausgaben der Werke: Hobbes selbst hat eine Ausgabe seiner Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia, Amst. 1668 erscheinen lassen (darin die 3 Teile der Elementa philosophiae, der Leviathan, mathematische u. physikalische Abhandlungen); die erste engl. Gesamtausgabe von Hobbes' moral. u. polit. Werken London 1750. Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol., London 1839—45, und English Works, edited by Molesworth, 11 vol., in vol. XI Index, London 1839—45.

Briefe: Siebzehn Briefe des Th. H. an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. a., hrsg. u. erläut. v. Ferd. Tönnies, A. f. G. d. Ph., III, S. 58 bis 78, 192—232. Hobbes-Analekten (von Tönnies), I. Englische Briefe des H., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 291 ff. II. 2 lat. u. 1 frz. Br. d. H., Bd. 19, 1906 S. 153 ff.

Leben: Notizen über das Leben des Hobbes finden sich teils in seinen eigenen Schriften, teils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli 1681, das eine Vita, ein Vitae auctarium und eine von Hobbes 1672 verfaßte Autobiographie in lateinischen Versen Vita carmine expressa enthält.

II. Glanvill.

The vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and incertainity of our knowledge and its causes, London 1661, Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, London 1665, neu hrsg. v. J. Owen 1885, Plus ultra or the progress and advancement of knowledge London 1668, Sadducismus triumphans, London 1681, mit Anhängen v. H. More 1682, ins Deutsche übersetzt 1701.

III. Cudworth.

The true intellectual system of the universe, The first part, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, Systema intellectuale huius universi, mit Anmerkungen, Zusätzen und einer Biographie Cudworths versehen, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Erst 1731 wurde von dem Bischof Chandler sein Treatise concerning eternal and immutable morality veröffentlicht, auch von Mosheim als Anhang zu dem Systema übersetzt. Deutsche Übersetzung seiner Predigten von Baumgart, Halle 1737.

IV. H. More.

H. Mori Cantabrigiensis Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 3 vol., London 1679; unter den philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: Enchiridion ethicum, Amst. 1668, auch Nürnberg 1686; Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorpeorarum London 1671.

V. Cambridger Platoniker.

The Cambridge Platonists: Selections from Whichcote, Smith and Culverwell ed. by Campagnac London 1901.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studierte Thomas Hobbes in Oxford 1603—08, wo er in Magdalen Hall in puritanischem Geist erzogen und in die scholastische Philosophie eingeführt wurde. Mit 20 Jahren legte er die Baccalaureusprüfung ab, mit welcher ihm die akademische Laufbahn zugänglich wurde. Aber da die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien knapp waren, nahm er bei dem Baron Cavendish von Hardwicke, dem späteren Earl of Devonshire, die Stellung eines Hofmeisters und Reisebegleiters für dessen Sohn an. 1610 reiste er mit diesem auf drei Jahre nach Frankreich und Italien. Noch dreimal später ist er zu jedesmal längerem Aufenthalt nach Frankreich gekommen; im ganzen hat er nahezu 20 Jahre in Frankreich gelebt. Sein erstes Ziel war, sich zum Schriftsteller, und zwar zum politischen, zu bilden, zu welchem Zweck er nach der Rückkehr von seiner ersten Reise nach England seinen lateinischen Stil zu schulen und die Literatur des Altertums durchzuarbeiten begann. Aus dieser Beschäftigung ging eine 1628 veröffentlichte Übersetzung des Thukydides hervor In England trat er in mannigfache Beziehungen zu den wissenschaftlichen Kreisen, so unter anderem zu Francis Bacon, dem er bei der Übersetzung seiner Essays half, und zu Herbert von Cherbury. Das Studium des Menschen, das dauernd den Mittelpunkt seiner Interessen bildete, führte ihn wahrscheinlich zu einer näheren Beschäftigung mit der Natur-

philosophie seiner Zeit. Er selbst hat es in einer der kurzen Autobiographien, die er im höchsten Alter gab (die aber leider über die Anfänge dieser Entwicklung nicht deutlich und zureichend orientieren), gesagt, daß es das Problem der Sinneswahrnehmung gewesen sei, das ihn zur Naturphilosophie geführt habe. Ein Niederschlag dieser Beschäftigung liegt in einem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien (A short tract of the first principles) vor, dessen Entstehungszeit nicht genau bekannt ist, aber sicher vor der Aufnahme der mathematisch-mechanischen Ideen der neueren Naturwissenschaft liegt. Nähere Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft erwarb Hobbes wahrscheinlich auf seiner zweiten Reise nach Frankreich (1629), während der er bei seinem Aufenthalt in Paris das erste gründliche Studium der Mathematik getrieben haben soll. Die entscheidende Wendung in seinem Denken brachte sein dritter Pariser Aufenthalt (1634—36), wo er mit Mersenne freundschaftlich bekannt wurde, durch den er in den Kreis der Pariser Gelehrten und damit in die Arbeit im Sinne des galileischen Wissenschaftsideales und in die cartesianische Gedankenwelt eingeführt wurde. Als Hobbes 1636 Paris verließ, verfügte er wohl bereits über die wesentlichsten Einsichten, die er in einem streng systematischen Zusammenhang später entwickelte. Er berichtet mit Stolz, daß er von jenen Tagen ab zu den Philosophen gerechnet worden sei, und er begann damals schon an einer Logik zu arbeiten. Den größten Einfluß übten die Schriften von Descartes, die er zum Teil noch vor ihrer Drucklegung durch Mersenne kennen lernte. Noch befand sich Hobbes in dem Fluß seiner Entwicklung, als die Essays des französischen Denkers erschienen, von denen besonders die Dioptrik auf ihn wirkte. Dann forderte Mersenne ihn auf, an der Diskussion über die Meditationen sich zu beteiligen. Diese äußere und innere Auseinandersetzung mit Descartes war für ihn höchst bedeutungsvoll. Den Plan eines enzyklopädischen Systems hatte er im großen schon entworfen; es sollte im ganzen drei Teile umfassen: die Lehre vom Körper, die Lehre vom Menschen und die Lehre vom Staat. Auch ihr wesentlicher Inhalt stand schon fest: die nominalistische Logik, der universale Materialismus in der Körperlehre, die naturalistische Anthropologie und das Staatsideal der absoluten Souveränität. Aber noch fehlte die strenge systematische Geschlossenheit, der konstruktive Aufbau aus einigen wenigen Prinzipien, die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung. Es ist wahrscheinlich, daß die Arbeit an dieser Grundlegung, die eine Kategorienlehre auf empiristischem Standpunkt geben sollte, ein wesentliches Moment der langen Verzögerung mit dem Abschluß des Systems gewesen ist. Die erste selbständige Schrift, welche er 1640 durch Abschriften einer begrenzten Öffentlichkeit zugänglich machte, behandelte „die Anfangsgründe des Natur- und Staatsrechtes“ (The elements of Law natural and politic); sie sollte in die politischen Wirren seiner Heimat im Sinn einer Verteidigung der Unteilbarkeit der souveränen Rechte in der königlichen Macht eingreifen. Diese Schrift wurde wider sein Wissen von einigen seiner Verehrer zehn Jahre später, 1650, als zwei getrennte Werke unter den Titeln „Human nature or the fundamental elements of policy“ und „De corpore politico“ veröffentlicht; sie wurde zum ersten Male ganz und im richtigen Text erst 1889 von Tönnies publiziert.

Die Stürme der Revolution zogen jedoch herauf, und Hobbes flüchtete vor ihnen nach Frankreich, wo er von 1640—51 in Paris lebte. Es ist dies die fruchtbarste Zeit seiner literarischen Produktion geworden. Hier entstand zunächst der dritte Teil des geplanten Systems, „De cive“, der zuerst in kleiner Auflage 1642 erschien. In englischer Sprache schrieb Hobbes den 1651 erschienenen „Leviathan“, der neben seiner Staatslehre kritische Ausführungen über die Kirche enthielt. Dieses Werk führte einen förmlichen Bruch mit der königlichen Partei, die mit der Geist-

lichkeit liiert war, herbei, so daß Hobbes selbst in Paris, wo englische Royalisten gegen ihn intrigierten, nicht sicher war. Aber eben dieses Buch, das als eine Absage gegen das Königtum aufgefaßt werden konnte, ebnete ihm die ersehnte Rückkehr in das Vaterland, wohin er sogleich, als 1651 dort die Amnestie ausgesprochen wurde, fuhr. In London nahm Hobbes eine bemerkenswerte Stellung in dem glänzenden wissenschaftlichen Leben ein, das sich dort entfaltete. Hier gelangte er zu dem endlichen Abschluß seines Systems, dessen erster Teil als Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore 1655 und dessen zweiter Teil als Elementorum philosophiae sectio secunda de Homine 1658 erschien; De Corpore wurde 1656 auch mit geringen Veränderungen englisch veröffentlicht. Hobbes war bis zu seinem Tode literarisch tätig, selbst mit dichterischen Versuchen gab er sich ab. Als Siebzigjähriger verfaßte er eine Art von Kirchengeschichte in Versen, und mit 87 Jahren vollendete und veröffentlichte er eine Übersetzung des ganzen Homer in gereimten Jamben. Besonderes Aufsehen erregte seine Auseinandersetzung mit dem Bischof Bramhall über die Willensfreiheit. Nicht so günstig für Hobbes wie diese durch ihren Radikalismus ausgezeichnete Auseinandersetzung verlief ein anderer wissenschaftlicher Streit mit dem Mathematiker Wallis, der sich bis zum Tode des Philosophen hinzog; seine besondere persönliche Schärfe erhielt dieser Streit durch das Hineinspielen politischer und auch religiöser Motive. Hobbes erlebte es noch, wie die Republik zugrunde ging und sein ehemaliger Zögling als König Karl II. seinen Einzug in London hielt. Er fand auch wieder Zutritt zum Hofe, von welchem ihm eine Pension ausgesetzt wurde. Er mochte nun des Glaubens sein, daß die Stürme der Revolution endgültig sich gelegt hatten, der von allen Seiten ersehnte Frieden endlich herbeigekommen war. Unter diesem Gesichtspunkt unternahm er ein historisch-kritisches Werk über das „Lange Parlament" zu schreiben, in welchem er einen reflektierenden Überblick über die Epoche der Revolution gab. Freilich erhielt er für dieses Buch nicht die Druckerlaubnis, es kam erst nach seinem Tode (4. Dezember 1679) heraus. —

Sein philosophisches System hat Hobbes in den Elementa philosophiae entwickelt, worin De corpore die eigentliche Grundlegung gibt, auf der die anderen Teile (De homine und De cive) aufgebaut sind. De corpore zerfällt wieder in vier Abschnitte: Computatio sive Logica, Philosophia prima, De rationibus motuum et magnitudinum, Physica sive de naturae phaenomenis. Die drei ersten Abschnitte wollen auf Grund von Definitionen rechtmäßige Beweise liefern, der vierte Abschnitt auf Grund von begründeten Hypothesen (ex hypothesibus non absurdis). Die Frage nach der richtigen Methode der Philosophie hat für Hobbes eine grundlegende Bedeutung, und diese Methode ist ihm die der Mathematik und der Naturwissenschaft. Was unsere Zeit von der früheren Barbarei unterscheidet — so sagt er in der Widmung zu De cive —, ist fast ganz das Verdienst der Geometrie, denn was wir der Physik verdanken, das verdankt die Physik eben der Geometrie, Die herkömmliche Metaphysik ist für Hobbes ein Gespenst, das durch das Licht des Verstandes vertrieben werden muß. Auf der ratio naturalis ruht die Philosophie, ihre Methode und ihr Gegenstandsgebiet soll genau bestimmt werden.

Am Anfang seiner Logik definiert Hobbes die Philosophie als die Erkenntnis der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und anderseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittels richtiger Schlüsse (Philosophia est effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectum ratiocinationem acquisita cognitio), sie muß ein Rechnen und Konstruieren, analog geometrischen Konstruktionen, sein, gleichsam eine Nachahmung der Schöpfung der

Dinge; ihr Ziel liegt darin, daß wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper, dessen Erzeugung (generatio) irgendwo begriffen werden kann und der sich rational konstruieren läßt, weshalb die Philosophie auch als Körperlehre bezeichnet wird. Sie schließt auf Grund ihrer Definition von sich aus die Theologie, die es mit Gott als ewigem, unerzeugtem Wesen zu tun hat, ebenso die Naturgeschichte und die politische Geschichte, die empirisch sind und keine ratiocinatio zulassen, sowie andere Gebiete, die nicht nach der strengen mathematisch-philosophischen Methode bearbeitet werden können. Die Körper sind natürliche oder künstliche, und zwar ist ein künstlerischer Körper der Staat, der durch menschliche Konventionen und Verträge errichtet ist; danach ergeben sich als Teile der Philosophie die philosophia naturalis und die philosophia civilis.

Die Logik von Hobbes gehört, äußerlich betrachtet, dem englischen Nominalismus in seiner terministischen Zuspitzung an. Die Philosophie bedarf, um die Gedanken systematisch zu ordnen, gewisser Merkmale (notae) und Zeichen (signa), und als solche dienen willkürlich geschaffene Namen (nomina), diese sind in geordneter Rede Zeichen für Begriffe, aber nicht Zeichen für die Dinge selbst. Mit solchen Namen hat es die Logik zu tun. Ein Urteil oder ein Satz ist lediglich die Verbindung zweier Namen. Wahrheit und Falschheit liegt nur in der sprachlichen Verbindung, nicht in den Dingen. Ein wahrer Satz ist derjenige, dessen beide Termini auf denselben Gegenstand gehen. Ein Syllogismus ist die Verbindung zweier Sätze mit einem gemeinsamen Namen, um aus ihnen einen dritten Satz zu gewinnen, der einen Zusammenhang der beiden noch nicht verbundenen Namen ausmacht. Die ursprüngliche Namengebung ist willkürlich. Die Aufgabe der Wissenschaft ist nach der Definition der Philosophie die Erkenntnis der Ursachen, wobei sie zur Erforschung der Ursachen teils die resolutive, analytische Methode — dadurch gewinnen wir aus dem Einzelnen Allgemeinbegriffe —, teils die kompositive, synthetische Methode befolgt — von Allgemeinbegriffen, so dem Begriff der Bewegung als der allgemeinsten Ursache, aus geht die Erkenntnis durch definitiones und generationes sive descriptiones wie in der Geometrie zusammensetzend weiter. So werden nominalistische Anschauungen in eigenartiger Weise mit einer mathematischen Methode verbunden. Denken ist für Hobbes von vornherein ein Rechnen, ein Addieren und Subtrahieren (ratiocinari igitur idem est quod addere et subtrahere). Ihr eigentliches Gepräge erhält die Logik des Hobbes erst dadurch, daß er die nominalistischen Voraussetzungen zu einer Begründung des mathematischen Denkens fortzubilden unternimmt, nachdem er die Verbindung von Namen, welche das eigentliche Geschäft des Denkens ausmacht, als ein Rechnen bestimmt hat. Die Mathematik, auch eine Komposition aus selbstgeschaffenen Symbolen, ist darum allgemeingültig, weil in ihr nichts anderes dargelegt wird, als was in den ersten und ursprünglichsten Definitionen gesetzt war. Damit wird zugleich der Ausblick auf ein universales und allgemeingültiges Wissenssystem eröffnet, von welchem die Mathematik nur einen besonderen Teil bildet. Überall, wo wir aus einer oder mehreren ursprünglichen Namensgebungen oder Sinnesfestlegungen in strenger Folge vermittelst der einfachen Zusammenfügung und Trennung Folgerungen entwickeln, ist demonstrable Wissenschaft. Es gilt nun, dieses Ganze des reinen Bedingungsgefüges allseitig auszuführen, um die Grundlage der Forschung und auch die Beherrschung des Lebens durch Wissenschaft zu finden. Worin liegt nun aber die Übereinstimmung des so geschaffenen Wissens, das schließlich auf Willkürakte zurückgeht, mit der Erfahrung? Zunächst gibt es Gegenstände, die wir nicht nur nachträglich durch Namen bezeichnen, sondern die wir allererst

uns selber schaffen. Dazu gehören die geometrischen Objekte, die wir durch Bewegung erzeugen. Es ist daher derselbe Willkürakt, durch welchen wir Gegenstände entstehen lassen und zugleich ihrem Begriff den Sinn verleihen, welcher die Regel ihrer Erzeugung enthält. Von geometrischen Objekten ist eine strenge und apriorische Erkenntnis möglich, da sie selber wie ihre Erkenntnis von der Willkür des konstruierenden Menschen abhängen. Ähnlich verhält es sich mit den politischen Ordnungen. Das Recht und der Staat hängen wenigstens grundsätzlich in derselben Weise von unserer Willkür ab wie die geometrischen Objekte. Daher ist auch die rationelle Politik wie die Geometrie eine strenge, von jeder Erfahrung unabhängige und doch objektiv gültige Wissenschaft.

Die Aufgabe der „ersten Philosophie", die im zweiten Abschnitt von De corpore entwickelt wird, ist eine doppelte. Sie will die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens in systematischer Vollständigkeit aufstellen und definieren und zugleich durch die Rückführung auf ihren ersten Ursprung nach ihrem Wahrheitswert bestimmen. Die Definitionen von Raum und Zeit, Körper und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Potenz und Actus, Identität und Verschiedenheit, Quantität werden durch Besinnung auf die allgemeinsten Züge der Phänomene gebildet; so wird der Raum definiert als phantasma rei existentis, quatenus existentis, die Zeit als phantasma motus quatenus in motu imaginamur prius et posterius sive successionem (beide sind also subjektive Vorstellungen), der Körper als quidquid non dependens a nostra cogititatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur. Diese Begriffe haben als Oberbegriffe jeder konstruierenden Wissenschaft von der Außenwelt zu gelten. Den Beweis dafür führt Hobbes, indem er von der Fiktion einer völligen Weltvernichtung ausgeht, von der allein ein denkender Mensch ausgenommen sei. Indem dieser aus seinen Erinnerungen und Phantasmen, die ihm geblieben sind, die vernichtete Welt gedanklich wieder aufbauen will, muß er der Reihe nach alle diejenigen Begriffe entwickeln, deren er zu ihrer Konstruktion bedarf. Daher können dann diese Begriffe mit Recht die Grundlage jeder möglichen Theorie der Natur bilden. Indem wir zwar nicht die Welt selbst, wohl aber unsere Erfahrung von ihr derartig nacherzeugen, folgen wir dem allgemeinen Schema des wissenschaftlichen Denkens, das auf Erzeugung seiner Gegenstände gerichtet ist. Von den Kategorien aus ergeben sich zunächst Arithmetik und Geometrie als Wissenschaften, deren Aufgabe in der Vergleichung der Größen besteht. Damit ist das Problem, das die idealistische Metaphysik durch den Rückgang auf die dem Geist innewohnenden Ideen abgeschnitten hatte, gelöst; weil vielmehr diese Ideen in Wahrheit aus der Erfahrung abgezogen sind, weil sie weiter die Mittel sind, durch welche wir von unseren Phantasmen aus uns allererst die Welt als einen Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung erzeugen, hat das aus ihnen abzuleitende Wissen auch objektive Gültigkeit.

Auf die Mathematik wird im dritten Abschnitt die Bewegungslehre aufgebaut, auch da werden auf Grund von Definitionen wissenschaftliche Bestimmungen geliefert. Bewegung ist nach Definition unius loci privatio et alterius acquisitio continua, sie wird als Maß der Zeit bestimmt, Gesetzmäßigkeiten von Bewegungen werden aufgewiesen. Dabei spielen auch die Begriffe des Conatus (definiemus: Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum) und des Impetus (definiemus: Impetum esse ipsam velocitatem, sed consideratam in puncto quolibet temporis, in quo sit transitus) eine Rolle.

Während bisher die definitorisch-konstruktive Methode befolgt ist, die von der Ursache oder Erzeugung zu den möglichen Wirkungen fortschreitet (a generatione

ad effectus possibiles), wo außer Definitionen nichts zugelassen war, was mit den Definitionen nicht gut zusammenhing, geht Hobbes nun im vierten Abschnitt von De corpore, der Physik, von den erscheinenden Wirkungen, den Phänomenen zu der möglichen Erzeugung (ab effectibus φαινομένοις ad possibilem generationem). Die Phänomene werden jetzt als einzelne, so wie sie uns durch die Sinne bekannt sind, betrachtet. Alles, was erscheint oder uns von der Natur „gezeigt" wird (ostensa), ist Phänomen. Der Begriff der Sinneswahrnehmung wird da vorangestellt. Wahrnehmung ist eine Bewegung gewisser Teile in dem wahrnehmenden Lebewesen. Mit der Sinneswahrnehmung ist das Gedächtnis notwendig verbunden (sentire se sensisse, meminisse est), durch das Früheres mit Späterem verglichen und das eine vom anderen unterschieden werden kann. Die Sinne der Tiere und Menschen werden durch Bewegungen affiziert, die sich als eine Art von Druck nach innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und als Beginn der Bewegung (conatus) Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben-, Tonempfindungen usw.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Das, was man sinnliche Eigenschaften nennt, sind nichts als Modifikationen des affizierten Subjekts. Wahrnehmung oder Empfindung haben wir nur, wenn auf die Wirkung des äußeren Gegenstandes der Sinn reagiert; diese Reaktion hat aber mit den Bewegungen im Gegenstande oder gar mit dem Gegenstande selbst gar keine Ähnlichkeit. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntnis. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affektion des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von außen aufgehört hat, noch fortdauert. Es geht dies alles auf mechanische Weise vor sich; sogar die Ideenassoziation, die bei Hobbes schon eine große Rolle spielt, wird rein mechanisch erklärt. Mit den Empfindungen, je nachdem die Eindrücke unseren Blutumlauf fördern oder hemmen, ist Lust und Unlust verbunden, und werden diese auf Zukünftiges bezogen, so entsteht Begehren und Abscheu. Von Freiheit ist bei dem Menschen nicht die Rede; jeder Willensakt geht aus den vorhergehenden Bewegungen mit Notwendigkeit hervor. Auf die Betrachtung der Sinnesempfindung folgt die Betrachtung der Körper, welche die causae efficientes des Wahrnehmens sind, die corpora oder objecta sensibilia. Da stellt Hobbes seine naturwissenschaftlichen Hypothesen auf, die er ausdrücklich als hypotheses non absurdas für die wahren Ursachen der erscheinenden Wirkungen bezeichnet. So nimmt er, da die bewegten Körper entweder in festem, flüssigem oder gemischtem Zustand sich befinden, die Welt als ein Aggregat fester sichtbarer Körper wie Erde und Gestirne an, dann unsichtbare kleinste Atome in den Zwischenräumen von Erde und Gestirnen und schließlich einen flüssigen Äther, der das ganze übrige Universum ausfüllt. Hobbes steht natürlich auf dem Boden der Lehren von Coppernicus, Kepler und Galilei über die Bewegung der Planeten. Weiter werden nach mechanistischer Methode die Erscheinungen von Licht, Wärme und Kälte, Winde, Fluten u. a., zuletzt die Schwere (deren Ursache er nicht in einem appetitus internus der Körper, sondern in einer Attraktion von seiten der Erde sieht) erklärt.

Der zweite Teil des Systems, „De homine", enthält einige ziemlich lose verknüpfte, anthropologische und psychologische Betrachtungen; besonders werden eingehend Probleme der Gesichtswahrnehmung erörtert, dann wird eine Affektenlehre aufgestellt (Affekte bestehen für Hobbes in verschiedenartigen Bewegungen des Blutes und der Lebensgeister, deren Ursachen Vorstellungen über Gut und Böse sind, die von Objekten im Geist erregt worden sind) und der Begriff der Religion,

die auf Glaube und Verehrung Gottes beruht, im Unterschied von der Philosophie bestimmt.

Wichtiger ist der dritte Teil des Systems, „De cive", in dem Hobbes seine Moralphilosophie und Staatslehre entwickelt. Das menschliche Handeln in seiner Kompliziertheit und vor allem der Staat als zusammengesetztes künstliches Gebilde sollen da methodisch aus einfachen Prinzipien erklärt werden. Diese Prinzipien sind hier aber nicht willkürliche rationale Definitionen, aus denen nur abzuleiten wäre, sondern aus der Erfahrung gewonnene und durch sie bestätigte Annahmen. So bezeichnet Hobbes als duo certissima naturae hominis postulata erstens die Annahme einer cupiditas naturalis, des egoistischen Strebens nach Eigenbesitz und Macht, und zweitens die einer ratio naturalis, nach der man gewaltsamen Tod zu vermeiden sucht. Die Motive, die erfahrungsmäßig zu Gesellschaftsbildungen führen und sich als Interessen geltend machen, sind nicht Liebe zu Genossen, sondern Streben nach Vorteil oder Ruhm.

Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise usw.) für ein schon durch Naturinstinkt geselliges Wesen (*ζῷον πολιτικόν*), sondern erklärt als den Naturzustand der Menschen den Krieg aller gegen alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird, sich selbst zu erhalten und Genuß zu haben. Alle sind von Natur gleich, die Natur hat jedem ein Recht auf alle Dinge gegeben; jeder wünscht freilich nur das, was ihm gut ist, strebt nach eigenem Vorteil und gerät dadurch mit anderen in Streit. Ein solcher Zustand des allgemeinen Krieges ist aber für den einzelnen nicht vorteilhaft, keiner kann ihn für etwas Gutes halten, deshalb muß man aus ihm heraustreten. Es kann dies geschehen teils durch Affekte, teils durch Vernunft. Die Affekte, welche den Menschen zum Frieden bringen, sind Furcht vor dem Tode, Verlangen nach Dingen, die zu einem bequemen Leben notwendig sind, Hoffnung, diese durch Arbeit sich zu verschaffen. Die natürlichen Gesetze (leges naturales), welche Vorschriften zur Vermeidung des ursprünglichen Kriegszustandes geben, beruhen nicht auf einem consensus omnium, sondern sind ein dictamen rationis, und ihr Grundsatz ist, daß, wenn möglich, Frieden gesucht werden müsse, wenn nicht möglich, Verteidigungsmittel für den Krieg, und daraus ergibt sich die Folgerung, daß das Recht aller auf alles, das den Krieg aller gegen alle bedeutet, nicht beibehalten werden kann, sondern gewisse Rechte übertragen oder aufgegeben werden müssen, eine vertragsmäßige gegenseitige translatio iuris muß stattfinden. Die Naturgesetze, deren Artikel sich aufstellen lassen, genügen für sich nicht zur Erhaltung des Friedens, sondern dazu ist noch eine Sicherheit gewährende Vereinigung notwendig, wie sie der Staat darstellt. Der Staat ist eine persona civilis, welche die Einheit des Willens aller repräsentiert und Macht über alle besitzt (persona una, unius voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit, ad pacem et defensionem communem). Eine höchste Macht oder Herrschaft (summum imperium) gehört also zum Wesen des Staates. Nur ein solcher Staat mit absoluter Gewalt kann Sicherheit und Frieden garantieren. Vertragsmäßig übertragen alle ihre Rechte auf einen und unterwerfen sich der Obmacht dieses absoluten Herrschers unbedingt, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Hobbes schwankt aber in der Bestimmung des Verhältnisses des von den einzelnen Kontrahenten zum Behuf der konstituierenden Urversammlung geschlossenen Vertrages zu dem, der den Staat begründet. Das Naturstreben des einzelnen nach Selbsterhaltung und nach möglichst viel Lust wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die

letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Außerhalb des Staates, der ausdrücklich als Person definiert wird, nämlich als eine Person, deren Wille, der aus Verträgen mehrerer Menschen hervorgeht, für den Willen ihrer aller zu halten ist, findet sich nur Herrschaft der Affekte, Krieg, Furcht, Armut, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, daß der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt" sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Herrscher kann ein Einzelner (Monarchie) oder auch eine Mehrheit (Aristokratie oder Demokratie) sein; jede Art hat ihre Vorteile und Nachteile; eine allgemeingültige Entscheidung über den Wert der Staatsformen gibt es nicht; praktisch scheint Hobbes die absolute Monarchie die zweckmäßigste zu sein. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staat knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanktioniert, ist gut, das Gegenteil verwerflich. Etwas, das an sich gut oder schlecht wäre, gibt es nicht. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Es soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die jemand von der durch den Staat verbotenen Tat erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Prinzip ist das Strafmaß zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, daß sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmäßig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegenzusetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Im letzten Abschnitt seines Werkes handelt Hobbes von der Religion und besonders dem Reich Gottes, das teils natürlich, teils prophetisch (propheticum) ist.

Die Wahrheit der Bibel will Hobbes nicht angreifen. Wenn etwas von den göttlichen Geheimnissen erfaßbar ist, so müssen wir uns unterwerfen und nicht prüfen wollen: die göttlichen Mysterien gleichen den Pillen, welche ganz verschluckt dem Kranken helfen, dagegen gekaut meistens nicht angenommen werden (Leviath. Kap. 32). Dagegen schreibt er: Philosophia, ut crescat, libera esse debet, nec metu nec pudore coërcenda.

Seine Staatslehre hat Hobbes mit schärferen kritischen Ausfällen auch in dem „Leviathan" dargestellt, wo er den Staat als den großen Leviathan und als einen künstlichen Menschen bezeichnet, bei dem der Herrscher die Seele, die Beamten die Glieder, Räte das Gedächtnis, Eintracht die Gesundheit, Aufstand eine Krankheit usw. bedeuten. Da erscheint der Staat also als ein künstlicher Organismus, der aber mechanisch zu verstehen ist. Hobbes faßt hier im ersten Teil, der über die menschliche Natur handelt, auch seine anthropologischen, psychologischen und ethischen Lehren zusammen.

Über das Problem der menschlichen Willensfreiheit geriet Hobbes in einen Streit mit dem Bischof Bramhall, der die Willensfreiheit verteidigte, während Hobbes sie im Sinne seiner mechanischen Auffassung leugnete, den Willen durch Einwirkung äußerer Ursachen bedingt sein ließ und diesen strengen Determinismus scharf begründete. Die Schriften, die diesen Streit betreffen (Bramhalls Schrift, Hobbes' Erwiderung, Bramhalls Replik und Hobbes' Duplik), hat Hobbes 1656 veröffentlicht, nachdem seine erste Erwiderung unberechtigterweise schon 1654 gedruckt worden war.

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber vielfach zugunsten eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mystizismus. Gegen die rationalistisch-dogmatische Schulphilosophie wendet sich Joseph Glanvill (Karls II. Hofkaplan, 1636—80), der von Descartes ausging und die exakte empirische Methode der Induktion, so wie sie Boyle übte, empfahl. Die Philosophie soll sich auf die Bearbeitung empirisch gegebener Gegenstände beschränken, eine „wissenschaftliche Skepsis" befolgen, nicht sich mit leeren Wortgebilden und Phantasieschöpfungen abgeben, wie es die scholastische Metaphysik tat. Kein demonstratives Wissen ist von der Natur möglich, sondern nur hypothetische, auf Erfahrung beruhende Erklärungen von praktischem Wert können gegeben werden, und dieses rechte Studium der Natur führt auch zur Anerkennung Gottes als des Schöpfers und zur Religion. In bezug auf die Kausalität bemerkt Glanvill, daß wir diese nicht erfahren, sondern erschließen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud. Damit weist er auf Probleme hin, wie sie Locke und Hume behandelt haben. Später gab sich Glanvill dem Spukgeschichten- und Hexenglauben hin, wie namentlich das nach seinem Tode 1681 erschienene Buch: Sadducismus triumphans zeigt.



Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolf) Cudworth (1617—88, seit 1645 Professor in Cambridge), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindizierte und zur Erklärung des Organismus, gemäß der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und der stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christentums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk: The true intellectual system ist 1678 erschienen. In ethischer Hinsicht vertritt Cudworth einen aprioristischen Standpunkt. Das Sittliche und seine verbindliche Kraft sind nicht aus dem Natürlichen herzuleiten, sondern haben ihre Quelle im göttlichen Geiste, der als Intelligenz gedacht wird. Die sittlichen Grundsätze haben dieselbe Gültigkeit wie die mathematischen Wahrheiten. Zu ihrer Erkenntnis kommt der menschliche Geist durch ursprünglichen Besitz und nicht auf sensualistische Weise. Die sittlichen Ideen sind dem Menschen also angeboren.

Auch Sam. Parker (1640—88) bekämpfte die atomistische Physik, ebenso auch Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen und gründete (in seinen Tentamina physico-theologica de Deo, Lond. 1665, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjekte sich bekundende Zweckmäßigkeit.

Mit dem Kabbalismus verschmolz Henry More (1614—87) den Platonismus. Von den Lehren Descartes', mit dem er Briefe gewechselt hatte, wandte er sich immer mehr ab einem seltsamen Mystizismus zu. Alle Körper, auch die physikalischen, sind von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren Seelen heißen. Alles ist erfüllt vom Weltgeist, der aber nicht Gott selbst, sondern nur dessen Werkzeug ist; es existiert der immaterielle reale Raum. Um auf dem praktischen Gebiet die Vermittlung zwischen Vernunft und Trieben herzustellen, nimmt er ein eigenes Vermögen an, das er boniform faculty nennt, obwohl er der Vernunft auch noch praktische Bedeutung zuschreibt. Das Sittliche schließt nicht nur die Tugend, sondern auch die Glückseligkeit ein. Neben Cudworth und More vertraten in Cambridge das theologisch-rationalistische Prinzip Whichcote (1610—83) und John Smith (1618—52). Auch Nathanael Cul-

verwell (gest. 1651?) mit seinem posthumen Werk „An elegant and learned discourse of the Light of Nature" (1652) wird der Cambridger Schule zugerechnet. — Theophilus Gale (1628—78; The court of the Gentiles, London 1669—76, Philosophia generalis, London 1676) leitete alle Gotteserkenntnis aus der Offenbarung ab, und Thomas Gale (1636?—1702) (Opuscula mythologica, ethica et physica, Cambridge 1682) edierte Dokumente theologischer Dichtung und Philosophie. Seit 1644 (in diesem Jahr erschien anonym The life of one Jacob Boehme, London 1644) traten verschiedentlich auch Anhänger Jakob Böhmes in England auf; unter ihnen sind zu nennen die Mystikerin Jane Lead (1623—1704), John Pordage (1607 bis 1681, posthum seine Theologia mystica, London 1683), der wegen seines mystischen Pantheismus angeklagt wurde, Francis Lee (1661—1719) und William Law (1686 bis 1761, Works 9 Bde. London 1753—76, neu hersg. 1892—93).

§ 28. Die Schule des Descartes ging sowohl in dem niederländisch-deutschen wie in dem französischen Flügel während ihrer Entwicklung zu wichtigen Umbildungen des ursprünglichen Standpunktes fort. Schon die Verbindung des Cartesianismus mit den Lehren verschiedenartiger theologischer Richtungen, so derjenigen niederländischer Reformierter oder dem Augustinismus der Oratorianer in Frankreich führte zu Modifikationen, bei denen diese oder jene Seite der cartesianischen Lehren mehr betont werden mußte. Mit seinem dualistischen Charakter bot das cartesianische System für die philosophische Problementwicklung Anknüpfungspunkte in verschiedener Hinsicht, wenn man die Trennung der beiden Substanzen, der ausgedehnten und der denkenden, zu überwinden suchte. Strich man die geistige Substanz, dann konnte man zu einer metaphysikfeindlichen rein mechanistischen Naturansicht geführt werden, wie sie Hobbes vertrat, ja zu einem physiologischen Materialismus, wie er im 18. Jahrhundert auflebte. Suchte man metaphysisch den Dualismus der Substanzen zu beseitigen, dann konnte man vom Cartesianismus aus auf Wege eines metaphysischen Monismus oder eines spiritualistischen Pluralismus gelangen. Die Schwierigkeiten der cartesianischen Lehre traten besonders in dem Problem des Verhältnisses von Leib und Seele zutage, dessen Erörterung gerade auch vom religiösen Standpunkt aus wichtig schien. Descartes hatte die coniunctio als empirische Tatsache hingenommen und sie nicht apriorisch begründet. Metaphysische, erkenntnistheoretische und psychologische Erörterungen mußten da einsetzen. Wurde, wie dies von Clauberg, Louis de la Forge und Cordemoy fortschreitend geschah, die Wechselwirkung aller endlichen Substanzen aufgehoben, dann rückte das Verhältnis dieser endlichen Substanzen zu der göttlichen Ursache, welche allein als wirksam vorzustellen war, in eine neue Beleuchtung. Die Aufgabe entstand, die Wechselbeziehungen des geistigen und leiblichen Lebens und allgemeiner den Zusammenhang aller endlichen Dinge aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der göttlichen Kausalität zu erklären. Eine erste Lösung fand für sie Geu-

lincx (1624—69). Tiefer und umfassender ist das von dem Pater Nicole Malebranche (1638—1715) entwickelte System, das in Parallelität zu Spinozas naturalistischem Pantheismus einen Panentheismus auf christlicher Grundlage darstellt.

Ausgaben.

I. Geulincx.

Quaestiones quodlibeticae, mit einer bedeutsamen Einleitungsrede, Antverpiae 1653, 2. ed. unter d. Titel „Saturnalia" Lugd. 1665. Zwei weitere Antrittsreden (Orationes) hielt er 1662 und 1665, die letztere, als er außerordentlicher Professor wurde. Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698. Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur, Lugd. 1663. Über die Ausgaben der Ethik s. namentlich die Abh. v. E. Zeller. Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1884. S. 673—695. Zuerst erschien 1664 Lugd. Bat. eine Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus, welche Jac. van Hoogemade unter Geulincx Präsidium verteidigte. Ausgearbeitet wurde dieser kurze Entwurf als: Arnoldi Geulincx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Sechs Jahre nach Geulincx' Tode wurde das Werk, vervollständigt durch weitere fünf Abhandlungen und sonstige Ergänzungen aus den Heften Geulincx', herausgegeben unter dem Titel: *Γνῶθι σεαυτόν*. sive Arn. Geulincx' Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (der pseudonyme Herausg. war der holländische Arzt u. Philos. Cornelius Bontekoe), dann wieder abgedruckt Lugd. Bat. 1683, Amsterd. 1691, 1696, 1709 (die Ausgabe von 1696 wurde von Joh. Flender, Rektor u. Prof. in Zütphen, und dem Prediger Hazen mitbesorgt). Physica vera, 1688. Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, Amstel. 1691. Außerdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Prinzipien der Philosophia, Dordraci 1690 und 1691, mit einer Sammlung von Thesen, die unter Geulincx verteidigt wurden. In einem Manuskript der Leidener Bibliothek finden sich nachgeschriebene Vorlesungen Geulincx' über Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, auch Anmerkungen zu Descartes' Principia. Eine vollständige, sehr sorgfältig gearbeitete Ausgabe der Werke besitzen wir von J. P. N. Land: Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica, 3 vol., Hagae Com. 1891—1893.

II. Malebranche.

De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, 2 Bde., Par. 1674—75 u. ö.: am vollständigsten 1712, nouvelle éd. avec une introduction de F. Bouillier, Paris 1880 lat. v. Lenfan, Genf 1691; Conversations chrétiennes, Paris 1676; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale, Cologne 1683; Méditations chrétiennes et métaph., Cologne 1683; Entretiens sur la métaph. et s. la relig., Rotterdam 1688, neu hrsg. v. P. Fontana, Paris 1922; Traité de l'amour de Dieu, Lyon 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1708. Seine Streitschriften gegen Arnauld hat Malebranche selbst gesammelt herausg. Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld, 4 Bde., Paris 1709.

Oeuvres, 11 Bde., Par. 1712; nouv. édit. collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871, enth. nicht die sämtl. Schriften, es fehlt der Traité de morale, dieser besonders hrsg. von Henry Joly, Par. 1882. Choix de textes p. A. Barré, Paris 1913. Deutsche Übersetzung: Von der Wahrheit, Halle 1776. Erforschg. d. Wahrh., hrsg. v. A. Buchenau, I. Münch. 1914, n. A. 1920.

Der cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles ihr zugeschriebenen) vegetativen Funktionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch diesen verbreiteten Lebensgeistern (spiritus vitales), die eine feine Materie seien, zu vindizieren; er sprach anderseits der Materie alle inneren Zustände ab.

Eben hierdurch wurde die tatsächliche Beziehung zwischen psychischen und körperlichen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluß (influxus physicus) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib ließ sich bei absoluter Verschiedenheit beider nur schwer annehmen; Descartes, der ihn behauptete, hatte schon mit den Schwierigkeiten zu ringen, in welche die Annahme der Wechselwirkung mit dem Gesetz von der Erhaltung der Bewegungsgröße verwickelte. Wurde aber die Wechselwirkung in Frage gestellt, so blieb nach der Voraussetzung des cartesianischen Systems nur Gottes Wirksamkeit allein als Erklärungsgrund übrig. Der deutsche Cartesianer Joh. Clauberg (s. o.) hielt noch an dem Dualismus und der Wechselwirkungslehre Descartes' fest, aber er sagt, daß die coniunctio so wesensverschiedener Dinge wie Leib und Seele non ex ipsarum natura, sed ex Dei sola libertate abhängt, er muß über die Kausalgesetzlichkeit Gott als causa libera setzen und kann die Körperbewegungen nur als causae procatarcticae bezeichnen, die Gelegenheit geben (occasionem dant), Ideen, welche die Seele virtuell immer in sich hat, hervorzulocken. Louis de la Forge in seinem etwa 1661 bereits ausgearbeiteten Traité de l'esprit de l'homme betont noch stärker die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung zwischen Seelischem und Körperlichem, ja auch der Wirkung von Körper auf Körper, er hilft sich ebenfalls mit einer Unterscheidung der causae principales und der causae occasionales und findet die schöpferische Ursache der Bewegung nicht in der Materie, sondern in Gott. Ebenso ist für Cordemoy jede Art von aktiver Wirkung, nicht nur die von Seele auf Körper und umgekehrt, unbegreiflich. Wir sehen nur, daß etwa ein Körper bewegt worden ist und ein anderer seine Stelle im Raum einnimmt, alles andere ist Vermutung. Eine Bewegung kann als Handlung nur von dem Handelnden fortgesetzt werden, der sie begonnen hat, d. i. Gott, der demnach auch unsere Empfindungen bewirkt.

Ausgebildet hat die Lehre des sog. Occasionalismus Arnold Geulincx (auch Geulinx, Geulincs, Geulings, Geulinck geschrieben) geb. zu Antwerpen 1624, Schüler des dem Cartesius zugewandten Philosophieprofessors Willem Philippi an der Universität Löwen, wo Geulincx Theologie studierte. 1646 wurde er Professor an einem Pädagogium zu Löwen, machte sich hier aber als Feind der mittelalterlichen Wissenschaft mißliebig, wurde 1658 aus seiner Stellung, wahrscheinlich wegen seiner beabsichtigten Verheiratung, entlassen, ging nach Leiden, wo er zur calvinischen Konfession übertrat, sich verheiratete und nach mancherlei Enttäuschungen 1665 außerordentlicher Professor an der Universität wurde. Als solcher starb er 1669. Geulincx hat nur einen Teil seiner Schriften selbst herausgegeben, andere, die er offenbar nicht für durchgearbeitet genug zur Veröffentlichung hielt, sind von seinen Schülern zum Druck gebracht und von diesen wohl auch einigermaßen redigiert worden.

Für erste Erkenntnisse gelten ihm das Dasein des denkenden Ich, die Vielheit dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, und die Einfachheit des eigenen denkenden Wesens. Einer der Hauptsätze Geulincx' ist: Wovon man nicht weiß, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht (quod nescis quomodo fiat id non facis). Ich habe kein sicheres Wissen davon, wie ich Bewegungen in meinem eigenen Leib, geschweige denn in anderen Körpern bewirken könnte, ich weiß auch nicht, wie ein Nervenreiz einen seelischen Vorgang bewirken kann; ich mache nur die Erfahrung, daß Vorstellungen in mir erregt werden, die nicht von meinem Willen abhängen, aber diese Erfahrung ist kein Wissen darüber, wer der Handelnde ist, der die Wirkung hervorbringt. Ich selbst bin nur der Zuschauer, nicht der actor, und der Körper ist nur ein instrumentum (vgl. Metaphysica vera I, 5ff., Eth., tract. I, cap. 2, sect. 2 § 2 u. 5). Der Körper ist nicht Ursache für die bewußte Empfindung im Geiste, der Wille, der in der Seele entsteht, nicht unmittelbar Ursache für die Be-

wegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache, occasio, causa occasionalis, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Gott ist die causa vera, er läßt bei Gelegenheit des leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehen und bei Gelegenheit des Wollens die Bewegungen des Leibes, daher der Name Occasionalismus.

Ob Gott bei jeder gelegentlichen Ursache selbst eingreift, also eine unmittelbare Einwirkung desselben stattfindet, was der grobe Occasionalismus wäre, oder ob die Übereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten von Gott als dem ersten Urheber von vornherein geordnet ist, darüber kommt es bei Geulincx zu keiner widerspruchslosen Klarheit. Dem ersteren neigt sich Geulincx in den (wohl früheren) Stellen zu, nach welchen Gott die Wahrnehmungen interventu corporis cuiusdam hervorbringt oder sich der Körper als Werkzeuge für die Wahrnehmungen bedient. Für das letztere spricht das (vielleicht von Descartes, Princ. IV 204 stammende, wenn auch dort im anderen Sinne verwendete) später bei Leibniz weiter angewandte Gleichnis von zwei Uhren, die einen gleichmäßigen Gang haben, zu gleicher Zeit schlagen und die Stunden angeben, ohne irgendeine gegenseitige kausale Abhängigkeit, sondern lediglich infolge der Geschicklichkeit des Künstlers, der sie angefertigt hat (idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est, Eth., Tract. I., cap. 2, Sect. II, § 2, nota 19). So soll es auch z. B. mit meinem Willen zu sprechen und der Bewegung meiner Zunge sein. Sie sind beide von einem und demselben höchsten Künstler zur Übereinstimmung unter sich gebildet. Geulincx spricht sich sehr entschieden dafür aus, wenn er meint, Gott habe in seiner unaussprechlichen Weisheit solche Bewegungsgesetze zu verordnen gewußt, daß mit meinem freien Willen eine Bewegung zusammenstimme, die von meinem Wollen und Vermögen ganz unabhängig sei.

Wir finden in unserem Selbstbewußtsein verschiedene von ihm unabhängige Gedanken. Sie müssen von einem anderen, und zwar einem bewußten Willen herrühren, dieser ist aber die Gottheit. Die einzelnen Körper sind modi des unendlichen und an sich unteilbaren Körpers, wie unsere Geister modi des Geistes sind. Nicht absolute Geister sind wir, sondern begrenzte, wir gehören auch nicht wesentlich zu dem Geiste: sumus modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus. Können wir selbst nichts tun, sondern sind wir nur Zuschauer dessen, was Gott in uns wirkt, so kann ethisch nur gefordert werden demütige Ergebung in den Weltlauf, die humilitas, zu deren Besitz die Selbsterkenntnis (*γνῶθι σεαυτόν*), notwendig ist: inspectio et despectio sui. Sum igitur nudus spectator huius machinae. Ita est, ergo ita sit! In der Körperwelt, zu der die Seele in gar keiner wirklichen Beziehung steht, darf nichts begehrt werden: Ubi nil vales, ibi nil velis. Statt der Resignation Gott gegenüber will Geulincx lieber die volle Hingabe an Gottes Abbild, die Vernunft, setzen, die entsteht, wenn wir die Wertlosigkeit alles Endlichen eingesehen haben. So ist ihm die Tugend gleich Liebe zu Gott und zur Vernunft und besteht vor allem in dem Ablegen aller Selbstsucht und in Betrachtung des ganzen Daseins vom Standpunkte der Pflicht aus. Wertvoll ist allein die Gesinnung, der Wille. Lohn und Strafe sind aus der Ethik ganz zu entfernen, aber in der Hingabe an die Vernunft oder an Gott liegt doch das wahre Glück, auf das wir nur bei der Ausübung der Tugend keine Rücksicht nehmen dürfen. Als Kardinaltugenden gelten Geulincx die diligentia, Fleiß im Anhören der Gebote der Vernunft, oboedientia, Gewissenhaftigkeit in der Befolgung der Gebote, iustitia und humilitas.

Auch Geulincx' erkenntnistheoretische und logische Ansichten, die er hauptsächlich in seiner Metaphysica ad mentem peripateticam und der

Logica restituta entwickelt, sind von Bedeutung. Mit seiner Kritik der realistischen aristotelisch-scholastischen Lehren kann er in gewisser Hinsicht als ein Vorläufer Kants gelten, wenn er sich von diesem auch durch die metaphysische Tendenz unterscheidet. Wir erfassen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur unter den modis unseres Denkens, den Kategorien wie Substanz, Einheit usw., die wir fälschlicherweise in die Dinge hineinverlegen. Unsere menschliche Unvollkommenheit besteht darin, daß wir nicht zum Ansich der Dinge gelangen, wir können nur das begreifen, daß die Dinge nicht so an sich sind, wie sie von uns erfaßt werden — darin liegt die Grenze unseres Erkennens. Geulincx unterscheidet vier Stufen der Erkenntnis: 1. die nur subjektiv-menschliche Sinneswahrnehmung (perceptio sensuum), 2. eine sichere, aber doch nicht evidente oder klare Erkenntnis, die doch nicht in die Sache selbst hineindringt (z. B. die Erkenntnis, daß Gott uns geschaffen hat), 3. die cognitio cum evidentia, die an der Rinde der Sache bleibt, indem wir die Sache nach unsren menschlichen Denkkategorien wissenschaftlich betrachten, 4. die Weisheit (sapientia), scientia illa, quae rem nude et abstractum ab omnibus modis cogitationum nostrarum denominationibusque proponit, ein Wissen, das nur der haben kann, der die Sache selbst bewirkt hat, so wie unser Ich das Bewußtsein hat von Liebe, Haß, Affirmation und Negation und anderen Handlungen in uns selbst. Gott allein besitzt unendliche, vollkommene Weisheit, kennt alles von innen her (Bewegung, Körper, Geist und sich selbst) (Metaph. vera III, 6).

Etwas anders als Geulincx faßte den Occasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Nachdem er auf dem Collège de La Marche in Paris in die peripatetische Philosophie eingeführt war, die ihm wenig zusagte, und an der Sorbonne Theologie studiert hatte, trat er 1660 in die Kongregation der Väter des Oratoriums Jesu ein. Diese Kongregation war von einem Freunde Descartes', dem Kardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. 1668 wurde Malebranche zufällig auf Descartes' Traité de l'homme aufmerksam und studierte dann eifrig die Werke von Descartes, den er begeistert verehrte, ohne ihm in allem beizustimmen (er nahm sich vor, die cartesianische Philosophie durch diejenige Augustins zu verbessern). Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als ein rein rationalistischer Cartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte und daher Malebranches Lehre von den Ideen, von der Vorsehung und der Gnade in mehreren Schriften bekämpfte (Arnauld, Oeuvres Bd. 38—40). Malebranche starb 1715, wie es heißt, infolge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit dem seinen eigenen Ansichten sich vielfach nähernden Berkeley gekommen war. Er sah es bei seinen Spekulationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christentum ab.

Das Hauptwerk, die „Recherche de la vérité", untersucht die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge, indem es alle Quellen der Täuschung und des Irrtums aufdeckt und zugleich die kürzeste und sicherste Methode zur Entdeckung der Wahrheit und der Vervollkommnung der Wissenschaften gibt. Die Voraussetzung, von der dabei Malebranche ausgeht, ist der cartesianische Dualismus der denkenden und der ausgedehnten Substanz, der durch die occasionalistischen Diskussionen zu einer vollständigen Trennung sich erweitert hatte. Wie kann, wenn das denkende Wesen von der ausgedehnten Welt völlig unabhängig ist, wenn keine unmittelbare Verbindung oder Wechselwirkung zwischen ihnen besteht, das Denken

die ausgedehnten Dinge erfassen und abbilden? Gleich der Ausdehnung, die Gestalt und Bewegung als Modifikationen hat, zeigt das Denken entsprechende Modifikationen, nämlich Vorstellung (als sinnliche Wahrnehmung, Einbildung und reinen Verstand) und Begehren (als Neigung und Leidenschaft). Diese Modifikationen des Denkens sind ebenso viele Quellen des Irrtums. Die Recherche untersucht in fünf Büchern die Quellen des Irrtums, indem sie erstens von den Sinnen, zweitens von der Einbildung, drittens vom Verstand oder dem reinen Geiste, viertens von den Neigungen oder den natürlichen Gemütsbewegungen, fünftens von den Leidenschaften handelt, um in dem letzten und sechsten Buch die Methode der Wahrheitsforschung darzulegen.

Was uns die Sinne lehren, ist auf die Erhaltung unseres Körpers, nicht auf die Erkenntnis der affizierenden Dinge gerichtet. Die Empfindung, die nur eine Modifikation der Seele ist, muß sowohl von der Bewegung und Konfiguration der Außendinge als auch von der Erschütterung des Sinnesorganes, der Nerven und ihrer Lebensgeister sorgfältig unterschieden werden. Die wahrgenommenen sinnlichen Qualitäten sind nur in uns; wenn sie auch uns von den Objekten eine gewisse Nachricht geben, so offenbaren sie doch deren Wesen nicht, vor allem darum nicht, da sie selbst nicht ausgedehnt sind, während das Wesen des Körpers in der Ausdehnung liegt. Wäre es richtig, unter der materiellen Welt nichts anderes als die Summe dieser Qualitäten zu verstehen, dann könnte mit Recht die Wirklichkeit der Außenwelt geleugnet werden.

Ein ähnliches gilt auch von den Phantasmen unserer Einbildungskraft, den von den Empfindungen abgeleiteten Vorstellungen.

Von den Empfindungen und den sinnlichen Vorstellungen sind die Objekte des reinen Geistes, des Verstandes zu scheiden. Dieser reine Geist ist seinem Wesen nach Denken, das in ihm nicht aufgehoben werden kann, während das Fühlen, Vorstellen nur Modifikationen, das Wollen nur ein Begleiten des Denkens sind. Das Objekt des reinen Verstandes sind die Ideen, d. h. dasjenige, was dem Geiste das unmittelbarste und nächste ist, wenn er etwas perzipiert. Diese Ideen besitzen ein von unserer Willkür unabhängiges Sein; sie entstehen nicht, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten, sie vergehen nicht, wenn wir ihrer nicht gedenken; sie sind uns im letzten Grunde immer präsent, nur daß wir sie, abgelenkt durch die Modifikationen unseres Geistes, nicht bemerken. Alle wahre Erkenntnis wurzelt und besteht in der klaren und deutlichen Erfassung der Ideen. Von den Ideen sind ihre Gegenstände zu unterscheiden. Wie vermögen wir nun die Gegenstände durch ihre Ideen zu erkennen, insbesondere durch die Ideen der körperlichen Dinge, welche die unmittelbaren Objekte unseres Geistes sind, eine Welt der Außendinge? Drei Möglichkeiten kommen in Betracht. Entweder stammen die Ideen, die wir von den Körpern haben, von diesen selbst, oder die Seele erzeugt sie aus sich (indem sie dieselben entweder schafft oder als dauerndes Besitztum, als zu ihrer Natur gehörig, in sich trägt), oder Gott hat sie geschaffen, indem er sie der Seele ursprünglich eingeprägt hat (oder bei Gelegenheit in uns hervorruft). Die erste Möglichkeit scheidet wegen des unüberbrückbaren Gegensatzes der Körper und der Seele aus. Ebenso ist es unmöglich, daß die Seele die Ideen erzeugt oder als Modifikationen ihrer in sich trägt; letzteres nicht, weil bei dem Gegensatz der Begriffe von Ausdehnung und Denken die Idee der Ausdehnung nicht eine Modifikation des Denkens sein kann. Aber auch von Gott können wir die Ideen weder alle ursprünglich und dauernd noch gelegentlich und einzeln empfangen; denn der endliche menschliche Geist vermag die unendliche Fülle der Ideen nicht in sich zu bergen; auch läßt sich nicht einsehen, wie wir ohne vorgängige Kenntnis der Ideen, die Gott erst in uns erzeugen sollte,

darauf kommen konnten, sie uns vergegenwärtigen zu wollen, welcher Wunsch der Anlaß für das Eingreifen Gottes sein sollte. Irgendwie müssen wir die Ideen schon besitzen, und dann braucht sie Gott nicht mehr in uns hervorzurufen. Damit sind alle sich darbietenden Möglichkeiten erschöpft: die Ideen stammen weder von den Körpern, noch von der Seele, noch von Gott. Es bleibt nur ein Ausweg: die Ideen, die das unmittelbare Objekt unseres Geistes sind, dürfen nicht unsere Ideen sein, ihre Erkenntnis, die bei allen Geistern die gleiche ist, nicht unsere. Nur wenn die Ideen die Ideen der Gottheit selber sind, die die Dinge geschaffen hat, nur wenn unsere Seele mit der allgemeinen, der göttlichen Vernunft so verbunden ist, daß sie durch Teilhabe an ihr die Ideen schaut, vermögen wir zu erklären, wie wir durch die in unserem Geiste erfaßten Ideen die Welt erkennen. Gott selbst oder das Wesen überhaupt, das Sein schlechthin und ohne alle Beschränkung, kann nicht als nichtseiend gedacht werden; er ist das erste Objekt unseres Denkens. Von diesem unendlichen Sein, das wir durch keine Vermenschlichung verkleinern oder vergrößern dürfen, haben wir ein zwar nicht erschöpfendes, aber klares und deutliches Wissen. In diesem absoluten göttlichen Sein sind die Ideen der körperlichen Dinge enthalten. Da die Dinge sämtlich als ausgedehnt zu denken sind, sind ihre Ideen als bloße Limitationen der einen unendlichen in Gott enthaltenen „intelligiblen Ausdehnung" vorzustellen. Indem wir die Ideen der körperlichen Dinge als verschiedene Begrenzung der unendlichen Ausdehnung erfassen, betrachten wir die Idee Gottes selbst und erhalten damit die Gewißheit der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, da nach diesen Ideen die Dinge geschaffen sind. So schauen wir alles in Gott (nous voyons toutes choses en Dieu, Rech. III, 2, 6). Aber wir vermöchten dies nicht, wenn nicht Gott durch seine Gegenwart mit unseren Seelen so eng vereinigt wäre, daß wir, durch ihn erleuchtet, an seinem Wissen, d. h. an der einen allgemeinen göttlichen Vernunft teilnehmen könnten. Das Verhältnis der Einzelgeister zu Gott muß wie das Verhältnis der einzelnen Orte der Körper zum Raume vorgestellt werden. Gott ist der Ort der Geister (lieu des esprits), wie die materielle Welt der Ort der Körper.

Aber nicht nur unser Wissen ist darin gegründet, daß wir an den ewigen Wahrheiten der Gottheit und der allgemeinen Vernunft partizipieren, sondern auch unsere Neigungen gehen auf die Sehnsucht und die Liebe zu Gott zurück. Wir würden nichts sehen, wenn wir Gott nicht sähen; aber wir würden auch nichts lieben, wenn wir ihn nicht liebten. Alles Wollen ist, wie sehr es sich auch selber mißversteht, Liebe zu Gott. Es gilt nur, diese Mißverständnisse von den Quellen der Täuschung an aufzuklären, um der Gottgemeinschaft inne zu werden. Nun ist aber unser Geist, wie wir aus sicherstem Gefühle wissen, nicht nur mit Gott, sondern auch mit dem Körper verbunden. Aus dieser Verbindung, welche Malebranche in weitgehender Übereinstimmung mit Geulincx im Sinne des Occasionalismus erklärt (nur daß bei Malebranche entsprechend seiner metaphysischen Ideenlehre Gott noch entschiedener als die alleinige, wahre Ursache hervortritt, die unmittelbar ohne ein instrumentum, wie es Geulincx annahm, wirkt), entspringen die Leidenschaften. Sie zerfallen, wie bei Descartes, in sechs Klassen, die aber auf die Elementarphänomene der Liebe und der Abneigung sich zurückführen lassen. Ihre Aufgabe ist zunächst durch ihr Verhältnis zu dem Leibe gegeben; sie liegt darin, seiner Erhaltung zu dienen. Aber auch hier entspringen aus dem Mangel an klarer Einsicht Gefahren, die im letzten Grunde wir selber verschulden. Denn das zeigt die Untersuchung der Sinne, der Vorstellung, des Verstandes, der Neigungen und der Leidenschaften gleichmäßig, daß aller Irrtum auf einer freien, aber falschen Zustimmung der Seele beruht. Wir sind frei, wenn wir auch die Freiheit, die ein Mysterium ist, nicht begreifen können. Alle

Entscheidungen über unsere Vorstellungen von Wahrheit und Falschheit hängen von uns ab; darum ist jeder Irrtum unsere Schuld.

Sind aber die Quellen der Täuschung aufgedeckt, wissen wir, daß es von nun an nur darauf ankommt, dem allein zuzustimmen, was klar und deutlich zu erkennen ist und dem man nicht ohne inneren Vorwurf der Vernunft die Zustimmung versagen kann, dann ist der Weg der wahren Wahrheitsforschung uns eröffnet. Unaufmerksamkeit und die Beschränktheit des Geistes gilt es zunächst zu bekämpfen und weiter der Regeln sich zu vergewissern, welche ein methodisches Fortschreiten der Erkenntnis erleichtern. Das Ziel ist, ein System rationeller Wahrheiten zu ermitteln, das in der Mathematik und der mathematischen Physik sein Vorbild findet. In dem Ausbau der Physik schließt sich Malebranche im wesentlichen an die mechanische Naturauffassung von Descartes an, die er aber in einigen charakteristischen Wendungen, in der stärkeren Betonung der Kausalität der Gottheit, in der strengeren Durchführung des Prinzipes von der möglichsten Einfachheit aller Natureinrichtungen und Bewegungen, in dem Ausbau der Wirbelhypothese weiterführt. Im Gegensatz zur cartesianischen Schule wird aber von ihm die Erkenntnis der Geister nicht als eine klare und deutliche gefaßt; sie führt somit nicht zu einer strengen Wissenschaft vom Geist. Nur durch ein inneres verworrenes Gefühl wissen wir von unserem eigenen Sein; und von anderen wissen wir nur mittelbar durch Vermutung und Analogie.

Soviel Ähnlichkeit diese Lehre mit der Spinozas hat, so hebt Malebranche selbst doch nicht unzutreffend als Hauptunterschied zwischen seiner und Spinozas Philosophie hervor: Nach ihm sei das Universum in Gott, nach Spinoza Gott im Universum.

Unter den Freunden der cartesianischen Philosophie gab es manche, die sich durch die tiefere Gotteslehre Malebranches angezogen fühlten und für letztere eintraten. Unter diesen sind zu nennen Bernhard Lamy (1640—1715), Oratorianer, und Dom François Lamy, Benediktiner (geb. 1636, gest. 1711 in der Abtei von St. Denys, s. auch u. b. Spinozas Gegnern), der die leibnizsche prästabilierte Harmonie bekämpfte, sich Malebranche anschloß und ihn gegen Angriffe verteidigte. (De la connaissance de soi même, 6 Bde., 1694—98, 2. Aufl. 1699, Premiers éléments ou entrée aux connaissances solides, Paris 1706, Lettres philosophiques, Paris 1703, L'incrédule amené à la religion par la raison, Paris 1710.) Ferner der Oratorianerpater Thomassin (1619—95); J. J. Dortous de Mairan (1678—1771), der mit Malebranche philosophische Briefe über das Verhältnis Malebranches zu Spinoza wechselte: Méditations métaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec J. J. D. de M., publiées par Feuillet de Conches, 1841 (mit Komm. hrsg. von V. Cousin, Fragments de philosophie cartésienne, Paris 1852); der Mathematiker und Physiker René Fédé, der in seinen Méditations métaphysiques de l'origine de l'âme, Amst. 1673, einem Spinozismus zuneigte; der Jesuitenpater P. André (1675—1764, Oeuvres philosophiques, hrsg. v. Cousin, Paris 1843, Charma et Mancel, Documents inédits sur le P. André, Caen 1843/44), der mit seiner Bewunderung für Descartes und Malebranche bei der empiristischen Richtung seines Ordens auf schärfsten Widerspruch stieß; der Abbé de Lanion, der unter dem Pseudonym Wander Méditations sur la Métaphysique, Par. 1678, schrieb. Lanion ging in gewisser Beziehung noch über Malebranche hinaus, verteidigte diesen aber, wie dies auch Claude Lefort de Morinière tat, der in seiner Schrift De la science, qui est en Dieu, Paris 1718, Leibniz angriff. Daß es unter den Malebranchisten sogar eine Sekte von „Egoisten" (Solipsisten) gegeben habe, die der Ansicht waren, es sei möglich, daß nur das eigene

Ich existiere, ist eine historisch unbegründete Vermutung, die auf kritikloser Ausdeutung einer Stelle aus dem Malebranche feindlichen, von Jesuiten herausgegebenen Journal de Trévoux (Mai 1713) beruht. Gegen den in Frankreich bald eindringenden Empirismus versuchten sich die Anhänger Malebranches zu wehren.

Gegner Malebranches waren außer Arnauld noch andere Cartesianer, wie Régis, die Theologen Bossuet und Fénelon, dann aber auch Anticartesianer, so der Abbé Foucher (1644—96) (s. o. § 16), der vom Standpunkt eines Skeptizismus aus Malebranche angriff (Critique de la Recherche de la vérité, lettre par un académicien, Paris 1675, und verschiedene Gegenschriften auf Antworten Malebranches und seiner Schüler) und der mit Leibniz über philosophische Fragen (Realität der Außenwelt, prästabilierte Harmonie) Briefe wechselte, der Spötter Faydit (gest. 1709), die Jesuiten P. Dutertre (gest. 1762), der zuerst Anhänger Malebranches war, dann aber eine Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. Malebranche, Paris 1715, schrieb, und P. Hardouin, der Descartes und Malebranche als Atheisten bezeichnet.

Auch in England fand die Philosophie Malebranches Anhänger, so Thomas Taylour, der eine Übersetzung der Recherche de la vérité (Oxford 1694) veröffentlichte und eine von Malebranche beeinflußte Schrift: The two covenants of God with mankind (London 1704) verfaßte, und besonders John Norris (s. u.) u. Artur Collier (s. u.), aber auch Gegner; so schrieb Locke 1695 eine erst nach seinem Tod herausgegebene Abhandlung „An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God".

Ähnliche Gedanken wie die Malebranches finden sich in dem Werke eines italienischen Zeitgenossen von ihm, in Solis intelligentiae, lumen indeficiens ac inexstingibile, illuminans omnem hominem etc., 1686, dessen Autor P. Giovenale, geb. 1635, gest. 1713, ein hochangesehener Tiroler Mönch war. Daß er seine Anschauungen aus Malebranches Recherche de la vérité wenigstens zum Teil geschöpft habe, ist nicht unmöglich, aber nicht zu erweisen.

§ 29. Hat Hobbes in Verallgemeinerung der mathematisch-mechanischen Denkweise der neueren Naturwissenschaft ein System entworfen, das, so offensichtlich es in seinem konstruktiven Aufbau von dem Vorbild des Descartes abhängig ist, doch im Gegensatz zu dessen Idealismus den Naturalismus bis in seine letzten Konsequenzen hinein entwickelte, so hat Benedictus de Spinoza (Bento Despiñoza), 1632—77), in teilweiser Übereinstimmung mit den Systemen dieser Denker, in Abhängigkeit von manchen ihrer Begriffe und Methoden und unter gleichen Bedingungen der mechanischen Auffassung der Körperwelt ein großes modernes System des Pantheismus entwickelt. Die pantheistische Welt- und Lebensanschauung war in den mystischen Richtungen der christlichen und jüdischen Scholastik vorbereitet, in der Naturphilosophie und der Theosophie der Renaissance in einer starken monistischen Bewegung hervorgetreten. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Spinoza von diesen pantheistischen Lehren, die er kannte, nachhaltige Anregung empfing, daß seine Grundvorstellung von der unendlichen, vollkommenen Natur, welche von Gott nicht verschieden ist, die bereits in seinen ersten

uns bekannten Schriften enthalten ist, ihm aus diesen Anregungen erwuchs. Indem er aber diese Anschauung mit dem Ideal der neuen Naturerkenntnis verband, sie mit Hilfe der cartesianischen Begriffe in einem nach strenger geometrischer Methode fortschreitenden System durchführte und endlich von dieser Grundlage aus das Ideal des Weisen entwarf, der durch Erkenntnis von der Knechtschaft der Leidenschaften zu jenem inneren Frieden gelangt, der in der unerschütterlichen geistigen Liebe zu der göttlichen Natur ungetrübte Seligkeit bedeutet, führte er sie in eine eigene Gestalt über.

Zugleich aber gab er damit den auf dem Boden der cartesianischen Schule erwachsenen Problemen eine neue und selbständige Lösung. Das Verhältnis der denkenden und der ausgedehnten Substanz und das der geschaffenen Substanzen zur Gottheit, auf das die wichtigsten Fragen der Philosophie der Zeit hinzielten, bestimmte er, indem er Substantialität allein dem Wesen zusprach, das in sich ist und durch sich begriffen wird, und Denken und Ausdehnung als die zwei uns erkennbaren Grundeigenschaften oder Attribute der einen Substanz faßte, zwischen denen kein Kausalnexus, sondern eine durchgängige Übereinstimmung besteht. Der Gegensatz der materiellen und der geistigen Welt wurde so durch den Rückgang auf eine zugrunde liegende göttliche Urwirklichkeit behoben, als deren Grundbestimmungen sie allein zu gelten haben. Damit wurde allerdings die Ausdehnung ein Attribut der göttlichen Wesenheit, die von dem christlichen Theismus rein geistig gedacht war; und es wurde weiter infolge des metaphysischen Parallelismus der Attribute auch die geistige Welt der Naturalisierung unterworfen. Eine einheitliche strenge Gesetzesmäßigkeit wurde im Körperlichen wie im Geistigen angenommen, eine Gesetzmäßigkeit, der auch alle Affekte und alle ethischen Handlungen gehorchen müssen. In kühnen Deduktionen wurde versucht, aus der Einheit alle Mannigfaltigkeit des Einzelnen logisch abzuleiten und den gesetzmäßigen Zusammenhang im Weltganzen zu begreifen. Gleichwohl ist der Monismus Spinozas nicht Naturalismus. Spinoza selbst bemühte sich, das eine Allwesen, das in allen vergänglichen Gestaltungen, den Modis der Attribute, wirksam ist, rein begrifflich zu bestimmen, und die das ganze System durchwärmende Glut mystischen Lebens läßt die immer wiederholten Vorwürfe des Atheismus und Materialismus als unbegründet erscheinen. Soll doch auch der ganze Aufbau der Erkenntnis dazu dienen, die Seele von dem verworrenen am Endlichen haftenden Vorstellen und den daraus entspringenden Affekten zu befreien, damit sie in der intellektuellen Liebe zu Gott ihre Freiheit, ihre Tugend, ihr Glück finde. Die eine unendliche, unbewegliche Weltsubstanz Spinozas, die in ewiger Ordnung und Notwendigkeit den Weltinhalt aus ihrem Wesen hervorgehen

läßt, ist nur der rational gedachte, mit den Mitteln der Wissenschaft bestimmte Gegenstand der mystischen Frömmigkeit. Seine naturalistische Fassung ermöglichte die Lösung der occasionalistischen Probleme; sie gab weiter ein Schema, um die in jeder pantheistischen Weltanschauung enthaltenen Schwierigkeiten zu bewältigen; aber die Göttlichkeit selbst dieses Wesens, in dessen Anschauung und Erkenntnis unsere Seligkeit liegen soll, hob sie nicht auf.

Die bisweilen wohl überschätzte, aber noch nicht erschöpfend untersuchte Abhängigkeit des spinozistischen Systems von den Begriffen und Methoden der neueren mathematischen Naturwissenschaft tritt in dem nach „geometrischer Methode" demonstrierten Hauptwerk, der Ethik, hervor. Hatte Descartes gelegentlich eine Darstellung seiner Lehren nach der aus Definitionen und Axiomen durch synthetische Folgerungen fortschreitenden euklidischen Methode erprobt, so hat Spinoza diese Form der deduktiven Entwicklung, welche aus klar und deutlich erkannten Begriffen und Grundsätzen die Wesensbestimmung und den Wesenszusammenhang der Welt in streng logischer Folgerichtigkeit ableiten will, mit zugleich bewundernswerter und erschreckender Einseitigkeit festgehalten und durchgeführt. Dadurch scheint zunächst freilich das System in seinem Aufbau, der mit Definitionen und Axiomen ohne weitere Rechtfertigung beginnt, sich von den Systemen des Descartes und Hobbes zu unterscheiden, die von einer logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung ausgehen. Aber auch bei Spinoza fehlt eine solche Grundlegung nicht; sie ist in dem unvollendet gebliebenen Traktat über die Verbesserung des Verstandes enthalten, der wohl als ursprüngliche und, vielleicht trotz Abweichungen von der Erkenntnislehre der Ethik, als dauernde Grundlage des Systems gedacht war. Ist es zu viel, auf Grund dieses Traktates Spinoza der Reihe der großen kritisch-idealistischen Denker zuzurechnen, so ist doch zweifellos, daß dieser in seiner Lehre von der Selbstgewißheit der im reinen Denken erzeugten Wahrheit die Rechtfertigung für das Verfahren der Ethik enthält. Freilich ist nicht zu verkennen, daß die Schlüssigkeit der Folgerungen und Beweise, die in ihrer Geschlossenheit und anscheinenden Unangreiflichkeit einen so oft bestrickenden Zauber ausgeübt haben, in Wahrheit nicht durchweg stichhaltig ist. Aber die Bedeutung der geometrischen Methode erschöpft sich für Spinoza nicht in der Beweisfähigkeit, die er von ihr erhoffte. Sie ist ihm zugleich das Mittel, um mit der Ruhe des Weisen das Höchste und Niedrigste, das Göttlichste und die Leidenschaften zu betrachten, „als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte". Und endlich dient die Methode auch dazu, in völliger Abgeklärtheit die Ergebnisse der Universalwissenschaft des 17. Jahrhunderts, die Spinoza übernimmt, zu ordnen, auszugleichen, in einem einheitlichen und übersehbaren Zusammenhang darzustellen. Spinoza gehört zu dem Typus von Denkern, in denen die Arbeit einer Generation sich vollendet. Er geht nicht sowohl von dem quälenden Reiz ungelöster Fragen, als von einer ursprünglichen Anschauung aus. Es ist bezeichnend, wie schon in seinen frühesten Schriften das pantheistische Lebensgefühl wirksam ist, wie alles beherrschend in ihnen das Verlangen nach der Anschauung der Gottheit, welche höchste und dauernde Seligkeit allein gewährt, hervortritt. Die Frage nach dem höchsten Gut und Glück des Menschen bildet auch das Ziel der erkenntnistheoretischen Betrachtungen des Traktates über die Verbesserung des menschlichen Verstandes, wie denn auch der Titel des Hauptwerkes die ethische Absicht vor allem hervorhebt. Dieses im mystischen

Gefühl wurzelnde Verlangen, das ebenso durch die scholastische wie die Renaissanceliteratur genährt war, fand in der mathematischen Naturwissenschaft der Zeit sowie in dem Begriffsapparat des Descartes und seiner Schule nur das Material zu eigenem Genügen. Weniger das spezifisch theoretische Interesse ist für die Ausbildung der pantheistischen Weltanschauung Spinozas bestimmend geworden als vielmehr jener „amor dei intellectualis", der die persönlichste Frömmigkeit dieses Mannes und die Grundstimmung seines Systems in allen Phasen seiner Ausbildung geblieben ist. Gerade darum mochte der Denker, der in dem Besitz der ewigen Wahrheit sich wußte, der sein System gleichsam in Zeitlosigkeit vollendete, der rationalen euklidischen Methode sich bedienen, um der endgültigen Fassung seiner Lehren die Form zu geben, die ihr eine strenge Folgerichtigkeit und Sicherheit gewährte. Freilich hat die hohe Abstraktion, die dieses unpersönlichste aller Systeme um der Durchsichtigkeit willen erstrebte, es schließlich vielfach undurchsichtig gemacht und Spielraum zu mannigfachen Ausdeutungen gegeben, die bis auf den heutigen Tag noch nicht entschieden sind.

Ausgaben.

Zu Lebzeiten herausgegebene Schriften: Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlaßte) Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwerts 1663. Das Werk wurde von L. Meyer herausgegeben, der auch die Vorrede schrieb.

Demnächst erschien anonym: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum Künraht 1670 (in Wahrheit bei Joh. Rieuwertsz, Amst. erschienen), 4⁰. Es existieren noch drei weitere 4⁰ Drucke des Traktats mit der Jahreszahl 1670. Der eine apud Henr. Künraht, welcher das Druckfehlerverzeichnis der ersten Ausgabe beibehält, aber im Text einen Teil der Fehler korrigiert hat, die beiden anderen: apud Henr. Künrath (mit th), von denen der letzte das Druckfehlerverzeichnis gar nicht mehr hat. Dieser vierte ist von den Herausgebern des 19. Jahrh.s meist benutzt. Paulus läßt bei den Zitaten aus dem Alten Test. den hebräischen Text weg, Bruder kennt auch den 8⁰ Druck mit den falschen Titelblättern, Vloten-Land benutzen den dritten 4⁰ Druck, Gebhardt will zum erstenmal die ed. princeps zugrunde legen. In den drei letzten Drucken mit der Jahreszahl 1670 sind einige neue, zum Teil sinnentstellende Fehler hinzugekommen und auch Stellen ausgelassen. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, daß in dem Jahre des Erscheinens vier Auflagen dieses Werkes nötig waren, und man ist deshalb geneigt, anzunehmen, daß die augenscheinlich späteren Drucke erst, nachdem das Buch verboten worden war, veranstaltet, aber vorsichtigerweise mit der Jahreszahl 1670 versehen wurden, um sie nicht als neue Drucke erkennen zu lassen. Es gibt Exemplare der 2. Ausg. des 4⁰ Drucks mit der Jahreszahl 1673; dann wurde 1674 eine 8⁰ Ausgabe herausgegeben mit angehängtem neuen Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludw. Meyer, verfaßten) Schrift: Philosophia sacrae scripturae interpres. Dieser 8⁰ Druck wurde auch mit 3 falschen Titelblättern und der Jahreszahl 1673 vertrieben. Randglossen Spinozas zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, teilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Übersetzung ebendieses Tractatus durch St. Glain, zum anderen Teil durch Christoph Gottlieb von Murr, Hagae Comitum (fingiert für Nürnberg) 1802, u. a. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten, in der Wallenrodtschen Bibliothek, jetzt in der

Universitätsbibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar der ersten 4⁰ Ausg. hat Dorow, Berlin 1835, Noten ediert, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen.

Nachlaß: Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Traktaten unt. d. Tit.: B. d. S. Opera posthuma, Amst. bei Joh. Rieuwertsz 1677, herausgegeben von Jarig Jelles und Rieuwertsz. Inhalt: Praefatio, von Jarig Jelles holl. geschrieben, vielleicht von Glazemaker übersetzt. — Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammatices linguae Hebraeae.

Neuaufgefundenes: Neuaufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: Ben. de Sp. Tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hujusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten). Amst. 1862. Chr. Sigwart, B. d. Sp.s Kurz. Tractat von Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Verglchg. der Handschrftn. ins Dtsche. übs., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläutergn. begleit., Tüb. 1870, 2. Ausg. 1881. Der Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate ist nicht im lateinischen Original, welches verloren zu sein scheint, sondern in einer holländ. Übersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1862), nach einer älteren aber Schaarschmidt den holländ. Text herausg. und eine Vorrede De Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übersetzt von Schaarschmidt, ist dieser Traktat in der Philos. Bibl., Bd. 18, Berlin 1869, 2. Aufl. 1874, dann 1922 neu übers. v. C. Gebhardt, erschienen; in modernes Holl. hat ihn W. Meijer, Amsterd. 1899 übertragen. — Auf einige bisher unbeachtete, in Drucken des 17. Jahrhunderts erhaltene Äußerungen Spinozas, die Varianten und Ergänzungen liefern zum theol.-pol. Traktat und zur Ethik, hat C. Gebhardt, Inedita Spinoza (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak., phil.-hist. Kl. 1916, 13. Abh.) hingewiesen.

Gesamtausgaben der Werke: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802—03. B. d. Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gfrörer, Stuttgardiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. Diss. philos., Sp. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), 3 voll., Lips. 1843—46. Ethik, Briefwechsel, Theologisch-Politischer Traktat und die unvollendeten lateinisch. Abhandlungen, herausgegeben u. mit Einleitungen versehen v. Hugo Ginsberg, 4 Bde., später Heidelb. 1875—82. (Auch in dieser durch manche Druckfehler entstellten Edit. findet sich der Tract. de Deo et hom. etc. nicht.) Die vollständigste Ausgabe ist bisher: B. de Sp. opera quotquot reperta sunt. Recognover. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 voll., Hagae 1882, 1883. Edit. II, 3 voll., 1895 (kleineres Format), ed. 3 1914 in 4 Bden. (nicht revidiert, ohne die hebr. Gramm.) Ethica aus dieser Ausg. besonders herausg., Haag 1905. Eine neue textkritische Gesamtausgabe der Werke, die zum erstenmal überall die editiones principes benutzt, erscheint im Herbst 1923, von C. Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie herausgegeben, in 4 Bden. (ein weiterer Bd. mit Sachkomm. soll später folgen).

Übersetzungen: Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke sogleich v. Jan Hendriksz Glazemaker übersetzt worden: De nagelate Schriften van B. D. S.

1677, Amst. bei Rieuwertsz (diese Übersetzung weist wichtige Varianten gegenüber dem lat. Text auf u. ist nach Gebhardt bereits zu Lebzeiten Spinozas nach seinem Manuskript hergestellt). Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäß unveröffentlicht gebliebene Übersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausg. worden. Neue holl. Übersetzung d. Ethik v. W. Meijer, Amst. 1901, 2. A. 1905. Eine franz. Übers. des Tract. theol.-pol. (wahrscheinl. von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen. In neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt in 2 Bden., Par. 1843, in 3 Bden., 1861. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Par. 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff.; trad. et annotées par Chr. Appuhn, Paris 1907. Éthique, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par Colonna d'Istria, Paris 1907. Ethique trad. p. R. Lantzenberg, Paris 1908. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1689, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868; Principles of Descartes' Philosophy, London 1907 (Philosophical classics), auch v. H. H. Britain, Chicago 1905; The Chief Works of Sp. v. R. H. M. Elwes 1883; Ethics (4. A. 1910) u. De intell. emendatione (1895) v. W. Hale White, Short treatise v. L. C. G. Robinson, London 1909 u. v. A. Wolf, London 1910. Ethics and de int. emendatione v. A. J. Boyle, New York 1910. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frkf. u. Leipz. 1737, p. 672—730 entnommener) Widerlegung Frkf. u. Lpz. 1744 erschienen. Seine Abh. üb. die Kultur des menschl. Verstandes u. üb. d. Aristokratie u. Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpz. 1785, und derselbe auch seine „Philosoph. Schriften", Bd. I: Bd. v. S. üb. H. Schrift, Judent., Recht der höchsten Gewalt in geist. Dingen u. Freiheit zu philosophier. (Theol.-Polit. Traktat), Gera 1787; Bd. II u. III: Sp.s Ethik, Gera 1791—93. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1805, auch mit Jahresz. 1806, und J. A. Kalb, Münch. 1826, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812, die sämtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttg. 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde., 1872, Ethik nach Auerbachs Übers. neu hrsg. v. A. Buchenau, Berl. 1914. In der Philos. Biblioth. sind erschienen: B. v. Sp. sämtl. philos. Werke, üb. v. J. H. v. Kirchmann (Ethik 1868) u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn.; in neuer Übersetzung von O. Baensch, A. Buchenau und C. Gebhardt in 3 Bden. (darin Ethik, 9. Aufl. 1919, übers. v. Baensch, im 3. Bd. Briefwechsel übers. v. Gebhardt, sowie Lebensbeschreibungen u. Gespräche hrsg. v. Gebhardt 1914). In der Universal-Bibl. übersetzte v. J. Stern die Abh. üb. d. Vervollkommn. d. Verst. (1887), die Ethik (1887), d. Theol.-Polit. Trakt. (1886), d. Polit. Trakt. (1906) und die Briefe (1904). Die Ethik übersetzte auch K. Vogl, Leipzig 1909, n. A. 1923, in verkürzter Fassung, M. Kronenberg, Stuttg. 1908, O. Baensch, Darmst. 1920. Spinoza-Brevier herausgeg. von A. Liebert, Berlin 1912, 2. Aufl. Lpz. 1918.

Briefe: Zu den in den Opera posthuma mitabgedruckten Briefen von u. an Sp. sind im Laufe der Zeit manche Ergänzungen hinzugekommen. Einen Brief Sp.s an Lambert van Velthuysen v. Jahr 1675 hat H. W. Tydemann im Utrechtsche Volksalmanak 1844 zuerst herausg.; einen solchen an L. Meyer V. Cousin 1847 in den Fragments philosophiques, 4. Aufl., Bd. 3, S. 60 ff., einige andere neue Briefe und Ergänzungen zu alten sind zuerst in dem oben angef. Supplement und in der Vloten-Landschen Gesamtaus abe veröffentlicht worden. Alfr. Stern, Über einen bisher unbeachteten Brief Sp.s u. d. Korresp. Sp.s u. Oldenburgs i. J. 1665 (cfr. Works of Rob. Boyle, Bd. V, Lond. 1744, S. 339) in den Gött. Nachricht., 1872, Nr. 26. Auf einen nur in Inhaltsangabe erhaltenen Br. v. Spinoza an Jelles v. 19. Apr. 1673 hat J. Freudenthal, Die Lebensgesch. Spinozas, Lpz. 1899, S. 231 f. hingewiesen. In den neuesten Ausg. finden sich 83 Briefe, in chronologischer Reihenfolge geordnet (man zitiert jetzt nach dieser neuen Ordnung bei Vloten-Land). Die Briefe sind übersetzt von Kirchmann in der Philos. Bibliothek, jetzt der vollst. Briefw. übers. v. C. Gebhardt, Ph. Bibl. 1914. Spinozas Briefwechsel u. a. Dokumente ausgew. u. hrsg. v. J. Bluwstein, Lpz. 1917, n. A. 1923; d. Briefw. Sp.s v. Verf. d. Sp. Redivions, 2 Tle, Halle 1919 u. 20.

Benedictus de Spinoza (mit portugiesischer Form nannte er sich Bento Despiñoza, der Vorname Baruch ist nur sakral und kommt darum in der Bannformel vor), geb. zu Amsterdam am 24. November 1632, stammte aus einer

Familie der gewaltsam zu Christen gemachten jüdischen Marannen, die mit anderen, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert war. Er erhielt seine erste Bildung an der neuen jüdisch-portugiesischen Schule, und dort, besonders unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte er auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahesteht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten und absprechend redet, deren Studium aber wohl nicht einflußlos geblieben ist. Platonische Gedanken werden ihm durch das Studium Leone Ebreos, der im Kreis der Amsterdamer Marannen geschätzt wurde, vermittelt; nach C. Gebhardt hat dieser Renaissancephilosoph entscheidend auf Spinoza eingewirkt. Früh schon soll Spinoza durch Fragen und Selbständigkeit des Denkens in Auseinandersetzung mit dem Glauben seiner Väter und seinen Lehrern gekommen sein. Nach dem Tode seines Vaters (1654) genoß er lateinischen und griechischen Unterricht bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten, frei denkenden Schulmann und „doctor medicinae" Franz van den Ende (nicht bei dessen Tochter Klara Maria, die im Jahre 1655 erst zwölfjährig war), der später nach Frankreich ging und dort wegen einer phantastischen politischen Verschwörung zum Galgen verurteilt wurde. Nachdem Spinoza des Lateinischen kundig war, wandte er sich dem Studium der Theologie zu, d. h. wohl der damals noch mächtigen aristotelischen Scholastik, wie sie in Holland und Deutschland vertreten war. Dann, heißt es, habe er sich ganz und gar der Philosophie gewidmet, worunter wahrscheinlich ebenso die scholastische zu verstehen ist. Wenn er in seinen Schriften Metaphysici, Scholastici, Philosophi erwähnt, so hat er damit ohne Zweifel Vertreter der älteren und neueren Scholastik gemeint. Thomas zitiert er selbst, ebenso den Cartesianer Heereboord (s. o.). Es werden aber dazu auch gehört haben Suarez, Burgersdijck, der Lehrer Heereboords, der wie dieser Professor in Leiden war und Institutiones metaphysicae geschrieben hatte sowie eine Logik, die noch der junge J. Stuart Mill im Jahre 1819 als Lehrbuch gebrauchte, u. a. Später trieb Spinoza eifrigst Naturwissenschaften, wobei ihm die Schriften Descartes' in die Hand kamen. Am 27. Juli 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden sein soll, wegen „schrecklicher Irrlehren" aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloß sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Daß er sich schon vorher von der jüdischen Gemeinde losgesagt habe, ist nicht richtig.

Von 1656—60 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam vermutlich auf der Tulpenburg, dem Landsitz des Dr. Tulp; später in Rijnsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzenden) Kollegianten regelmäßig zusammenkamen, von 1663—69 in Voorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Witwe van Velen, dann seit 1671 bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Wie auch andere Gelehrte dieser Zeit, z. B. Huygens, Hudde, Leibniz, beschäftigte Spinoza sich mit Glasschleifen, mehr aus wissenschaftlichem Interesse als um des Lebensunterhaltes willen. Vermutlich hat das häufige Einatmen des Glasstaubes bei schwindsüchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Sein Lebensunterhalt war durch Renten von seiten seiner Freunde gesichert, größere Gaben wies er zurück. Aus dem Vermächtnis Simons

de Vries war ihm eine Rente von 500 Gulden bestimmt, die er aber auf 300 herabsetzte. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen ließ, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophierens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Kollisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörten der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhaus war mit ihm persönlich bekannt; Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Teil lange Unterredungen mit ihm, bei denen Spinoza dem sehr viel jüngeren Leibniz auch Stücke aus seiner Ethik vorlas, doch hat die persönliche Bekanntschaft zu keinem engeren, etwa freundschaftlichen Verhältnis zwischen den beiden geführt. Im Gegenteil scheint sogar nach dem Besuch der früher allerdings auch nur spärlich gepflogene Briefwechsel aufgehört zu haben. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph; er ließ seine Lehre in seiner Persönlichkeit und seinem Leben lebendige Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermäßig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äußere Ehren und äußeren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntnis widmend und in der durch die Erkenntnis geschaffenen Liebe aufgehend: so ist er das Musterbild eines Weisen. Am 14. September 1880 ist ein Standbild Spinozas im Haag enthüllt worden.

Der Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate (Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand) ist vor dem September 1661, wahrscheinlich zwischen 1658 und 1660, verfaßt worden, wiewohl die in ihm sich zeigende Bekanntschaft mit christlicher Theologie und das Bestreben, christliche Lehren im philosophischen Sinne umzudeuten, keineswegs notwendig darauf schließen lassen, daß der Traktat erst einige Jahre, nachdem Spinoza aus der jüdischen Gemeinschaft geschieden, verfaßt sein könne. Die Schrift hat einen synthetischen, wahrscheinlich im Jahre 1661 verfaßten Anhang und ist ein Entwurf des Systems, der als eine Vorstufe der „Ethik" betrachtet werden kann. Manche Mängel und Unfertigkeiten treten in der Schrift hervor, die leicht zur Vermutung führen möchten, sie stamme gar nicht von Spinoza her. So fehlt es öfter an Übereinstimmung zwischen einzelnen Teilen; Widersprüche, Zusammenhanglosigkeit, Wiederholungen, logische Schwächen, Hinweise auf künftig zu Erörterndes, das aber dann nicht vorkommt — das sind Punkte, die an der Autorschaft Spinozas fast zweifeln lassen. Aber er ist äußerlich zu gut bezeugt, da in den Handschriften Spinoza als Verfasser genannt wird, und ebenso spricht der Inhalt durchweg für Spinoza, besonders auch der Schluß, wo er seine Freunde zur Vorsicht bei der Verbreitung dieser Schrift mahnt. Zitiert wird der Traktat im Epilogus der Schrift von L. Meyer, Philosophia S. Script. interpres. Freudenthal nimmt an, daß der Traktat nicht etwa ein unreifes Jugendwerk des Philosophen sei, sondern vielmehr ein nicht durchgearbeiteter Entwurf, nur für einen kleineren Kreis von Freunden, aber nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, bald mehr, bald weniger ausgeführt, so daß die einzelnen Teile nicht gleichwertig sind, auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Nachträge und Anmerkungen sind wahrscheinlich dann von Spinoza hinzugefügt worden, um Unvollkommenheiten abzuhelfen. Nach W. Meijer ist die Korte Verhandeling ein Diktat Spinozas, das dieser dann selbst überarbeitet hat.

Hinter dem 2. Kapitel sind unvermittelt eingefügt zwei kurze Gespräche, das erste ein Gespräch zwischen Verstand, Liebe, Geist und Begehrlichkeit, das zweite zwischen Erasmus und Theophilus (Spinoza selbst). In dem ersten dieser Gespräche geht Spinoza von dem Begriff der Natur, als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen aus. Diese Gespräche sind nach Gebhardt eine Nachbildung von Leone Ebreos Dialoghi. Wenn man, was nicht mit Notwendigkeit anzunehmen ist, hierbei Kenntnis Brunos annehmen wollte, so geht daraus noch nicht hervor, daß die Dialoge vor dem Traktat verfaßt seien und daß man in ihnen eine naturalistische Periode in der Entwicklung von Spinozas Alleinheitslehre zu finden habe (wie namentlich Avenarius wollte). Wahrscheinlich sind die beiden Gespräche ungefähr in derselben Zeit wie der Traktat entstanden, ohne daß sie für diesen, als Scholien etwa, bestimmt zu sein brauchten, indem sich Spinoza einmal freier in der Gesprächsform ergehen wollte. Später sind sie dann in den Traktat, möglicherweise von Spinoza selbst, mit aufgenommen worden als der Erhaltung wert.

Die grundlegenden metaphysischen Ansichten Spinozas, wie sie in der Ethik sich finden, zeigen sich schon in den Dialogen, wie auch in dem Traktat, wenngleich auf psychologischem Gebiet und namentlich in erkenntnistheoretischer Hinsicht manche Verschiedenheiten hervortreten. Gottes Existenz gehört nach dem Traktat selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottesidee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muß (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein anderes zur Endlichkeit determiniert sein kann; es gibt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definiert worden ist. — Spinoza geht hiernach in diesem Traktat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, daß Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, daß nur eine Substanz existiere und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Spinoza darauf hin, daß wir in der Natur die Einheit sehen, daß insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft miteinander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann, was Spinoza Descartes zugibt, so ist ihre tatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, daß sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Die Erkenntnis Gottes muß aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äußerer Güter bedarf. Das rationale und das mystische Element ist auch hier bereits bei Spinoza vereinigt, wohl unter dem Einfluß Leone Ebreos. Spinoza kennt in der kurzen Abh. schon die beiden Erkenntnisarten, die er in der Ethik als ratio und als scientia intuitiva bezeichnet und die ihm keine Gegensätze sind, sondern sich wie die unvollkommene und die vollkommene Erkenntnis der Wahrheit verhalten.

Es läßt sich annehmen, daß neben der durch die Erziehung im Judentum fest gewurzelten religiösen Überzeugung von der strengen Einheit Gottes und der An-

lehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der cartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und daß insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den cartesianischen Prinzipien mit Notwendigkeit herfließenden Occasionalismus, den namentlich Geulincx ausgebildet hatte, auf Spinozas Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluß geübt habe. Dazu kam anderseits Spinozas Bekanntschaft mit neuplatonischen Doktrinen, sei es, daß diese durch die Kabbala oder durch Schriften Leone Ebreos, Herreras oder (nach Cassirer) auch Campanellas vermittelt war (G. Brunos Schriften hat Spinoza wohl kaum gekannt). Die hieraus stammenden religiös-philosophischen Anschauungen hat Spinoza, indem er sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Cartesianismus ergaben.

Ein vor dieser Kritik liegendes Stadium einer Entwicklung in Spinozas Metaphysik in dem Tractatus de Deo usw. anzunehmen, liegt kein Grund vor. Mit der Lehre des Descartes war Spinoza schon bei der Abfassung der Dialoge und erst recht bei der des Tractatus bekannt. Nach C. Gebhardt läßt sich über die Studien Spinozas folgendes bestimmen: 1. vor dem Tract. de Deo Studium des Leone Ebreo, der jüdischen und christlichen Scholastik, Descartes', 2. zwischen Tract. de Deo u. Tract. de intell. emend. Studium Bacons, 3. zwischen Tract. de int. emend. u. Ethik Studium von Hobbes, dessen Einfluß sich erst in der Ethik zeigt. — Von den Unterschieden zwischen dem Traktat und der Ethik sind die wichtigsten, daß im Traktat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorangeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, was aber keine wesentliche Abweichung ist, und daß in dem Traktat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit ein reales Kausalverhältnis (influxus physicus) angenommen wird, wogegen die Ethik alle Kausalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Kausalverhältnis annimmt.

Der (Fragment gebliebene) Tractatus de intellectus emendatione gehört zu den früheren Schriften Spinozas, wie es in der Vorrede zu den Opera posthuma (1677), in denen er zuerst erschien, heißt: est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stilo et conceptibus iam multos ante annos conscriptus. Er ist wahrscheinlich vor 1662 verfaßt und sollte offenbar etwas Ähnliches bieten wie die Descartes' Discours de la méthode, der allerdings viel mehr Persönliches als der Tractat Spinozas bringt, aber doch den Weg, in den Wissenschaften die Wahrheit zu finden, zeigen sollte. Der Traktat bildet die Grundlage der Ethik, auf die er verweist. Die Erfahrung zeigt, daß alles, was das gewöhnliche Leben bietet und was für gut gehalten wird, eitel und wertlos ist. Reichtum, Ehre und Sinnenlust, die vor allem unsere Begierden entzünden, geben keine dauernde Befriedigung, kein reines Glück. Gibt es ein wahres Gut, das das Gemüt völlig ergreifen und ausfüllen könnte, dessen Besitz den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährt? Nur die Liebe zu einem unendlichen und ewigen Gegenstand erfüllt die Seele mit Frohsinn, und solche Liebe ist frei von aller Traurigkeit. Deshalb ist sie höchst begehrenswert und mit aller Kraft zu erstreben. Ist dieses ewige und unendliche Wesen zugleich das vollkommenste oder göttliche, dann ist die Liebe zu Gott das Ziel des wahrhaften Lebens, auf welches alle Wissenschaften gerichtet sein müssen. Zum eigensten Besitz des Geistes wird das höchste Gut aber nur, wenn es von ihm gewußt und erkannt ist. Daher ist die Liebe zu Gott am sichersten auf die Erkenntnis

Gottes zu gründen und die Reinigung und Läuterung des Verstandes der Weg, um zum ungetrübten Genusse zu gelangen. Es gibt nun aber vier Arten des Erkennens oder des Wissens, nämlich 1. vom Hörensagen (wie die Kenntnis des eigenen Geburtstages oder der Eltern), 2. aus vereinzelter, aber ungesicherter Erfahrung (wie ich weiß, daß ich sterben werde), 3. ein Wissen, wo das Wesen eines Gegenstandes aus einem anderen Gegenstand erschlossen wird (so von einem Schluß aus der Wirkung auf die Ursache oder von einem Allgemeinbegriff auf eine stete Verbindung einer Eigenschaft), 4. ein Wissen, wo der Gegenstand nur durch sein Wesen oder durch die Erkenntnis seiner nächsten Ursache gewußt wird (wie die Erkenntnis, daß, wenn zwei Linien einer dritten parallel sind, sie es auch untereinander sind). Diese vierte Stufe des Wissens ist die höchste Art der Erkenntnis, sie schließt die Gefahr eines Irrtums aus. Nun gibt es letzte Wahrheiten in unserem Denken, die zu ihrem Erweis keines anderen Zeichens bedürfen; die gegenteilige Annahme würde zu einem unendlichen Regreß führen. Die Wahrheit offenbart sich selbst, und es gilt nur, die Wahrheit in gehöriger Form aufzusuchen. Zunächst ist das wahre Wissen von dem falschen, dem erdichteten und zweifelhaften zu unterscheiden. Dieses letztere entspringt der Imagination und ist schließlich von den sinnlichen Empfindungen und damit von den körperlichen Bewegungen abhängig. Die deutliche und klare Erkenntnis, die allein wahres Wissen ist, hängt dagegen nur von dem Verstande und dem Denken ab und muß unabhängig von jeder Erfahrung und der Wirklichkeit eingesehen werden können. Damit wird die Aktivität des Erkennens betont, wie auch schon in der kurzen Abhandlung der Verstand als Ursache seiner Begriffe aufgefaßt wird. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur (De int. em. 15). Der geometrische Begriff einer durch einen rotierenden Kreis erzeugten Kugel gibt für ein solches reines, lediglich aus Verstandeskräften erzeugtes Wissen ein Beispiel. Daher ergibt sich als zweiter Schritt auf dem Wege zur Erforschung der Wahrheit, richtige und gute Definitionen zu gewinnen. Die Bedingungen der Definition erschaffener Dinge erfordern, daß sie ihre nächste Ursache (wie bei dem Kugelbeispiel) enthält. Die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache dagegen sind, daß sie jede Ursache ausschließt, d. h. daß die Sache keiner anderen neben ihrem Sein zu ihrer Erklärung bedarf, daß, wenn die Definition gegeben ist, kein Platz mehr für die Frage bleibt, ob die Sache ist, und endlich, daß aus der Definition der Sache alle ihre Eigentümlichkeiten gefolgert werden können.

Der Tractatus theologico-politicus (1665 begonnen im Hinblick auf die politischen Verhältnisse in den Niederlanden; hineingearbeitet hat Spinoza seine frühere Apologia gegen den Bann) ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Verteidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris neque autoritatis publicae est"). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner spekulativen Doktrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (ancillatur) der anderen, sondern jede hat ihre eigentümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloß zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben, zu der entgegen-

gesetzten, dem Tract. theol-.polit. zugrunde liegenden fortging, die dem Bedürfnis dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohltätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntnis als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judentum Freiheit von bindenden Dogmen vindizierte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objektiv gültiger Erkenntnis voneinander sonderte und einander koordinierte). Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Demgemäß soll weder (mit Maimonides) die Übereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpakhar und anderen Rabbinern) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmaßt, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Übergriffe nicht dulden.

Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, Andersdenkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Prinzip, daß wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann im einzelnen durchführt. Vorgänger Spinozas auf dem Gebiet der Bibelkritik waren Th. Hobbes mit seinem Leviathan, Isaac La Peyrère (1594—1676), der in seiner von Spinoza gekannten Schrift „Praeadamitae“ 1655 bestritt, daß die biblischen Bücher Autographa seien, Uriel da Costa, der die Bibel von Pharisäern verfälscht glaubte. Aber Spinoza ist genial über seine Vorgänger hinausgegangen. Er hat wenigstens Probleme für die ganze biblische Kritik richtig gestellt und ist so als „Vater der biblischen Kritik“ zu bezeichnen, auch Einzeluntersuchungen, wie seine Deuteronomiumhypothese, haben sich bestätigt. Bemerkenswert ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christus vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewußtsein gefunden habe, so daß in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe. Spinoza ist in seinen Äußerungen über das Christentum hier sehr vorsichtig, um möglichen Verfolgungen zu entgehen.

Das politische Ideal war in diesem Traktat die Demokratie, der Zweck des Staates die Freiheit, freilich auch secure et commode vivere. Spinozas Bevorzugung der Demokratie hing mit den politischen Verhältnissen der Niederlande zusammen. Übrigens spricht Spinoza am Schluß des Traktats ausdrücklich aus, daß er alles, was er hier gesagt, der Prüfung und dem Urteil der Staatsobrigkeit unterwerfe. Sei diese der Meinung, daß etwas von dem, was er gesagt habe, gegen die Landesgesetze streite oder dem gemeinen Wohle schade, so solle dies als ungesagt gelten. Scio me hominem esse et errare potuisse. Sp.s Philosophie ist in dem Tract. nicht als solche entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Akkommodationen gelten.

In den „Prinzipien der Philosophie des Descartes“ nebst den angehängten „Cogitata metaphysica“, geschrieben im Winter 1662—63, stellt

Sp. nicht seine eigene Doktrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund L. Meyer) ausdrücklich erklären läßt. Das nach synthetisch-mathematischer Methode verfaßte Werk war, wenigstens in einem Teil, zum Behuf des Unterrichts eines jungen Mannes, Joh. Casearius, bestimmt, den Spinoza nicht für reif hielt für seine eigene Philosophie. Auf Zureden seiner Freunde setzte er es später fort und ließ es herausgeben. Er war zur Zeit der Abfassung im wesentlichen bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Überzeugungen gelangt. Die Cogitata, deren Inhalt aus dem ausführlichen Titel hervorgeht, sind nach Freudenthal „eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik", zugleich nach Lewkowitz mit einer cartesianischen Polemik gegen die Scholastik, und weisen eine nähere Beziehung zu Suarez, Martini, Combachius, Scheibler, Burgersdijck auf.

In dem (von Spinoza kurz vor seinem Tode verfaßten, aber unvollendeten) Tractatus politicus tritt Spinoza, so sehr er im übrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Während Hobbes das Naturrecht durch das Staatsrecht aufhebt, will Spinoza ausdrücklich das ius naturale immer unangetastet lassen (epist. 50). Den Begriff des Naturrechts nimmt er dabei in einem besonderen Sinn: er versteht darunter die Gesetze oder Regeln der Natur selbst, nach denen alles geschieht, und diese Gesetze sind ihm die Macht der Natur. „Daher erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich jedes einzelnen Individuums ebenso weit wie seine Macht, und folglich handelt ein Mensch in allem, was er nach den Gesetzen seiner Natur tut, nach dem höchsten Naturrecht, und er hat so weit Recht auf die Natur als er Macht hat" (Pol. Tr. c. 2 § 4). So tritt auch hier der Gedanke einer strengen Gesetzlichkeit auf, und die Staatslehre schließt sich eng an die Ethik an. Das Streben, sein Sein zu erhalten, das die Grundlage der Tugend bildet, hat auch für die Staatslehre konstituierende Bedeutung. Das natürliche menschliche Recht ist noch kein wirkliches Recht, solange es sich nur auf den einzelnen beschränkt, weil da noch keine Sicherheit der Seinserhaltung garantiert ist; erst da wird es wirklich, wo Menschen sich vereinigen und gemeinsame, garantierte Rechte besitzen. Das Recht der Regierung, welche die Macht der Mehrheit darstellt, ist nichts anderes als das Naturrecht selbst, das nicht durch die Macht des einzelnen, sondern diejenige der gleichsam von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Auch der Staat hat soviel Recht als seine Macht reicht. Der Staat wird am meisten sein Recht zur Geltung bringen, der auf Vernunft begründet ist und von ihr geleitet wird. Staaten untereinander verhalten sich wie Menschen im Naturzustand, stehen daher in Feindschaft zueinander, ein Zustand, der nur durch Verträge beseitigt werden kann. Der beste Staat ist derjenige, in dem die Menschen in Eintracht miteinander leben und dessen Rechte unverletzt bleiben, Friede und Sicherheit des Lebens bilden den Zweck des Staates. Eine absolute Monarchie hält Spinoza für die schlechteste Regierungsform, da ein einzelner die große Last der Sorge für das Gemeinwohl nicht allein tragen kann. Eine monarchische Regierung kann nur dann gelten, wenn die Macht des Königs durch die Macht des Volkes begrenzt und durch den Schutz des Volkes gesichert wird. Eine aristokratische Regierung, die sich aus einer großen Zahl von gewählten Patriziern zusammensetzt, ist schon geeigneter zur Wahrung der Freiheit. Die demokratische Regierungsform kann der aristokratischen nahekommen, nur daß bei der Demokratie das Stimmrecht nicht beschränkt ist. In den Erörterungen über das Wesen der Demokratie bricht der Traktat ab. Spinozas Staatslehre nimmt Gedanken von Machiavelli und

von Hobbes auf, aber durch ihren rationalistisch-demokratischen Zug weist sie auch vorwärts auf Staatstheorien der Aufklärungszeit und auf Rousseaus Staatsideal hin.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—65 verfaßt worden, scheint aber bis zu Spinozas Tod immerfort überarbeitet worden zu sein (nach Gebhardt ist die erste Redaktion in den zwei ersten Bänden der Nagelate Schriften nachzuweisen). 1665 war noch der Gesamtinhalt in drei Bücher verteilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden.

Was zunächst die in der Ethik angewandte Methode Spinozas anlangt, so wollte er seine Lehre zu mathematischer Gewißheit erheben. Diese konnte aber auf keine andere Weise besser erlangt werden als nach Art der Mathematiker selbst. Deshalb wandte Sp. in seiner Ethik den mos geometricus, das synthetisch-mathematische Beweisverfahren, im Gegensatz zu dem syllogistischen, an. Er eröffnet demnach seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen, indem zunächst die Begriffe, mit denen operiert werden soll, genau und klar bestimmt werden müssen. Sodann werden unangreifbare Sätze aufgestellt, durch welche das Folgende begründet wird, die selbst aber nicht weiter begründet werden können, das sind die Axiome. Aus diesen Definitionen und Axiomen werden nun die Lehrsätze, die propositiones, vermittels besonderer Beweise abgeleitet. Dann folgen auch noch Korollarien, die sich unmittelbar aus den Lehrsätzen ergeben, und Scholien, d. h. Ausführungen, um den Beweis noch zu erläutern. Aus wenigen Elementen wird nun das ganze Gebäude der Metaphysik, Physik und Ethik fertiggebracht, und zwar kann man in der Methode schon die metaphysischen Grundgedanken Sp.s entdecken. Es muß ja, wenn sich die Welt nach dieser Methode begrifflich ableiten und begreifen läßt, die Ordnung in der Welt selbst mathematisch sein. Wie in der Mathematik alles notwendig ist, alles in dem Verhältnis von Grund und Folge steht, so auch in der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle näheren Bestimmungen über dieselbe sich ergeben, so muß auch das einzelne in der Welt alles aus dem Urgrunde folgen. Die Mathematik kennt aber keine Zwecke, und so ist aus der Natur auch der Zweck entfernt. Ferner ist das Kausalverhältnis umgewandelt in das Verhältnis von Grund und Folge, so daß causa bei Spinoza von ratio nicht verschieden ist.

Der erste Teil der Ethik handelt von Gott und beginnt mit der Definition der Ursache seiner selbst, welche lautet: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend vorgestellt werden kann (per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens).

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heißt in seiner Art endlich, der durch einen anderen derselben Natur begrenzt werden kann (ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer größerer Körper denken lasse; gleichermaßen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen anderen Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heißt es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heißt das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müßte (per substantiam intelligo

id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffaßt, als ihr Wesen ausmachend (per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens; „constituens" ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis und Eth. II. prop. VII, Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affektionen oder modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesamtheit die Substanz aus. (Modus braucht Spinoza nach Descartes an Stelle des in den Schulen gewöhnlichen accidens, s. darüber Cogit. met. I, 1, 11.)

Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein jedes sei und wie es vorgestellt werde, nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt. Man hat die Definition des Attributes in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, daß nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setzte und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserem Auge eine an sich weiße Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird (J. Ed. Erdmann). Dieser subjektiv-formalistischen Auffassung, die sich besonders auf einen Brief Spinozas an de Vries (epist. 27 Vloten-Land) stützt, wo Spinoza sagt, er verstehe unter Attribut dasselbe wie unter Substanz, nisi quod attributum dicatus respectu intellectus, steht gegenüber die objektivistische Auffassung (K. Fischer), welche die Attribute zu realen Grundkräften macht und sich auf Stellen wie Eth. I Def. VI; prop. IV u. IX beruft. Beide Auslegungen können zu Einseitigkeiten führen. Die Attribute sind allerdings auf den Intellekt bezogen, aber sie haben ihren Grund in der metaphysischen Substanz. Man muß wohl C. Stumpf beistimmen, wenn er betont, es handle sich da nicht um eine distinctio merae rationis, aber auch nicht um eine distinctio realis, sondern um eine distinctio rationis cum fundamento in re. „Die Attribute sind zunächst verschiedene Begriffe, unter denen wir Gott auffassen; aber daß wir dies können und müssen, wurzelt in der göttlichen Natur und nicht bloß in unserem Verstande" (Stumpf, Spinozastudien S. 43). Die Substanz ist die Gesamtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein anderes, Sekundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Korollar zur Propos. VI), es existiere nichts als Substanz und Affektionen, weil die Existenz der Attribute durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden bloße Einschränkungen, Determinationen sind daher Negationen (determinatio negatio est, epist. 50), wie ein jeder mathematische Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des außer ihm Liegenden) ist.

Die Modi oder Affektionen sind nicht Bestandteile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affektionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muß, um der Wahrheit gemäß betrachtet zu werden, ohne die Affektionen und in sich (Demonstr. zu Propos. V: depositis affectionibus et in se considerata) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein konkretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affektionen rechnet) bestehen

kann und nicht „depositis affectionibus“ wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäß betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstraktesten Begriff (des Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.

Die sechste Definition lautet: Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigefügten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht aller Attribute. Zu der Annahme einer unendlichen Zahl von Attributen ist Spinoza wohl durch die scholastische Bestimmung Gottes als des ens realissimum veranlaßt worden, auch mystische Gedanken spielen dabei wohl mit. In Lehrs. 9 heißt es: „Je mehr Realität oder Sein ein jegliches Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm selbst zu.“ Gegen W. v. Tschirnhaus verteidigte Spinoza brieflich seine Lehre von der unendlichen Zahl der Attribute, aber er erklärt sie auch da nicht genauer. Da dem Menschen nur die Attribute der Ausdehnung und des Denkens bekannt sind, fragt es sich, was Spinoza mit den anderen Attributen gemeint hat. Nach C. Stumpf wären diese uns unbekannten Attribute bei Spinoza als Analoga von Denken und Ausdehnung zu fassen (vgl. Eth. II, Lehrs. 7, Schol.), wir hätten zwei unendliche, Punkt für Punkt einander zugeordnete Reihen von Attributen anzunehmen, eine reale und eine ideale, von denen Ausdehnung und Denken nur spezielle Fälle wären.

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Dasjenige heißt frei, was aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem anderen bestimmt wird zum Existieren und Handeln in einer festen und bestimmten Weise (ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione).

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt wird als notwendig folgend aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes (per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur).

Den acht Definitionen läßt Spinoza sieben Axiome nachfolgen:

1. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen (omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt).

2. Was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden (id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet).

3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache gibt, so ist es unmöglich, daß eine Wirkung folge (ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur).

4. Die Kenntnis der Wirkung hängt von der Kenntnis der Ursache ab und schließt sie ein (effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit).

indem nur in subjektiver Wendung (in bezug auf unsere Erkenntnis) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objektiv ausspricht.

5. Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schließt nicht die Vorstellung des anderen in sich (quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit), woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in Propos. III) gefolgert wird, daß, wenn zwei Dinge nichts miteinander gemein haben, das eine nicht die Ursache des anderen sein könne.

6. Die wahre Vorstellung muß mit dem vorgestellten Objekt übereinkommen (idea vera debet cum suo ideato convenire).

7. Alles, was als nicht existierend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schließt nicht die Existenz in sich (quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam).

An die Definitionen und Axiome schließen sich die Lehrsätze (propositiones) an. Die propositio prima, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher als ihre Affektionen. Der zweite Lehrsatz besagt, daß zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts miteinander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird. Daraus wird gefolgert, daß eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in Propos. V), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so daß auch nicht eine Substanz Ursache einer anderen Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schließt er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer anderen Substanz sein (Propos. VI). Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz und daher, da es nichts anderes als Substanzen und deren Affektionen gibt, überhaupt nicht von irgend etwas anderem hervorgebracht werden (Korollar zur Propos. VI). Da eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann, so muß sie, sagt Spinoza (in der Demonstratio zur Propos. VII), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (essentia) involviert ihr Sein (existentia), oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere). Der für die Propos. VIII: Jede Substanz ist notwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von einem Attribute.

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich vorgestellt werden. Propos. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Tatsache unserer eigenen Existenz basierte Demonstration, durch die Gottes notwendiges Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloß endliche Wesen existieren, denn sonst würden dieselben als notwendige Wesen mächtiger

als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.

Die Substanz ist als solche unteilbar; denn unter einem Teil der Substanz würde nichts anderes verstanden werden können als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existiert keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es gibt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur ein Gott; denn es kann nur eine absolut unendliche Substanz existieren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affektionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellekt fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache" freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende"), nicht transzendente (in anderes hinübergehende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. 73 an Oldenburg: Deum omnium rerum causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.)

Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgendeines göttlichen Attributs folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge involviert nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjekte sind nichts anderes als Affektionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Korollar zur Propos. XXV: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehene, auch jeder Willensakt ist durch Gott determiniert. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittels einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determiniert werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott, in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (wohl nach dem Vorgange von Scholastikern, welche Gott natura naturans, das geschaffene Dasein aber natura naturata nannten) natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellekt, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie voluntas, cupiditas, amor, verschieden

ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellekt zur natura naturata, nicht zur natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio so, wie motus und quies zur extensio. Der unendliche Intellekt darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellekte gedacht werden, indem auch auf intellectus und voluntas, quies und motus Spinozas Hypostasierung des Abstrakten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der Cogitatio absoluta ist jener Intellekt eine explicite oder aktuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Aktuelles, eine Intellectio. Eth. V, prop. 40. schol.: „Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant." In dem Tractatus de Deo etc. nennt Spinoza den Intellectus Dei infinitus Gottes eingeborenen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doktrin hängt zusammen mit der ihrerseits durch die philonische Logoslehre bedingten plotinischen Lehre vom *νοῦς*, in welchem die Ideen seien, und der aristotelisch-averroistischen Lehre vom intellectus agens. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingeborenen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen. Die „Himmelspforte" des marannischen Mystikers Abraham Cohen Herrera (Irira), der in Holland 1631 starb, kann Spinoza solche Gedanken vermittelt haben. Besonders aber war wohl die Verbindung der Lehre vom intellectus agens mit der platonischen Ideenlehre, wie sie Leone Ebreo vollzogen hatte, auf ihn von Einfluß (nach Gebhardt). Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Notwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Notwendigkeit. Nichts existiert, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung folgte, da alles Existierende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Teile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definiert er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke. Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst notwendig gesetzt wird und mit dessen Aufhebung das Ding notwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus als perceptio bedienen, weil conceptus eine Aktivität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine. Die Idee ist nicht etwas Stummes wie ein Bild auf der Tafel, sondern sie enthält ihre eigene Bejahung und Verneinung (Eth. II, prop. 43 u. 49); Gebhardt erinnert an die stoische Lehre von der *κατάληψις*. Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äußeren Merkmale, nämlich der convenientia ideae cum suo ideato). Sein Wahrheitsbegriff ist ein immanenter, kein transzendenter Wahrheitsbegriff, die wahre Idee enthält die höchste Gewißheit in sich selbst, und wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit

norma sui et falsi (Eth. II, prop. 43, Schol.). Unter der Dauer (duratio) versteht Spinoza die unbestimmte Kontinuation der Existenz. Die Realität identifiziert er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjekten (res singulares) versteht er die endlichen Dinge.

An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, daß das Wesen des Menschen nicht die notwendige Existenz involviere. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome" nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (idea) eines Objektes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens, bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affektionen inne, die einen gewissen Körper treffen (nos corpus quoddam multis modis affici sentimus). Wir empfinden und perzipieren keine anderen Einzelobjekte als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Teilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern unter dem Namen „Postulate".

Unter den Lehrsätzen dieses Teiles sind die bemerkenswertesten folgende: Gott ist eine res cogitans und eine res extensa; cogitatio und extensio sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Notwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen als auch von allem, was aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die Ideata oder perzipierten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Notwendigkeit folgen, drücken das Wesen einer Substanz aus. Damit ist nicht ein psycho-physischer Parallelismus im modernen Sinn gelehrt, sondern es werden da aristotelisch-scholastische Gedanken aufgenommen. Nach Stumpf bezieht sich der Satz zunächst auf die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungsakte und Vorstellungsinhalte, wie die Scholastik eine solche annahm, und zwar wird diese Ordnung bei Spinoza in die Gottheit gesetzt, deren Modi Körper und Geister darstellen. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äußeren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind una eademque res, sed duobus modis expressa (Eth. II, 7, schol., wo Spinoza hinzufügt: quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse; Trendelenburg, Hist. Beitr. III, S. 395, vergleicht hierzu Mos. Maimonides, More Nebochim I, c. 68; Arist. de anima III, 4; Metaph. XII, 7 und 9, vgl. auch L. Ebreo, Mose Cordovero u. a.). Daher sind auch alle „Individuen", wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äußeren, affizierenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper affiziert wird, zugleich aus der Natur des affizierten und des affizierenden Körpers folgen. Der menschliche Geist faßt daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf und kommt so überhaupt zur Vorstellung der jenseit seines Körpers liegenden Außenwelt. Vermöge der Nachwirkung der Ein-

drücke, die der Körper von außen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unseren Körper affiziert und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muß wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewußtsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Objekt betrachtet wird. Wer etwas weiß, weiß eben hierdurch auch, daß er es weiß. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers perzipiert. Da die Teile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderem Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntnis der seinen Körper bildenden Teile, noch weniger eine adäquate Kenntnis der Außendinge, die er nur mittels ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntnis seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affektion des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (cum suis ideatis omnino conveniunt). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvunt). Dem Kausalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und den Körpern, die ihn affizieren, gemeinsam und in allen Teilen gleichmäßig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat.

Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntnis der ersten Art, die er *opinio* oder *imaginatio* nennt, versteht er die Bildung von Perzeptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen teils aus Sinneseindrücken durch untergeordnete Erfahrung (experientia vaga), teils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittels der Erinnerung Imaginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnisart, von Spinoza *ratio* genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigentümlichkeiten der Dinge oder den notiones communes. Die dritte und höchste Art der Erkenntnis ist die *scientia intuitiva*, die der *Intellekt* von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduktion aus den Prinzipien dem die Prinzipien erkennenden νοῦς mit vindiziert, wodurch aber der Unterschied von der ratio unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntnis der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiß. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft

erkennt, ein Teil des unendlichen göttlichen Intellekts (pars est infiniti Dei intellectus), und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso notwendig wahr sein wie die Ideen Gottes. Die Ratio betrachtet die Dinge, weil sie dieselben, wo sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als notwendig; nur die Imaginatio stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen und unsere Erwartung schwankt. Die Ratio faßt die Dinge „sub quadam aeternitatis specie" auf, weil die Notwendigkeit der Dinge die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Die Erkenntnis der dritten Stufe ist ein volles Erkennen unter der Form der Ewigkeit: sub aeternitatis specie, nicht nur: „sub quadam". Die Ratio erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntnis heißt demnach auch eine universelle, und sie gibt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Sie ist wohl die demonstrierende Art, deren sich Spinoza in seinem System der Ethik selbst bedient. Bei der scientia intuitiva dagegen schaut man unmittelbar das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Notwendigkeit gegründet. Spinoza sagt selbst, daß er nur sehr wenig Dinge auf diese dritte Art eingesehen habe. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntnis von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. — Im menschlichen Geiste gibt es, da derselbe „certus et determinatus modus cogitandi" ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensakte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellekt, die bloße Abstraktionen und nichts Reales außer den einzelnen Akten sind, miteinander identisch (die cartesianische Erklärung des Irrtums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben).

Der dritte Teil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affekte (De origine et natura affectuum). Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne diese sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch Anwendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müßten auch die Affekte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Notwendigkeit der Natur wie alles andere. Unter dem Affekt versteht Spinoza eine solche Affektion des Körpers, durch welche seine Fähigkeit zu handeln vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Was die Macht unseres Körpers zu wirken vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Übergang des Geistes zu größerer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affekte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad majorem transit perfectionem), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad minorem transit perfectionem). Die Begierde oder das Verlangen (cupiditas) ist der bewußte Trieb, appetitus cum ejusdem conscientia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Jedes Ding sucht in seinem Sein zu beharren (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. VI).

Dieses Streben bildet das wirkliche Wesen eines Dinges, und soweit es ihm mit Erfolg nachkommt, hat das Individuum Macht und Tugend. Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als notwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommnen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewußtsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Die drei Affekte: cupiditas, laetitia, tristitia (und nicht die sämtlichen sechs von Descartes als unreduzierbar angenommenen Affekte: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude und Traurigkeit) gelten dem Spinoza als die primären Affekte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursache (amor est laetitia concomitante idea causae externae), der Haß ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursache (tristitia concomitante idea causae externae); die Hoffnung ist inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus, die Furcht inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta. Die admiratio wird von Spinoza definiert als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa sunt; beide aber läßt Spinoza nicht als eigentliche Affekte gelten.

Aus der Natur der Affekte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die gerade so unumstößlich sind wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft zu handeln vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, freut sich über die Erhaltung desselben. Sie freut sich über die Zerstörung dessen, was sie haßt; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt, welche sich notwendig an die Zerstörung des uns Ähnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehaßte erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament wie der Neid, ist so eine passio, die den Menschen nicht fördert, usw. Außer den Arten der Freude und des Begehrens, welche Passionen sind, gibt es andere Affekte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Aktionen sind; Affekte der Traurigkeit aber sind niemals Aktionen. Alle Aktionen, die aus Affekten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumiert Spinoza unter den Begriff fortitudo und teilt die fortitudo in animositas und generositas ein; jene sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäß zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäß die anderen Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Arten der animositas sind: temperantia, sobrietas, animi in periculis praesentia u. a., Arten der generositas: modestia, clementia u. a. Hiermit sind also Haupttugenden zugleich angegeben. — Im allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affekte seien mehr ex eorum vulgari usu als auf Grund genauer Kenntnis derselben erfunden worden.

Der vierte Teil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affekte versteht. Der den Affekten unterworfene Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äußeren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genötigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Teiles ruhen besonders auf den Definitionen des Guten und des Übels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, daß es uns nützlich sei; unter Übel das, wovon wir sicher wissen,

daß es uns daran hindert, eines Guten teilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zueinander ergeben (s. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heißt: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, daß alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mußten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Häßlichkeit usw.).

Aus dem Axiome: Es gibt nichts einzelnes in der Natur, das nicht durch ein anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, daß der Mensch, der als Einzelwesen ein Teil der gesamten Natur und dessen Macht ein endlicher Teil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, notwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist und deren Gewalt und Wachstum durch das Verhältnis der Macht der äußeren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affekt kann nur durch einen stärkeren Affekt überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntnis des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affekt der Lust oder Traurigkeit und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affekt ist. Mit Notwendigkeit strebt ein jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, daß jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung größerer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Übel ansehen, alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten. Überhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur jedem das zu tun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergibt sich nun, daß der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts anderes als Ausübung derjenigen Tätigkeit, welche aus dem Wesen des Geistes mit innerer Notwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Erkenntnis verhelfen, und Übel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommnen. Aber die Vernunft vervollkommnen ist nichts anderes, als Gott, seine Attribute und seine Handlungen, die aus seiner Natur mit Notwendigkeit folgen, einsehen, und so ist das höchste Ziel des Menschen, sich selbst und alles, was unter seine Einsicht fallen kann, adäquat aufzufassen. Erkenntnis ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend und Glückseligkeit. Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. So spielt das clare et distincte percipere des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewußtseins, wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und deutlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in

den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Übrigens gibt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Genuß eines vernünftigen Lebens, als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäß ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäß ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntnis stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Teile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellekts oder von der menschlichen Freiheit (De potentia intellectus seu de libertate humana), indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affekte vermöge. Der Affekt ist als passio eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine passio zu sein, er wird eine actio. In der wahren Erkenntnis der Affekte liegt daher das beste Heilmittel gegen sie. Je mehr der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affekten. Sie kommen in unsere Gewalt, werden machtlos, und wir werden tätig, freier. Wer sich und seine Affekte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntnis, da sie uns zu größerer Vollkommenheit bringt, unseren ursprünglichen Trieb befriedigt, unser Wesen erfüllt, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntnis diese Vorstellung involviert; denn es wird dann jedes Ding auf seine letzte Ursache, auf Gott, bezogen. Je deutlicher wir die Dinge erkennen, um so deutlicher wird Gott selbst begriffen. Die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affekte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener seine Erkenntnis ist. Diese Gottesliebe muß, weil sie mit der Erkenntnis aller Affekte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Sie ist unter allen Affekten der mächtigste, nichts von passio, reine actio; neben ihr kann vermöge des Gleichgewichts kein anderer bestehen. Hiermit ist alles Leiden ausgeschlossen, dann ist im Menschen nur Freude ohne Trauer, nur Liebe ohne Haß. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann; Gott wird nicht durch Freude oder Traurigkeit affiziert, also auch nicht durch Liebe und Haß. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, daß Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott gibt es jedoch, weil er nicht bloß die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens, der essentia, ist, notwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (essentia) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (ad mentis essentiam) gehört und notwendig

ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maß der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig, und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserem Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die aktuelle Existenz des Körpers involviert; nur insoweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen.

Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntnis (die Spinoza im zweiten Teil der Ethik als tertium cognitionis genus bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntnis, und es entspringt aus ihr seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffaßt, hat er mit Notwendigkeit die Gotteserkenntnis und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntnis hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellektuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen samt allen Affekten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe; denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Äußerung Spinozas für spekulative Konstruktionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewußtsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellekt ein Teil des unendlichen göttlichen Intellektes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Teil des Geistes ist der Intellekt, durch den allein wir uns aktiv verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Teil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig sei, so müßten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

So ist in der Ethik von Spinoza der Weg zu dem Ziele gezeigt, das schon in dem Tractatus de Deo et homine und in dem Tractatus de intellectus emendatione ins Auge gefaßt war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, daß, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von allen außer acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene“, so schließt die Ethik, „ist ebenso schwer als selten“.

§ 30. Die Lehre Spinozas wurde zeitig in vielen Schriften bekämpft, anderseits fand sie auch bald eifrige Anhänger. Am heftigsten griff man zunächst den „Tractatus theologico-politicus" an, bald aber sah man in den metaphysischen Ansichten ebenso verderbliches Gift und wandte sich gegen den Naturalismus, Pantheismus oder auch Atheismus Spinozas in feindlichster und gehässigster Art. Selbst solche, die den Ansichten Spinozas zuneigten, z. B. E. W. von Tschirnhaus, wagten aus Furcht vor Anfechtungen doch nicht, sich öffentlich zu ihm zu bekennen. Auch Leibniz verhielt sich, trotz mancher Berührungspunkte mit Spinoza, namentlich in der letzten Zeit seines Lebens möglichst ablehnend, ja gegnerisch zu ihm. Größere Aufmerksamkeit zog die spinozistische Lehre auf sich durch den Streit Jacobis und Mendelssohns über Lessings Spinozismus, und bald wurde Spinoza aus dem Verschmähten, ja Verdammten ein Hochverehrter, ja beinahe ein Heiliger, so bei Schleiermacher. Auch Goethe fühlte sich zu Spinoza besonders hingezogen, wenn auch der Goethesche Pantheismus einen gefühlsmäßigen, dynamischen Charakter trägt und nicht auf rationalistisch-philosophischen Lehren beruht. Ebenso verherrlichte die Romantik Spinoza um seines Pantheismus willen. Der Monismus verschiedenster Art in neuerer und neuester Zeit schmückt sich gern, wiewohl vielfach unrechterweise, mit dem Namen Spinoza.

Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dem Tractatus theologico-politicus die Freiheit der wissenschaftlichen Überzeugung gefordert hatte, zog ihm unmittelbar nach Veröffentlichung der Schrift eine Flut von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen, ebenso Cartesianer äußerten sich entsetzt über den infelix litterator, den irreligiosissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt. Eine Menge Anklagen, Beschwerden, Verurteilungen und Verbote wurden ausgesprochen und veröffentlicht von Synoden, Kirchenräten Hollands, auch von den Staaten Hollands und vom Hofe, indem der Traktat oft mit anderen ketzerischen Schriften zusammengenommen wurde. Aber bald erschienen auch Schriften gegen ihn, als eine der ersten eine Broschüre des Jac. Thomasius in Leipzig: Programma adversus anonymum de libertate philosophandi, 1670, die auch in den Dissertationes Jac. Thomasii, ed. Christ. Thomasius, abgedruckt worden ist. Ihm folgten Frdr. Rappolt, der in seiner Antrittsrede als neu ernannter Professor der Theologie in Leipzig (Oratio contra naturalistas, 1. Juni 1670, abgedruckt in seinen Opera theologica, Lpz. 1692, I) den Verfasser als gottesleugnerischen Naturalisten bezeichnete; v. Blyenbergh: De veritate religionis Christianae, Amstelod. 1674; der Jenenser Theolog Joh. Musaeus, der den Spinoza schon als Autor kennt in: Tractatus theologico-politicus — ad veritatis lancem examinatus, Jenae 1674. Weiter wurde von dem remonstrantischen Prediger im Haag Jacob Vateler gegen den Theologisch-politischen Traktat die Schrift verfaßt: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinozam, Amst. 1674. Ferner erschien als opus posthumum Regneri a Mansvelt (Prof. zu Utrecht): Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis, Amsterdam 1674. Der Rotterdamer Kollegiant Joh. Bredenburg schrieb eine manche spinozistische Sätze zu-

gebende Enervatio tractatus theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. Auf sozinianischen Anschauungen ruht die eine volle Übereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende Schrift: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, Roterod. 1676 (Cuperus kennt auch den tractatus brevis Spinozas). Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des Theologisch-politischen Traktats haben auch schon früh einen positiven Einfluß auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen. Von verwandter Art ist bereits die Forschung des Katholiken Richard Simon, besonders in dessen Histoire critique du Vieux Testament, Par. 1678.

Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus überhaupt gehört der früher cartesianisch, später mystisch gesinnte Pierre Poiret (s. o.): Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianae in der zweiten Auflage seiner Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1685 u. ö., der die Ethik Spinozas einen curriculus et catechismus atheismi absolutus nannte und sagt: Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis s. certitudinis larva; ferner der Skeptiker Bayle, der den Spinoza namentlich als einen „systematischen Atheisten" brandmarkte, sowie dessen Identifizierung von Gott und Natur bekämpfte und viel Anlaß zu weiteren Angriffen auf Spinoza gab. Er nannte das spinozistische System la plus monstrueuse hypothèse, qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. Gegen den Tractatus theol.-politicus und die Ethik schrieb ferner der Cartesianer Lambert Velthuysen, Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis, Rot. 1680, gegen die Ethik der Cartesianer Christoph Wittich: Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690 (nicht zu verwechseln mit seinem Neffen Jak. Wittich, dessen Schrift De natura Dei 1711 als spinozistisch angegriffen wurde). Von einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), L'impie convaincu, Amst. 1684, und Joh. Regius (nicht mit dem älteren Cartesianer Heinrich Regius zu Utrecht zu verwechseln), Cartesius verus Spinozismi architectus, Franequerae 1719, auch von V. C. Pappo, Spinozismus detectus, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft. Von anderen dagegen, wie von Ruardus Andala, Professor der Theologie zu Franeker: Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1719, wurde die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestritten und der Spinozismus mit der Stoa in Verbindung gebracht.

In Deutschland erschien erst 1692 die erste eigentliche Streitschrift gegen die Ethik von Henr. Horchius, einem Herborner Professor: Investigationes theologicae VIII circa origines rerum ex Deo contra B. de Spinoza, Herborn 1692, (in gleichem Sinne später Archetypus seu scrutinium naturae spiritualis et corporeae usw. 1713 und Invisibilia Dei in rebus ab ipso factis facta visibilia contra Spinozam usw. 1719), während schon 1680 die Schmähschrift des Kieler Kanzlers Christian Kortholt: De tribus impostoribus, veröffentlicht worden war, worin neben Herbert von Cherbury und Hobbes als der dritte große Betrüger, aber unter den dreien als der größte, Spinoza hingestellt wird, auch das später vielgebrauchte Wortspiel mit spinae und spinosus auftaucht: Benedictus—Spinoza (quem rectius Maledictum dixeris, quod „spinosa" ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit). Daß die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen und wie diese

unhaltbar seien, indem die Welt darin vergöttert werde, versucht Johann Georg Wachter (1663—1757) nachzuweisen in seiner Schrift: Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig (einen Amsterdamer Juden, der früher katholisch gewesen war), befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699. Hieran schloß sich später Wachters Schrift: Elucidarius Cabbalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio, Rom (Halle) 1706, in der er zwar auch noch die Lehre der Kabbala mit der spinozistischen zusammenstellt, aber seine früheren Anklagen gegen die beiden zurücknimmt und erklärt, eine deutlichere Scheidung zwischen Gott und Natur als bei Spinoza könne es nicht geben, da die Substanz bei ihm nur Geist sei. In seinen Orgines iuris naturalis waren schon manche spinozistischen Sätze vorgekommen, und in seiner 1724 anonym erschienenen Schrift: Die mit ihr selbst streitende Harmonie der neueren Weltweisen, findet er die prästabilierte Harmonie schon bei Spinoza. Übrigens mußte er seine spätere Hinneigung zu Spinoza öffentlich ableugnen.

Leibniz schrieb zu dem Elucidarius: Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia, eine Kritik spinozistischer Doktrinen vom Standpunkte der Monadologie. Diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unt. d. Tit.: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. Leibn. Théod. II, § 173, § 188, III, § 372 und § 373). Leibniz verhält sich hier durchaus ablehnend gegen Spinoza, indem er meint, dieser verstehe unter seiner Substanz nur die materielle Natur, die von einer blinden Notwendigkeit abhängig sei, und lehre dasselbe wie der Physiker Straton. Einen Spinozismus, der allerdings materialistisch gefärbt war, bekannte Frdr. Wilh. Stosch, geb. 1646, gest. 1704 oder 1707 zu Berlin, Königlicher Geheimer Staatssekretär, in seiner Schrift: Concordia rationis et fidei, s. harmonia philosophiae moralis et religionis christianae, Amsterdam (in Wahrheit Guben) 1692. Eine stofflose Substanz ist ihm durchaus etwas Unklares. Stosch mußte den Inhalt seines Buches widerrufen, und diese seine Erklärung wurde in allen Kirchen Berlins verlesen.

Über Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, der sich vielfach an Spinoza anlehnte, aber auch von dem ihm befreundeten Leibniz abhängig ist, s. Genaueres § 32. Erwähnt sei hier nur, daß er ursprünglich seine Schrift Medicina mentis ähnlich nach dem ihm schon bekannten Traktat Spinozas De emendatione intellectus benennen wollte, davon aber wahrscheinlich aus Scheu, mit Spinoza in Verbindung gebracht zu werden, abstand. Energisch bekämpfte Christ. Wolff den Spinozismus in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 671—716. Diese Partie erschien mit der Ethik zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Lpz. 1744). Der Gott des Spinoza ist nach Wolff nicht von den Dingen verschieden, sondern ihre Einheit; diese Ansicht ist vom Atheismus nicht gar weit entfernt, ist ebenso schädlich wie dieser, ja hat wegen ihres allgemeinen Fatalismus noch stärkere Entsittlichung im Gefolge als der gewöhnliche Atheismus. Wolff meint zum Schluß, andere Schriftsteller, die für Gottesleugner gehalten worden seien, hätten Verteidiger gefunden, aber den Spinoza habe bisher noch niemand von dieser Beschuldigung befreien wollen. Seine Ethik sei das einzige Lehrgebäude der Gottesleugnung, das im öffentlichen Druck herausgekommen sei: „daher wir es auch unserer Absicht gemäß erachtet haben, die Grundsätze derselben über einen Haufen zu werfen". — Besonders den spinozistischen Gottesbegriff griffen die beiden französischen Theo-

logen, der Benediktiner François Lamy (s. o.) (Le nouvel Athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza usw. anonym Paris 1696) und der Erzbischof von Cambray, Fénelon (s. o.) an, und ebenso beschäftigten sich andere mit diesem Gottesbegriff, so: Jacquelot, Dissertation sur l'existence de Dieu, Paris 1696, Peter Jens, Examen philosophicum sextae def. Ethic. B. de Spinoza, Dortr. 1698. Im ganzen lief die Polemik gegen den Spinozismus auf die Vorwürfe hinaus, daß er Naturalismus, Materialismus, Pantheismus oder Atheismus sei; ja, es wurde sogar die Reihenfolge vom Atheismus als eine Steigerung angesehen, so daß einem Philosophen oder Theologen nichts Schlimmeres nachgesagt werden konnte, als daß er Spinozist sei. Damit der Spinozismus nicht etwa als eine ganz neue Lehre mehr Anziehungskraft ausübe, wurde Spinoza als ein veterator turpissimus hingestellt, und man gab sich Mühe, eine Menge Spinozisten vor Spinoza aufzuzählen, z. B. nennt der Theologe Joh. Francisc. Buddeus (1667—1729) in seiner Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam (1701) als solche u. a.: Straton von Lampsacus, Xenophanes, Aristoteles, die Stoiker, David von Dinant, Abälard, Andreas Caesalpinus. Indessen wurde er auch in Schutz genommen, so von Graf Henri von Boulainvilliers (1658—1722), wenn auch zunächst unter dem Schein einer angeblichen Widerlegung; vgl. das Sammelwerk Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza, par M. de Fénelon, par le P. Lami Bénédictin et par M. le Comte de Boulainvilliers usw. 1731.

In England erregte besonders die Bibelkritik des theologisch-politischen Traktats Anstoß. Der Platoniker Ralph Cudworth fertigte in seinem Werk „The true intellectual system of the universe" (London 1678) Spinozas Wunderkritik kurz ab, Henry More schrieb eine scharfe Epistel zur Widerlegung des Traktats (Opera omnia 1679, I, p. 563 ff.) und einen Aufsatz gegen die Lehrs. 7 u. 14 des ersten Buchs der Ethik (Op. omnia I, p. 615 ff.). 1683 erschien eine anonyme Übersetzung des Kapitels über die Wunder: „Miracles, no violation of the laws of nature", die sofort eine Gegenschrift „Miracles works above and contrary to nature" hervorrief. Matthias Earbery veröffentlichte ein Buch „Deism examin'd and confuted, in an answer to a book intitled Tractatus theologico-politicus" (London 1697). Der Deist John Toland beschäftigte sich ernstlich mit Spinozas Werken, hielt aber sein ganzes System für unbegründet und tadelte besonders, daß Spinoza die Bewegung nicht erklären könne (Lettres to Serena, London 1704, Brief 4 u. 5). Samuel Clarke suchte in Vorträgen das Dasein Gottes gegen Hobbes, Spinoza und ihre Anhänger zu beweisen und wandte sich gegen Spinozas Substanzenlehre, seinen Monismus und Determinismus (A demonstration of the being and attributes of God, London 1705). Andreas Michael Ramsay (1681—1743) gibt in einem Teil seiner „Philosophical principles of natural and revealed religion" 1748 den Versuch einer eingehenden Widerlegung des ersten Buchs der Ethik. Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume haben sich wenig mit Spinoza beschäftigt. Erst unter dem Einfluß der deutschen Spinozabewegung gegen Ende des 18. Jahrhunderts gewann man auch in England mehr Verständnis für den holländischen Denker.

So zeigte sich allenthalben bis in das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts hinein starke Gegnerschaft gegen Spinozas Lehren. Deshalb konnte Lessing sagen, man habe Spinoza behandelt wie einen toten Hund. Zwar zeigte sich schon bei Lebzeiten Spinozas unter seinen Freunden vielfach eine starke Hinneigung zu seinen Ansichten; so wurde in einem philosophischen Verein zu Amsterdam, dessen Haupt Simon de Vries war, die Lehre Spinozas durchgenommen und verteidigt. Jarrig Jelles, der Freund Spinozas, will zwar in der Schrift: Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, Amsterd. 1684, herausgegeben von Rieuwertsz, seinem Glaubensbekenntnisse, be-

sonders nachweisen, daß sich die Lehre Descartes' und die christliche sehr wohl vereinigen lassen, entwickelt aber im Grunde zumeist spinozistische Gedanken. Bald nach dem Tode des Philosophen traten Anhänger auf, die entweder seine Lehre tiefer erfaßten und sie fortbilden wollten, so Abrah. Joh. Cuffeler (Kuffelaer) in seiner anonymen Schrift: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi ap. Henr. Künraht (Amst.) 1684, Principiorum pantosophiae p. II, III, ib. 1684, oder sie allgemeinverständlich zu machen suchten, so der holländische Theolog Fr. Leenhoff (1647—1712) mit seiner Schrift: Der Himmel auf Erden, 1703, nach dem es einen Spinozismus Leenhofianus gab, und Partiaan van Hattem (1641—1706) der den Spinozismus mit Mystik verband und eine Sekte der Hattemisten stiftete. Aber es mußte bald eine Scheu herrschen, sich als Spinozist zu bekennen, wie bei Wachter und Stosch. So hören wir freilich mancherlei Klagen, besonders in Deutschland, über das Zunehmen der verderblichen Lehre; es konnte auch eine Schrift von J. Staalkopf, De Spinozismo post Spinozam, Greifswald 1708 (von dem gleichen Verfasser 1707 De atheismo B. d. Sp. und Animadversiones in definitionem II partis primae ethices B. de Sp., Leipzig u. Wismar 1724, eine Schrift, in der er Spinoza gegen Poiret verteidigt) erscheinen, aber es können nur wenige geradezu als Anhänger Spinozas bezeichnet werden — der abenteuerliche Pietist Joh. Konr. Dippel (1673—1734) kennt Spinoza, wenn er diesen auch neben anderen neueren Philosophen in der Schrift „Fatum fatuum" 1708 heftig bekämpft, und der Freigeist Joh. Chr. Edelmann (s. u.) wird nach seinem eigenen Geständnis durch die Lektüre von Spinozas theologisch-politischem Traktat und der Ethik stark beeinflußt —, bis diese Klagen unter der Herrschaft der leibniz-wolffschen Philosophie allmählich verstummen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts trat dann ein so bedeutender Umschwung in der Wertschätzung des Philosophen namentlich in Deutschland ein, wie ein solcher bei keinem anderen Philosophen auch nur annähernd vorgekommen ist.

Dieser Umschwung wurde eingeleitet besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu der spinozistischen Doktrin. (Fr. H. Jacobi, Über d. Lehre d. Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785, 2. Aufl., Bresl. 1789, Mos. Mendelssohn, Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes, Berlin 1785 u. ö., M. M. an die Freunde Lessings, Berlin 1786. Fr. H. Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786). Jacobi, der Glaubensphilosoph, hielt das von ihm abgelehnte spinozistische für das einzig folgerichtige philosophische System, während schon Herder in: Gott, einige Gespräche Gotha 1787, 2. Aufl. mit dem erweiterten Titel: Gott, einige Gespräche über Spinozas System, nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1800, einen Versuch machte, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten. Goethe fühlte sich zu Spinozas Pantheismus hingezogen und fand Beruhigung der Leidenschaften in der Hingabe an die „Gott-Natur". Bald traten begeisterte Verehrer für die Lehre Spinozas auf, die z. B. von K. H. Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza 1789) und Herder für durchaus vereinbar mit dem Christentum angesehen wurde. Wie sich Schleiermacher, Schelling, Hegel in ihren Lehren zu Spinoza verhalten, wird im vierten Band dieses Grundrisses dargestellt.

§ 31. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) ist nicht nur der größte deutsche Philosoph des 17. Jahrhunderts, den man wegen seiner kühnen Konstruktionen nicht mit Unrecht als Repräsentanten

der Barockzeit bezeichnet hat, sondern er ist auch einer der schöpferischsten Menschen und universalsten Geister, die das neuere Europa hervorgebracht hat. Sein Reichtum an Wissen, seine Selbständigkeit, Selbsttätigkeit und erfinderische Kraft auf allen Gebieten ist weder vor noch nach ihm übertroffen worden. Er war gleich groß in der unerschöpflichen Begier der Aufnahme alles Wissens, in der Tiefe des Verständnisses und in dem rastlosen Verlangen, das Aufgenommene fortzubilden. Er lebte in dem Bewußtsein des grenzenlosen Fortschritts der Kultur, den er auf allen Gebieten zu fördern, zu leiten und zu organisieren unermüdlich bestrebt war. Schon in seinem äußeren Bildungs- und Lebensgang tritt diese Universalität der Interessen hervor. Die ihm in Altdorf angebotene Professur schlug er aus, aber nicht aus dem Grunde wie Spinoza, der auf die akademische Laufbahn verzichtete, um in der Einsamkeit als Denker und als Weiser sich zu vollenden. Leibniz' Streben war darauf gerichtet, in die große Welt des Handelns einzutreten. In seiner Person vollzieht sich der Übergang der von Descartes, Hobbes, Spinoza geforderten theoretischen Beherrschung des Lebens durch Vernunft zu seiner wirklichen Beherrschung durch die Tat. Mit dieser Wendung, aus der sein Verhältnis zu den Höfen und den Fürsten und seine diplomatischen und kirchenpolitischen Aktionen verständlich werden, leitet er in die Aufklärungszeit hinüber. Freilich entsprach der Erfolg seines Wirkens nicht den großen Plänen. Das Verständnis, das der Denker bei hochgesinnten Fürstinnen fand, erschloß sich ihm in der großen politischen Welt nicht.

Um so bedeutender ist, was er als Gelehrter geleistet hat. Er war in einer Person Philosoph, Mathematiker, Naturforscher, Historiker, Philologe, Jurist und Theologe; er vereinigte eine ganze Akademie in sich. Und auf alle Zweige dieses Wissens hat er durch teilweise bahnbrechende, jedenfalls stets fördernde Arbeiten einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Überall ging sein Geist darauf aus, neue Mittel zu erfinden, welche einen unermeßlichen Fortschritt der Forschung und des Wissens ermöglichten; und immer arbeitete er daran, die ungeheure Fülle des Wissens, die er durch praktische Organisationen, durch die Begründung von Akademien zu mehren hoffte, in einen inneren Zusammenhang zu bringen, alle Teilgebiete der Forschung miteinander zu verbinden, die entgegengesetzten Gesichtspunkte zu versöhnen, die Unterschiede auszugleichen, die starren Abgrenzungen fließend zu machen. So unternahm er eine Verschmelzung der mathematisch-mechanischen Naturauffassung mit der organischen Naturbetrachtung; so ergänzte er die naturwissenschaftliche durch die historische Denkweise; so suchte er das wissenschaftliche mit dem religiösen Bewußtsein auszugleichen. Mochte er persönlich wider seinen Willen sich in zunehmender Vereinsamung finden: das freudige und lebens-

volle Gefühl der Harmonie und Einheit des Fortschritts in der menschlichen Wissenschaft, das sich bei ihm zu dem Vorgefühl einer Revolution des Lebens durch die Wissenschaft steigerte, konnte in ihm nicht erlöschen.

Seine Philosophie ist durch dieses sein Verhältnis zu den Einzelwissenschaften wesentlich bestimmt. Wie den konstruktiven Denkern des 17. Jahrhunderts gilt sie auch ihm als die umfassende Wissenschaft, die das Wissensganze umspannt und in sich trägt; sie gipfelt ihm in einer Metaphysik, die die Welt als ein System begreift, das, weil in einer universalen Vernunftgesetzmäßigkeit begründet, der Vernunfterkenntnis sich erschließt; aber diese Metaphysik gibt nicht sowohl eine der Einzelforschung vorangehende und von ihnen abtrennbare Grundlegung unseres Erkennens als vielmehr eine nur im engsten Zusammenhang mit der fortschreitenden Forschung sich entwickelnde Hypothese, die gestattet, die letzten Enden des Wissens zu einem Ganzen zu verknüpfen und aus seinen letzten Gründen zu verstehen, sie steht vor allem zu der Logik und der Mathematik in inniger Beziehung, die ihrerseits auch eine zentrale Bedeutung für die Philosophie gewinnen. Weittragende Ideen zu einer allgemeinen, auf apriorischen ideellen Grundsätzen ruhenden Logik und einer Wissenschaftslehre wie einer in deren Dienst stehenden universellen Zeichenlehre (der characteristica universalis) liefern die Grundzeichnung für das System und die Methode der Erkenntnis und eröffnen wichtige Perspektiven für die Philosophie selbst wie für die verschiedensten Einzelwissenschaften.

Leibniz' Philosophie suchte die Begriffe der Universalität und der Individualität zu vereinigen, das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit ist ihr Grundproblem. In ihrer Vielseitigkeit will sie die Prinzipien der Wissenschaft, der Religion, der Kunst und des Lebens harmonisch umfassen, will sie ein ideales System darstellen, das gerade durch seine Mannigfaltigkeit ausgezeichnet ist und sich von verschiedenen Richtungen her betrachten läßt. Die allseitige Unendlichkeit ist nicht monistisch oder dualistisch zu begreifen, wie das frühere Philosophie meinte, sondern sie ist eine unendlich differenzierte Mannigfaltigkeit. Das System der Welt besteht aus unendlich vielen individuellen Einheiten, die in sich selbst eine Unendlichkeit bergen. So kann Leibniz gerade bei seinem Universalismus auch dem Wert des Individuellen gerecht werden und den Begriff der Individualität in bedeutsamer Weise hervortreten lassen. Hatte Spinoza jede Determination der einen göttlichen Weltsubstanz als bloße Negation aufgefaßt, so ist Leibniz von dem Bewußtsein der Einzigkeit, der Selbständigkeit, der Abgeschlossenheit und des Wertes jedes einzelnen Individuums durchdrungen. Wie er diesen Begriff im besonderen gewann und bestimmte, hing von dem Fortgang seiner wissen-

schaftlichen Arbeit, von der Entwicklung des Funktions- und Differentialbegriffs und der Begriffe vom Unendlichkleinen und der Kontinuität, von der Weiterführung der Dynamik über Descartes und Hobbes hinaus, von dem sich ihm neuerschließenden Gebiet der organischen und der mikroskopischen Naturbetrachtung, von der vertieften Analyse des Selbstbewußtseins und endlich von der Auseinandersetzung mit den philosophischen Substanzlehren seiner Zeit ab. Das Ergebnis war die Schöpfung der Monadologie als einer Form des metaphysischen Idealismus, welche Natur und Welt als ein System individueller Krafteinheiten aufzufassen lehrte, die letzthin nur nach Analogie unseres Innenlebens als bewußte, d. h. vorstellende Monaden zu denken sind. Indem aber Leibniz die Monaden, diese „metaphysischen Punkte", als ursprüngliche, von allen äußeren Einflüssen unabhängige, nur dem Gesetz ihrer eigenen Natur und Entwicklung unterworfene Substanzen faßte, mußte er zur Erklärung ihres Zusammenhanges in der Erfahrung und der Übereinstimmung ihrer Vorstellungen untereinander auf das in der cartesianischen Schule entwickelte Prinzip der Korrespondenz oder der Parallelität zurückgreifen, das er, es mit dem älteren Gedanken der Weltharmonie verschmelzend, zu dem zweiten Grundbegriff seiner Lehre, dem der prästabilierten Harmonie ausgestaltete. Damit eröffnete sich ihm die Möglichkeit, die Welt, die an allen Punkten als belebt und seelenvoll vorzustellen war, zugleich im Sinne der mathematisch-mechanischen Naturauffassung streng deterministisch zu begreifen; es war ihm ferner die Voraussetzung gegeben, um nun von dem Standpunkt der denkenden Subjekte aus eine Theorie der Erkenntnis und eine Psychologie zu entwickeln, durch welche alle schwebenden Fragen eine zukunftsreiche, weil auch von den metaphysischen Prämissen unabhängige Behandlung empfingen; und endlich schuf die Einführung des Begriffes der Harmonie den Übergang zu einer nach den Kategorien von Schönheit, Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit fortschreitenden, ästhetisch-religiösen Weltbetrachtung, die Leibniz selbst nur nach einigen Seiten hin entwickelte, die aber dann im 18. Jahrhundert, losgelöst aus dem engeren Zusammenhang der konstruktiven logisch-mathematischen Bedingungen, sich frei entfaltete und von höchster Bedeutung für die Philosophie der deutschen Dichter und Denker wurde.

Die Deutung der philosophischen Lehre des Leibniz, namentlich die seiner Monadentheorie, ist wie die der anderen großen Systeme des 17. Jahrhunderts Kontroversen unterworfen. Dies ist zunächst dadurch bestimmt, daß Leibniz zu einer abschließenden Darstellung nicht gekommen ist. Die grenzenlose Vielseitigkeit seiner Interessen führte zu einer Zersplitterung seiner literarischen Tätigkeit. Eigentlich lieferte er nur Gelegenheitsschriften; selbst die größeren Werke sind aus einem äußeren zufälligen Anlaß hervorgegangen. Zudem war er, der beständig bemüht war, das Ganze des Wissens zu vervollkommnen und zu verarbeiten, in einem

beständigen Fluß der inneren Entwicklung, immer bereit, zu revidieren, zu ergänzen, äußeren und inneren Anregungen nachzugehen. Sein eigentliches Leben war die wissenschaftliche Diskussion. Sein ungeheurer an immer neuen Wendungen und Ideen unerschöpflicher Briefwechsel gibt davon das lebendigste Zeugnis. Aber auch seine größeren philosophischen Arbeiten sind nur ausgeführte kritische Auseinandersetzungen mit anderweitigen Theorien. Es bedurfte der Berührung mit fremdem wissenschaftlichen Denken, das seine Produktivität reizte, aber zugleich an diese Anlässe band. So trat zu seinen Lebzeiten doch nur ein geringerer Teil seiner Schöpfungen an die Öffentlichkeit; das meiste blieb in dem handschriftlichen Nachlaß begraben, der bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgeschöpft ist. Und was zu Leibniz' Zeiten von seinen Schriften an das Tageslicht kam, war nicht nur durch die vorherrschende Bezogenheit auf mehr oder minder zufällige Anlässe gelehrter Diskussionen in seiner literarischen Bedeutung eingeschränkt; es kam hinzu, daß Leibniz in seinem Verlangen, alle widerstrebenden Meinungen zu verbinden und zu versöhnen, zu Konzessionen aller Art geneigt war, daß in ihnen die verschiedenen Pläne, die er zugleich verfolgte, sich gegenseitig verwickelten und undurchsichtig machten.

Wichtig für das Verständnis der Philosophie von Leibniz, die wir auf Grund zahlreicher Ausgaben in einem ganz anderen Umfange als seine Zeitgenossen überschauen, ist die Einsicht, daß sie in einem unauflöslichen Wechselverhältnis zu den Einzelwissenschaften steht, indem sie aus ihren Entdeckungen, Erfindungen und Erkenntnissen ihren Gehalt empfängt und bereichert, aber doch zugleich durch die hierbei zum Bewußtsein gebrachten allgemeinen Gesichtspunkte auf die Einzelforschung klärend und vertiefend zurückwirkt. Es ist daher nicht möglich, der leibnizschen Philosophie nur von einer Seite aus, etwa von der Entwicklung seiner logisch-methodisch-mathematischen Betrachtungen aus, gerecht zu werden. Vor allem ist so ein zentraler Begriff des leibnizschen Denkens, der allein in sich begründeten und beschlossenen Individualität, nicht zu gewinnen; er macht in seiner von Leibniz erfaßten metaphysischen Tiefe eine Deutung des Systems etwa im kritisch-idealistischen Sinne auch dann unmöglich, wenn man sich darauf beschränkt, die von Leibniz im Rahmen eines metaphysischen Weltbildes entworfene Erkenntnislehre unabhängig von diesem zu deuten und in ihren letzten Konsequenzen zu entwickeln. In seinem universalen und kombinatorischen Denken verflochten sich Motive sehr verschiedener Provenienz, deren freilich nicht leicht durchschaubares Zusammenwirken die noch nicht erschöpfend aufgehellte Ausbildung seiner Philosophie bestimmte.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich das philosophische Interesse dem lange vernachlässigten Denker in immer steigendem Maße zugewandt, vor allem wurde durch die Werke des Engländers Bertrand Russell und des Franzosen Louis Couturat auf die logischen, erkenntnistheoretischen und mathematischen Grundlagen des Systems hingewiesen, wobei allerdings die Gefahr einer einseitig logischen oder erkenntnistheoretischen Interpretation nicht vermieden wurde. In Deutschland hat Ernst Cassirer, erkenntnistheoretische und naturphilosophische Züge heraushebend, allzusehr Kantische Gedanken in Leibniz hineingelegt. Seitdem ist von verschiedenen Seiten auf Leibniz hingewiesen worden. Nicht nur seine philosophiegeschichtliche Stellung ward mehr und mehr gewürdigt, sondern auch seine philosophischen Probleme beginnen wieder lebendig zu werden.

Nach Kabitz (D. Phil. des jungen Leibniz 1909) lassen sich in Leibniz' Philosophie im ganzen fünf Grundgedanken scheiden, die schon in den ersten jugendlichen Entwürfen hervortreten, auf deren Komplikation und Explikation die weitere Entwicklung seiner Welt- und Lebensanschauung zum System beruht: nämlich

der Gedanke der vollkommenen Vernunftmäßigkeit des Universums, d. h. seiner logischen Gesetzlichkeit, der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Individuellen im Universum, der Gedanke der vollkommenen Harmonie aller Dinge, der Gedanke der quantitativen und qualitativen Unendlichkeit des Universums, die Hypothese der mechanischen Naturerklärung. Ein vollständiger Überblick über die Bedeutung dieser Motive, wie überhaupt der philosophischen Entwicklung von Leibniz wird sich erst nach Abschluß der von der Preuß. Akademie der Wissenschaften unternommenen Gesamtausgabe seiner Schriften und Briefe gewinnen lassen.

Ausgaben.

Zu Lebzeiten veröffentlichte Schriften und Abhandlungen: Von den philosophischen Schriften Leibnizens ist außer den frühesten Dissertationen (De principio individui, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guhrauer m. krit. Einleitung, Berlin 1837; Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, ib. 1664; Dissertatio de arte combinatoria, praefixa est demonstr. existentiae Dei ad mathem. certitud. exacta, Lips. 1666, Francof. 1690) nur die Theodicee: Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710 u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö.; deutsch mit Fontenelles Éloge, Hannov. 1720 u. ö., 4. u. 5. Aufl. v. Gottsched, Hannov. u. Leipzig 1744 u. 1763, und in der Philosophischen Bibliothek v. Kirchmann, übersetzt v. Kirchmann, auch in der Universalbibliothek von R. Habs) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen. Zum Teil war sie wohl schon vor 1696 niedergeschrieben. Um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die Leibniz in der seit 1682 durch Otto Mencke in Leipzig hrg. Zeitschrift: Acta eruditorum seit 1684, in dem Journal des savants seit 1691, und an andern Stellen veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war Leibnizens Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doktrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat.

Spätere Veröffentlichungen. Schon bald nach Leibnizens Tode wurden einzelne bis dahin ungedruckte Briefe und Abhandlungen herausgegeben, insbes.: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig., by Sam. Clarke, London 1717, franz.: Recueil de diverses pièces sur la philos., la relig. nat. etc. par M. L., Clarke, Newton etc. (par Des Maizeaux), Amsterd. 1720, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Chr. Wolff, hrsg. von Heinr. Köhler, Frankf. u. Leipz. 1720. Otium Hanoveranum, sive Miscellanea ex ore et schedis G. G. Leibnitii quondam notata et descripta, ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, ed. II. 1737. In der Zeitschrift „L'Europe savante" wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101, zuerst der für den Prinzen Eugen von Savoyen wahrscheinlich 1714 verfaßte Aufsatz veröffentlicht: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, den dann Des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. Recueil 1740 und Dutens in der unten zu erwähnend. Samml. 1768 wieder abdrucken ließ. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln der Abriß seines Systems, den zuerst Heinr. Köhler in einer deutschen Übersetzung u. d. T.: Des Hn. Gottfr. Wilh. v. Leibnitz Lehrsätze über die Monadologie, imgleich. von Gott u. seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von der Seele des Menschen, Frankf. u. Leipzig 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt, mit der oben erwähnten Übers. des Briefw. m. Clarke, von C. J. Huth als: Des Freyh. v. L. kleinere philos. Schriften, Jena 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übersetzt, erschien dieselbe Schrift in den Act. erud. Lips., suppl. t. VII, 1721, dann auch, mit kommentierenden Bemerkungen von Mich. Gottl. Hansch, Frankf. u. Lpz. 1728, und in der Dutensschen Sml. u. d. T.: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschr. zuerst von Erdmann in s. Ausg. d. Opera philosophica 1840 veröffentlicht worden unter dem Titel: Monadologie. In den drei vorhandenen Handschriften ist die Abhandlung ohne Aufschrift. Verb. Ausg. v. E. Boutroux, Paris 1881, ferner besonders herausgeg. v. D. Nolen, avec une notice sur L., des éclaircissements sur les principales théories de la monadologie, une analyse et des notes historiques et philosophiques, Paris 1881; ins Engl. übers. von

R. Latta: The Monadology and other philosophical writings, translat. with introduction and notes, Oxford 1898. Der sog. Discours de métaphysique (1686) ist zuerst von Grotefend im Anhang des Briefwechsels zwischen Leibn., Arnauld u. dem Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, Hannover 1846, herausgegeben und so benannt worden; kritische Ausgabe von H. Lestienne, Paris 1907 und 1909.

Recueil de diverses pièces sur la philos., les mathém., l'hist. etc. par M. de L. publ. p. Chr. Kortholt, à Hamb. 1734. L. epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—42. Commercii epistolici Leibnitiani tomus prodromus (Boineburgicus) ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gott. 1745, enthält über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski usw. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. reform. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. L. et Joh. Bernoulli commerc. philos. et mathematicum, Laus. et Genevae 1745. L. epist. ad J. A. Schmidium ed. G. Veesenmeyer, Norimb. 1788. Commercii epist. Leibnitiani selecta specimina ed. J. G. H. Feder, Hann. 1805. Exposition de la doctrine de L. sur la religion, Paris 1819, enthält das sogen. Systema theologicum von L. (verf. wahrscheinl. 1686), aus d. Nachlaß v. Emery mit franz. Übers. hrsg. v. Garnier; dasselbe nach d. Hschr. in Hann. hrsg. lat. u. dtsch. v. A. Räß u. N. Weis, Mainz 1820 u. ö.; v. C. Haas, Tüb. 1860; lat. u. franz. v. P. P. Lacroix, Lut. Paris. 1845. L.s Animadversiones ad Cartesii princ. philos. hrsg. v. G. E. Guhrauer, Bonn 1844. Historia et origo calculi differentialis a G. G. L. conscripta hrsg. v. C. I. Gerhardt, Hann. 1846. L. u. Landgr. Ernst v. Hessen-Rheinfels, ein ungedr. Briefw. hrsg. v. Chr. v. Rommel, Frankf. a. M. 1847. Réfutation inédite de Spinoza par L. publ. p. A. Foucher de Careil, Paris 1854. Von dems. Hrsg.: Lettres et opuscules inédits de L. Paris 1854 u. Nouvelles lettres et opusc. inéd. de L. Paris 1857. Briefw. zw. L. u. Chr. Wolf hrsg. v. C. I. Gerhardt, Halle 1860. Leibnizens u. Huyghens Briefwechsel mit Papin nebst der Biographie Papins u. einigen zugehörigen Briefen und Aktenstücken, bearb. v. E. Gerland, Berlin 1881. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus L.s ungedruckten Schriften, Leipzig 1885; ders., Mitteilungen aus L.s ungedruckten Schriften, neue Bearbeitung, Leipz. 1893. Der Briefw. v. G. W. L. mit Mathematikern, hrsg. v. C. I. Gerhardt, 1. Bd. Berlin 1899. Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonski u. G. W. L. hrsg. von J. Kvačala, Jurjew 1899 . Opuscules et fragments inédits de L., par L. Couturat, Paris 1903. L.s nachgelassene Schriften phys., mechan. u. technischen Inhalts, hrsg. v. E. Gerland, Leipzig 1906. Ivan Jagodinsky, Leibnitiana elementa philosophiae arcanae de summa rerum, Kasan 1913. — Außer diesen selbständigen Veröffentlichungen viele in Zeitschriften, so L.s Briefw. mit Malebranche, v. V. Cousin im Journal des sav. 1844 (auch in C.s Fragm. de la philos. Cartés. 1845 u. ö. oder Fragm. philos. 5. éd. t. IV., Paris 1866; vgl. A. Buchenau im A. f. G. d. Ph. XVIII., S. 315 ff.); mit Chr. Philipp, v. W. Wachsmuth in d. Abhandl. d. Jablonowsk. Gesellsch., Leipz. 1846; mit Ad. Kochansky, v. E. Bodemann u. S. Dickstein in d. Prac matem. fizycznych, Warschau 1902; mit Ph. J. Spener v. H. Lehmann im Jahrb. f. brandenb. Kirchengesch. XIV. (1916); die in Halle aufgefundenen L. Briefe, im Ausz. v. L. Stein im A. f. G. d. Ph. I. (1888); zwei ungedr. Briefe von L. über Spinoza, von dems. ebend. III .(1890); Miscellen, v. M. Grunwald ebend. IX. ff. (1896 ff.); trois dialogues mystiques inéd. de L., v. J. Baruzi in d. Revue de métaph. et de mor. XIII. (1905).

Umfassendere Ausgaben von Werken Leibnizens sind: Oeuvres philosoph. latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la biblioth. royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Mr. Kästner, à Amst. et à Leipz. 1765, deutsch m. Zusätz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—80. In dieser Raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verfaßte, umfangr. Streitschr. gegen Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain, deutsch von Schaarschmidt in Kirchmanns Philos. Biblioth., 1873—74, 2. Aufl. 1904, 3. Aufl. v. E. Cassirer 1915, ins Englische übers. v. A. G. Langley, New York 1896. Weshalb L. diese Schrift nicht selbst veröffentlichte, sieht man aus Briefen, so aus einem an Lady Masham, die Freundin Lockes, vom 10. Juli 1705, wo es heißt: „Vos civilités, Madame, et celles de M. Locke m'avaient engagé à mettre en ordre les difficultés qui m'étaient venues en lisant son excellent Essay, mais sa mort m'a rebuté, puisqu'elle m'a mis hors d'état de profiter de ses éclaircissements. Je vois cependant qu'il y a d'autres qui proposent leur objections, et entre autres M. Sherlock."

Am 16. Juni 1707 schreibt er an Coste: „Le grand mérite de M. Locke et l'estime générale que son ouvrage a gagné avec tant de justice, m'a fait employer quelques semaines à des remarques sur cet important ouvrage, dans l'espérence d'en conférer avec M. Locke lui-même. Mais sa mort m'a rebuté et a fait que mes réflexions sont demeurées en arrière, quoiqu'elles soient achevées. Mon but a été plutôt d'éclaircir les choses que de refuter des sentiments d'autrui." Vorher, am 26. Mai 1706, hatte er freilich schon an Burnet geschrieben: „La mort de M. Locke m'a ôté l'envie de publier mes remarques sur ses ouvrages; j'aime mieux publier maintenant mes pensées indépendamment de ceux d'un autre." S. dazu Gerhardt, V, S. 8 ff. Die Raspesche Sammlung enthält ferner: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernants l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commendatio linguae charactericae universalis, quae simul sit ars inveniendi et judicandi. Bald hernach folgte die Dutenssche Ausgabe der L.schen Werke, eine Zusammenstellung der bis dahin bekannt gewordenen Schriften und Briefe, die aber die von Raspe veröffentlichten Stücke nicht mit aufgenommen hat: Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens, VI. tom. Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log. et Metaph.; Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur., Artes etc.; III: Opera mathem.; IV: Philos. in genere et opuscula Sinenses attingentia Hist. et Antiquit.; Jurisprud.; V: Opera philol.; VI: Philologicorum continuat.; Collectanea etymologica). L.s deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, 2 Bde., Berl. 1838—40, hrsg. Eine neue Gesamtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedierte aus Manuskripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit der einzeln. Briefe, Abhdlgn. u. Schriften Notizen beigefügt: Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Oeuvres de Leibniz, nouv. éd. par M. A. Jacques, 2 vol., Paris 1842. Eine vollständ. Sammlung aller Leibnizisch. Schriften auf Grund des Nachlasses in Hannover hat Geo. Hnr. Pertz begonnen: 1. Folge, Gesch., Bd. I—IV, Hannov. 1843—47; 2. Folge, Philos., Bd. I (Briefwechs. zwisch. L., Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels) hrsg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Mathem., hrsg. v. C. I. Gerhardt, Bd. I bis VII, Berlin und (von Bd. III an) Halle 1849—63. Auch die mathemat. Schrift. enth. manches Philosophische, z. B. in Bd. V: in Euclidis πρῶτα, in Bd. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Auch A. Foucher de Careil hat eine solche Gesamtausgabe angefangen: Oeuvres de Leibniz publiées pour la pr. fois d'après les mscr. orig., tome I—VII, Paris 1859 ff., 2. éd. t. I—II, Paris 1867 ff. Ebenso Onno Klopp: 1. Reihe, Hist.-polit. und staatswiss. Schriften, Bd. I bis XI, Hannov. 1864—84. Oeuvres philosophiques d. L., avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vols., Paris 1866, 2. éd. 1900. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibniz, herausgeg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875—90, Bd. 1—3: Briefe, Bd. 4—6: Schriften u. Abhandlungen, Bd. 7: Scientia generalis, Abhandlungen u. Ergänzungen zu den Korrespondenzen. (Vieles Neue. Zu den einzelnen Korrespondenzen und Schriften sind meist gut orientierende Einleitungen gegeben, die Ausgabe aber läßt an Vollständigkeit und Genauigkeit immer noch zu wünschen übrig. Vgl. W. Kabitz in d. Deutsch. Literaturz. 1907, Nr. 34 f. Ein Namen- und Sachregister fehlt. B. Erdmann gibt im A. f. G. d. Ph. IV, S. 320 bis 323, ein Verzeichnis der Stücke in der Ausgabe von J. E. Erdmann mit Hinweis der Stellen, wo sie sich in der Ausgabe Gerhardts finden.) G. W. L. Ausgewählte philos. Schriften, im Originaltext hrsg. v. H. Schmalenbach, 2 Bdchen, Leipz. 1914 (Bibl. Philos.). G. W. L. Deutsche Schriften, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Bd. 1—2, Leipz. 1916 (Philos. Bibl., zur Kritik vgl. P. Ritter in d. Deutsch. Literaturz. 1917, Nr. 10). Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtsch. Übersetzung nebst beigefügten Einleitungen Gustav Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipzig 1846, abdrucken lassen; ebenso sind kleinere Schriften von Kirchmann übersetzt in der Philos. Bibliothek, und von R. Habs übersetzt in der Universalbibliothek erschienen. G. W. L. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen u. mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. v. E. Cassirer, Bd. 1 u. 2, Lpz. 1904 u. 06 (Philos. Biblioth.).

In der vormals Kgl. Bibliothek zu Hannover befindet sich der handschriftliche Nachlaß Leibnizens, auch sein sehr umfangreicher Briefwechsel, unter 1063 Nummern mehr als 15 000 Briefe. Vieles davon ist noch nicht veröffentlicht. S. Der Briefwechsel des G. W. L. in der Kgl. Biblioth. zu Hannover, beschrieben v. Eduard Bodemann, Hannov. 1889; ders., Die Leibnizhandschriften der Kgl. Bibl. zu Hannover, Hann. u. Leipzig 1895; vgl. dazu B. Erdmann, A. f. G. d. Ph. IV, S. 289—314.

Auf dem ersten Kongreß der Internationalen Assoziation der Akademien zu Paris 1901 wurde von der Pariser Académie des Sciences morales et politiques eine kritische Gesamtausgabe der Werke von Leibniz angeregt und die genannte Akademie sowie die Pariser Académie des Sciences und die Königlich Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin mit der Vorbereitung beauftragt. Diese Vorarbeiten führten zu einem kritischen Katalog der Leibniz-Handschriften, dessen erstes Heft, von P. Ritter im Verein mit W. Kabitz, A. Rivaud u. J. Sire bearbeitet, 1908 in 100 autographierten Exemplaren auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde. Der Krieg hat die Assoziation der Akademien zerstört und damit auch diese internationale Leibniz-Ausgabe vereitelt. Die Preuß. Akademie der Wissenschaften will jetzt das Werk allein durchführen. Die Ausgabe, die bei Otto Reichl in Darmstadt erscheinen wird, ist auf rund 40 Bände berechnet und gliedert sich in 7 Reihen: 1. Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, 2. Philosophischer Briefw., 3. Mathematischer, naturwissenschaftlicher u. technischer Briefw., 4. Politische Schriften, 5. Historische Schriften, 6. Philosophische Schriften, 7. Mathematische, naturwissenschaftliche u. technische Schriften. Für die Bearbeitung der 1., 4. u. 5. Reihe hat P. Ritter in Berlin, für die 2. E. Hochstetter in Berlin, für die 3. u. 7. K. Müller in Hannover, für die 6. W. Kabitz in Münster die Verantwortung übernommen. Zum Leiter des Ganzen ist P. Ritter bestellt. Der erste Band der ersten Reihe, den allgemeinen, politischen u. historischen Briefwechsel der Jahre 1668—76 enthaltend, ist gedruckt u. wird im Herbst 1923 ausgegeben werden.

Gottfried Wilhelm Leibniz (er schreibt sich selber bis 1669 Leibnüz, dann immer Leibniz, niemals Leibnitz, lateinisch zunächst Leibnüzius oder Leibnuzius, seit 1669 Leibnitius; wie es mit seinem Adel steht, bleibt zu untersuchen) wurde am 21. Juni alten, also am 1. Juli neuen Stiles 1646 in Leipzig geboren. Für die von ihm selbst geäußerte und seitdem oft wiederholte Vermutung, daß sein Name slawischen Ursprunges und etwa mit dem des polnischen Sozinianers Stanislaus von Lubienietz identisch sei, fehlt jeder Anhalt. Aber auch wenn es anders wäre, hätte man nicht das Recht, Leibniz mehr oder minder zu einem Slawen zu machen, wie das versucht worden ist. Denn sein Stammbaum ist jetzt bis in das 15. Jahrhundert zurück bekannt: er zeigt eine rein deutsche Familie, die sich in den Gegenden zwischen Elbe und Saale heimisch fühlte. Leibniz' Vater, Friedrich Leibnüz, war Notar, Aktuar der Universität und zuletzt auch Professor der Moralphilosophie in Leipzig; er starb schon 1652. Seine erste Bildung hat Leibniz auf der Nikolaischule in Leipzig erhalten. Er hat dann (seit 1661) in Leipzig und ein Semester (1663) auch in Jena die hergebrachten philosophischen Wissenschaften und Jurisprudenz studiert. Von Lehrern, die auf ihn Eindruck gemacht haben, kennen wir in Leipzig den Professor der Eloquenz Jakob Thomasius, der als Vater des Christian Thomasius, aber auch als Historiker der alten Philosophie einen Namen hinterlassen hat (gest. 1684), und den Theologen Johann Adam Scherzer (gest. 1683), in Jena den Mathematiker Erhard Weigel (gest. 1699). Am 30. Mai (9. Juni) 1663 verteidigte Leibniz als Baccalaureus der Philosophie unter dem Präsidium des Thomasius seine erste akademische Schrift: De principio individui. Im Januar (Februar) 1664 ist er Magister der Philosophie geworden; als solcher leitete er im Dezember 1664 eine Disputation über sein Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum. Aus dem Jahre 1665 stammen die beiden juristischen Disputationen De conditionibus, aus dem folgenden die Disputatio arithmetica de complexionibus und

die diesen Teildruck mit enthaltende Dissertatio de arte combinatoria. Bei der Bewerbung um die juristische Lizentiaten- und Doktorwürde in diesem Jahre (1666) wurde Leibniz zurückgestellt, zu gunsten von Kandidaten, die an Jahren älter, als Baccalaurei aber jünger waren. Er ging nach Altorf, hielt hier im November 1666 seine Inauguraldisputation De casibus perplexis in jure und wurde im Februar 1667 promoviert. Die akademische Lehrtätigkeit, die er nun hätte antreten können, hat ihn Zeit seines Lebens niemals gereizt. Ein Wissens- und Schaffensdrang, wie er in der modernen Gelehrtengeschichte wohl ohne Beispiel ist, treibt ihn immer wieder in die Welt hinaus, läßt ihn immer neue Verbindungen suchen, mit Gelehrten und Staatsmännern, aber auch mit allen Kreisen des wirtschaftlichen Lebens. In Nürnberg ist er damals mit Alchimisten in Berührung gekommen; das Interesse für solches Treiben, sich mehr und mehr mit ernsten wissenschaftlichen Studien verbindend, begleitet ihn seitdem bis auf sein letztes Krankenbett. Im Sommer oder Herbst 1667 zog er weiter nach Frankfurt und dann nach Mainz. Er widmete dem Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn seine Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae (Frankf. a. M. 1667) und erhielt den Auftrag, den Hofrat Hermann Andreas Lasser bei einer großen Neuordnung des Corpus juris zu unterstützen. Im Sommer 1670 wurde er zum Rat bei dem Kurfürstlichen Revisionsgericht ernannt. Vor allem hat er doch in diesen Jahren von Mainz (1667/68—1672) dem Freiherrn Johann Christian von Boineburg, dem früheren leitenden Minister des Kurfürsten, gedient und im vertrauten Umgang mit diesem seltenen Manne für sein ganzes Leben und Denken entscheidende Einwirkungen erfahren. Seine irenische Stellung zu den Kirchen- und Glaubensfragen hat hier ihre Wurzeln. Er lernte in Boineburg einen Mann verehren, den seine Überzeugung zur katholischen Kirche zurückgeführt hatte, und Konvertiten waren auch Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Herzog Johann Friedrich von Hannover und andere Freunde Boineburgs. Leibniz' Verständnis für den Katholizismus ging in diesen Jahren so weit, daß man auch seinen Glaubenswechsel eine Zeitlang bestimmt erwartet hat: dazu hat er sich doch nicht bewegen lassen, und Philipp Jakob Spener, der damals in Frankfurt wirkte und auch ihn in seine Kreise zog, wird das Seinige getan haben, ihn vor diesem Schritt zu bewahren. In der Schule Boineburgs hat sich ferner der Politiker Leibniz entwickelt. Von den hierher gehörenden Schriften seien zwei genannt: aus dem Frühjahr 1669 das Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, auctore Georgio Ulicovio Lithuano (Wilna 1659, d. h. Königsberg 1669), in der Tat ein Probestück, für die strenge Anwendung der mathematischen Beweisführung auf ein politisches Problem, acht Jahre vor der Ethik des Spinoza, und aus dem August und November 1670 das „Bedenken, welchergestalt Securitas publica interna et externa im Reich auf festen Fuß zu stellen“, eine Denkschrift im Namen Boineburgs für den Kurfürsten von Mainz, die diesen von einem übereilten Übertritt in das Lager der erklärten Gegner Frankreichs zurückhalten sollte. Aber auch die philosophischen Arbeiten dieser Jahre sind zu einem guten Teil der Anregung Boineburgs entsprungen, so wohl schon die kleine Schrift, die durch Spener an den Theologen Gottlieb Spitzel in Augsburg gelangte und von diesem als Confessio naturae contra atheistas seiner Epistola ad Ant. Reiserum de atheismo eradicando (Augsburg 1669) beigefügt wurde, dann (1669) die Defensio trinitatis per nova reperta logica, gegen die Einwände des Sozinianers Andreas Wissowatius (damals nicht veröffentlicht und auch wohl gar nicht vollendet), weiter die neue Ausgabe der vier Bücher des Marius Nizolius De veris principiis et vera ratione philosophandi (Parma 1553, Frankf. a. M. 1670, auch 1674), mit Anmerkungen, einer Einleitung über den

philosophischen Stil und einem Brief an Jakob Thomasius über die Vereinbarkeit des Aristoteles mit den modernen Philosophen, endlich manches wertvolle noch im Nachlaß von Hannover ruhende Stück, z. B. (nach W. Kabitz) eine Untersuchung über die entscheidende Instanz in religiösen und weltlichen Streitigkeiten, die in ihrem zweiten Teil eine Logik der Wahrscheinlichkeit verlangt (Commentatiuncula de judice controversiarum seu trutina rationis et norma textus), und ein groß angelegter Plan zu einer Apologie des Christentums (Demonstrationum catholicarum conspectus). Nicht anders steht es mit Leibniz' ersten, in diese Jahre fallenden Entwürfen zu Sozietäten und sonst zur Organisation der wissenschaftlichen Arbeit: alte Boineburgsche Wünsche, für die bisher nur die rechte Feder gefehlt hatte. Was Boineburg für die deutsche Gelehrtenwelt jener Tage bedeutet hat, lassen die großen Reste seines Briefwechsels ahnen, die sich in unsern Bibliotheken und Archiven erhalten haben: auch auf sein Verhältnis zu Leibniz fällt manches Licht aus dieser Quelle; der unmittelbare Briefwechsel zwischen ihnen scheint leider verloren gegangen zu sein. Außerhalb des Ideenkreises Boineburgs lagen die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Probleme, die Leibniz in Mainz beschäftigt und in Beziehungen zu Physikern und Mathematikern wie Otto von Guericke, Heinrich Oldenburg, dem Sekretär der Royal Society in London, und Pierre de Carcavy, dem Direktor der Académie des Sciences in Paris, gebracht haben. Auch mit Spinoza hat er darüber zwei Briefe gewechselt; Hobbes hat ihm nicht geantwortet. Zwei gleichzeitig, im Frühjahr 1671, veröffentlichte Abhandlungen, die Theoria motus abstracti und die Hypothesis physica nova (Theoria motus concreti), enthielten die Ergebnisse dieser Spekulationen. Die eine war der französischen Akademie, die andere der englischen Sozietät gewidmet.

Im März 1672 wurde Leibniz von Boineburg nach Paris geschickt, mit zwei Aufträgen: die Auszahlung der französischen Jahrgelder Boineburgs zu betreiben und das Consilium Aegyptiacum vorzulegen, jenen Plan, der den drohenden Angriff Ludwigs XIV. von Holland und Deutschland nach dem Orient, nach Ägypten ablenken sollte. Wer zuerst auf diesen Napoleonischen Gedanken gekommen ist, Boineburg oder Leibniz, läßt sich nicht mehr erkennen; die zu Papier gebrachten Entwürfe und Ausführungen stammen sämtlich von Leibniz. Der Kurfürst von Mainz hat um diesen Zweck der Reise nicht gewußt; erst im Herbst 1672 hat man ihn eingeweiht. Ludwig XIV. aber und seine Minister haben niemals etwas erfahren. Die Schriftstücke, mit denen man ihnen die Sendung ankündigte, bewegten sich in geheimnisvollen Andeutungen, die nicht einmal das Wort „Ägypten" auszusprechen wagten, und in Paris hat Leibniz keine Gelegenheit gefunden, seine Abhandlung zu überreichen. Die Sache erwies sich eben schnell als aussichtslos. Mitte Januar 1673 begleitete Leibniz den Schwiegersohn Boineburgs, den Freiherrn von Schönborn, der Anträge des Kurfürsten an die Könige von Frankreich und England zu überbringen hatte, nach London; Ende Februar 1673 war er wieder in Paris. Inzwischen hatte er, nachdem Boineburg im Dezember 1672, der Kurfürst im Februar 1673 gestorben war, seine Stützen in Mainz verloren. Eine Zeitlang blieb er noch in Boineburgschen Diensten, auch als Erzieher des jungen Philipp Wilhelm von Boineburg: im September 1674 wurde er ziemlich kühl entlassen. Der neue Kurfürst von Mainz aber kümmerte sich nicht um einen Beamten, der auf Reisen war. Um so lieber wäre Leibniz in ein festes, mit einem Jahrgeld verbundenes Verhältnis zur französischen Akademie der Wissenschaften getreten, wie sich dessen damals Christian Huygens oder Olaf Römer, der dänische Astronom, erfreute. Seine Bemühungen in dieser Richtung führten nicht zum Ziel. Ebensowenig seine anderen um einen dauernden politischen oder lite-

rarischen Auftrag für Paris von einem deutschen Fürsten. Notgedrungen, nach langem Zögern, hat er schließlich angenommen, was ihm seit Jahren offen stand, die Stelle eines Rats und Bibliothekars bei Herzog Johann Friedrich in Hannover. Im Herbst 1676 verließ er Paris, um über England und Holland nach Deutschland zurückzukehren. Aber er nahm die reichen Früchte mit, die ihm diese vier Jahre in der Fremde eingetragen hatten. Das neue Frankreich Ludwigs XIV. und Colberts hatte sich ihm in seiner ganzen glänzenden Größe dargestellt: keine böse Erfahrung mit demselben Frankreich in seinem späteren Leben hat ihm diesen Eindruck je verwischen können. Er hatte zu den französischen Philosophen, einem Arnauld, Malebranche, Pierre Daniel Huet (vgl. S. 105), Simon Foucher (S. 25), zu Mathematikern und Physikern wie Huygens und Mariotte, zu dem deutschen Landsmann, der ihm wesensverwandt war, Ehrenfried Walter von Tschirnhaus — um nur die wichtigsten Namen zu nennen — im Verkehr von Person zu Person Beziehungen gewonnen, die sich nun im Briefwechsel fortsetzten und bei der systematischen Durchbildung seiner Gedanken geltend machten. In England hatte er in den Kreisen der Royal Society verkehrt; man hatte ihn zum Mitglied ernannt. Auf der Rückreise nach Deutschland sah und sprach er nun im Haag auch Spinoza. Er hatte seine Rechenmaschine zustande gebracht und in Paris und London vorgeführt. Und er war ein Mathematiker ersten Ranges, der Erfinder der modernen Infinitesimalrechnung geworden.

Leibniz hat die Grundzüge seiner Differential- und Integralrechnung 1684 und 86 in zwei Abhandlungen für die in Leipzig erscheinenden Acta Eruditorum veröffentlicht (Nova methodus pro maximis et minimis, De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum). Gleich darauf (1687) erschien Newtons unsterbliches Werk, die Principia mathematica philosophiae naturalis. Newton benutzte hier ein Rechenverfahren von ähnlich erstaunlichen Leistungen, seine sogenannte Fluxionenrechnung. Er setzte dieses Verfahren nicht auseinander; erst 1693 lernte man es aus zwei Briefen von ihm in John Wallis' Werken näher kennen, vollständig erst 1736, neun Jahre nach seinem Tode, aus seiner Methodus fluxionum et serierum infinitarum. Aber die Frage, welche von beiden Erfindungen die frühere sei, war sogleich gegeben, und sie wurde auch sogleich mit der andern vermischt, inwieweit die spätere von der früheren abhängig sei. Denn der Streit ist von beiden Seiten von Anfang an nicht offen geführt worden; schließlich hat man sich gegenseitig des Plagiates beschuldigt oder doch von vorgeschobenen Personen beschuldigen lassen. Die Entscheidung schien gegen Leibniz gefallen zu sein, als 1712 die Royal Society, von beiden Teilen angerufen, zu dem Ergebnis kam, daß es sich in der Tat, bis auf unwesentliche Unterschiede, um dieselbe Methode handele, und daß Newton sie erheblich früher gefunden habe. Die Akten, auf die sich dieses Urteil stützte, wurden veröffentlicht: sie schienen vollends zu beweisen, daß Leibniz nur deshalb der zweite Erfinder geworden sei, weil er aus Newtons Briefen geschöpft habe (Commercium epistolicum D. Joh. Collins et aliorum de analysi promota jussu Soc. Regiae in lucem ed. London 1712). Daß Newton schon 1665 und 66, zehn Jahre vor Leibniz, seine Fluxionenrechnung erdacht hat, steht nun allerdings fest. Nicht minder aber auch, daß die großartige Entwicklung der mathematischen Wissenschaften sich nur an Leibniz' Erfindung angeschlossen hat, und daß das kein Zufall ist, sondern auf der überlegenen Durchsichtigkeit und Allgemeingültigkeit dieser Methode und zuletzt wieder auf ihrer zweckentsprechenden Zeichensprache beruht. Diese eigentümlichen Vorzüge sind für Euler, Lagrange, Laplace, Poisson, Biot und andere Sachverständige, die im 18. und 19. Jahrhundert den Prozeß Newton-Leibniz revidiert

haben, das Ausschlaggebende gewesen: das Urteil ist dahin abgeändert worden, daß Leibniz ohne Zweifel etwas Neues und Selbständiges gefunden habe. Seitdem haben uns Gerhardts Veröffentlichungen aus dem Leibniz-Nachlaß in den Stand gesetzt, das Wann und Wie dieser Erfindung genau, oft Tag für Tag, zu verfolgen. Leibniz hat seine Methode in Paris, in den Jahren 1673—76 erarbeitet; die Monate Oktober und November 1675 haben die großen Entscheidungen gebracht. Er war fertig, als er, vom Sommer 1676 bis zum Sommer 1677, die Briefe Newtons erhielt. Gelernt hat er aus den Werken seiner — und Newtons Vorgänger auf dem Gebiet des Infinitesimalen. Die Briefe Newtons haben ihm nicht viel genützt, und das gilt auch für den Fall, daß er Newtons Brief an Collins vom 10. Dezember 1672 wirklich schon im Herbst 1675 gesehen haben sollte, was mit guten Gründen bestritten worden ist. Im übrigen lassen sich Leibniz' Wege und Ziele bei seiner neuen mathematischen Methode vollkommen nur verstehen, wenn man diese Methode als einen Sonderfall seiner „allgemeinen Charakteristik" (vgl. S. 317f.) betrachtet. Die Frage, ob Newton oder Leibniz der erste und selbständige gewesen sei, verliert dann zu einem guten Teil ihren Sinn.

Im Dezember 1676 traf Leibniz in Hannover ein. Die kleine norddeutsche Residenz ist vierzig Jahre lang sein Wohnsitz geblieben, bis zu seinem Tode. Als Hofrat wurde er der Justizkanzlei zugeteilt; 1696 ist er zum Geheimen Justizrat befördert worden. Regelrechten Dienst scheint man niemals von ihm verlangt zu haben: er hatte Gutachten zu erstatten, Staats- und Flugschriften zu verfassen und dann und wann eine vertrauliche Mission zu übernehmen. Die Verwaltung der Bibliothek kam in erster Linie seinen eigenen Studien zu gut; später (1691) hat ihm die ältere Linie des Welfenhauses auch die Aufsicht über die Bibliothek von Wolfenbüttel übertragen. So waren günstige Bedingungen für ein stilles Denkerleben gegeben. Aber eben dahin stand nicht sein Sinn. Er suchte den großen Fürsten oder Minister, der die immer neuen Projekte zur Förderung der menschlichen Wohlfahrt, die seine unerschöpfliche Phantasie gebar und seine niemals rastende Feder zu Papier brachte, in die Tat umsetzte. Herzog Johann Friedrich hatte ein Verständnis für solche Naturen, und er ist auf manchen Vorschlag eingegangen. Auch sein erster Minister, Otto von Grote, ein wirklicher Staatsmann, hat Leibniz zu schätzen gewußt. Aber die Mittel des kleinen Fürstentums waren zu beschränkt, die alten Verhältnisse zu fest gefügt, und andere Sorgen drängten zu sehr, als daß man in drei kurzen Jahren viel hätte unternehmen und erreichen können. Denn im Dezember 1679 starb Johann Friedrich. Die beiden Nachfolger, Herzog Ernst August (1679—98, seit 1692 Kurfürst) und Kurfürst Georg Ludwig (1698—1727, seit 1714 als Georg I. auch König von England) haben Leibniz mehr als kühl behandelt, und nicht anders die späteren leitenden Minister, Platen und Bernstorff. Man ließ es sich gern gefallen, daß sein wachsender Weltruhm den Glanz des Welfenhauses erhöhte: im übrigen hielt man ihn in den gebührenden Schranken. Daß er in den ersten Jahren Ernst Augusts noch einmal einen großen Wurf als Techniker versuchte, hätte ihn fast um Amt und Brot gebracht. Er hatte Johann Friedrich für den Plan gewonnen, das Problem der Wasserwirtschaft bei den Harzbergwerken dadurch zu lösen, daß man die Pumpen mit großen Windmühlen betriebe, und ging nun an die Ausführung. Er hat jahrelang im Harz gebaut und kam nicht weiter, nach seiner Versicherung, weil ihm die rückständigen und mißgünstigen Bergbeamten alles verdarben. Ein Befehl des Herzogs machte der Sache ein Ende. Um sich zu rehabilitieren, hat damals (1685) Leibniz es übernommen, die Geschichte des Welfenhauses zu schreiben. Aber wie er nun die Vorbereitungen für dieses Werk immer weiter

ausdehnte, wie die Arbeit immer wieder liegen blieb, weil andere Dinge dazwischen kamen, sind eben aus dieser Verpflichtung im Laufe der Jahre die Ärgernisse entstanden, die ihm das Leben in Hannover zuletzt zur Qual machten. Dazu kam die geistige Vereinsamung in dieser Kleinstadt, die nicht viel mehr als den Hof hatte. Alle Anregung, die ihm hier der Verkehr mit der klügsten Frau ihrer Zeit, der Herzogin (Kurfürstin) Sophie (gest. 1714), oder im nahen Wolfenbüttel der andere mit Herzog Anton Ulrich (gest. 1714) gewährte, konnte ihm den Umgang mit seinesgleichen nicht ersetzen. Und so hat er sich seit dem Tode Johann Friedrichs immer mit dem Gedanken getragen, Hannover zu verlassen, sobald es mit Ehren geschehen könnte und sich ihm eine andere, größere und würdigere Bühne eröffnete. Paris, London, Rom, Berlin, Dresden und immer wieder Wien sind in den Kreis seiner Erwägungen getreten. Es waren auch immer Verhandlungen im Gange: sie haben sich immer zerschlagen.

In den vier Jahrzehnten, die Leibniz dem Hause Hannover gedient hat, erlebte dieses Haus einen Aufstieg, der es im Reich und in Europa zu einem entscheidenden Faktor machte. Die Unteilbarkeit des Fürstentums nach dem Recht der Primogenitur wurde festgestellt (1682), die Kurwürde (1692), der weite Besitz des Hauses Celle (1705), die Anwartschaft auf die englische Krone (1701) und diese Krone selbst (1714) wurden erworben. Bei den Verhandlungen, die diese Ereignisse vorbereiteten und sicherten, ist auch Leibniz oft verwendet worden, und als Vertrauter der Kurfürstin Sophie hat er auch eine Rolle gespielt. Seine besondere Aufgabe war dann die Rechtfertigung der Politik seiner Landesherren vor der Welt. Unter den zahlreichen Staatsschriften, die er zu dem Zweck verfaßt und (selbstverständlich immer ohne seinen Namen) veröffentlicht hat, hat ein Werk eine bleibende Bedeutung in der staatsrechtlichen Literatur erlangt, weil es einen neuen, wirklich politischen Begriff des souveränen Staates entwickelt, der unter dem Namen des Caesarinus Fursteneriusin vielen Auflagen verbreitete Tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae (1677 u. ö.). Das Größte als politischer Schriftsteller hat er im Kampf gegen Ludwig XIV. geleistet. Selten ist eine so vernichtende Satire auf die Scheinheiligkeit der französischen Raubpolitik geschrieben worden wie der Mars Christianissimus (1683, deutsch v. P. Ritter bei Reclam). In den beiden letzten großen Kriegen gegen Ludwig XIV. (1688—97, 1701—14) hat Leibniz eine Flugschrift nach der andern auf den Markt geworfen. Er fühlte, daß letzten Endes der Kampf um die freie Entwicklung des europäischen Geistes, um sein eigenes Kulturideal geführt wurde. Daraus entsprang die Leidenschaft, mit der er daran teilnahm.

Mit seinem Herzen ist Leibniz auch bei den Bemühungen des 17. Jahrhunderts um die Reunion der christlichen Kirchen gewesen. Schon in Mainz beschäftigte ihn diese Frage, dann besonders in seinem Briefwechsel mit dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1680—93). Von den Verhandlungen selbst, zu denen Spinola, Bischof von Tina, dann von Wiener-Neustadt, im Auftrage des Kaisers und mit Wissen des Papstes wiederholt nach Hannover kam, erhielt Leibniz wohl schon 1678, bei dem zweiten Besuch, jedenfalls 1683, bei dem dritten, Kenntnis. Bei den späteren, mit Spinola (1688—95) und seinem Nachfolger, dem Grafen Buchhaim (1698—1702, 1710), ist er, neben dem Abt Molanus von Loccum, der Wortführer gewesen. Ganz war ihm der Briefwechsel mit Pellisson, dem Geschichtschreiber Ludwigs XIV., und Bossuet, dem Bischof von Meaux, anvertraut (1690—94, 1699 bis 1702), der den Zweck hatte, auch Frankreich für den Vergleich zu gewinnen. Aber eben das gelang nicht. Wie die Reunion den politischen Interessen des Kaisers

dienen sollte, so ist sie auch an der Politik, und vor allem an der französischen Politik, gescheitert. Ebensowenig Erfolg haben die Verhandlungen über eine Union der Lutherischen und Reformierten gehabt, die unter Leibniz' eifriger Mitwirkung in den Jahren 1697—1706 zwischen Hannover und Berlin geführt wurden. — Die vielberufene Schrift, die unter dem irreführenden, nicht von Leibniz stammenden Titel Systema theologicum lange Zeit als der Ausdruck seiner wahren, d. h. mehr oder minder katholischen Überzeugung betrachtet worden ist, bildet heute kein Rätsel mehr. Es war ein beliebter Gedanke der Ireniker, daß zunächst einmal sowohl die katholische wie die protestantische Glaubenslehre in versöhnlichem Sinne dargestellt werden müßte, und deshalb am besten jede von der anderen Partei. Das Systema theologicum (1686) ist eine solche Darstellung der katholischen Lehre von einem Protestanten: Leibniz hat also damit nur den *einen* Ausgangspunkt für *weitere* Verhandlungen feststellen wollen.

Die Vorbereitungen für die *Welfengeschichte*, aber auch Staats- und Kirchenfragen und manche persönliche Interessen haben Leibniz im Herbst 1687 noch einmal auf eine große Reise geführt. Über Frankfurt am Main und Nürnberg (mit einem Abstecher in das Erzgebirge) ging er nach München. Vom Mai 1688 bis zum Januar 1689 finden wir ihn in Wien. Dann machte er sich auf nach Italien. Über Venedig, Ferrara, Bologna, Loreto erreichte er im April 1689 Rom; von hier aus hat er auch Neapel besucht, um den Vesuv zu besteigen. Im Herbst 1689 verließ er Rom. Florenz, Bologna, Modena, Venedig, Padua und noch einmal Wien. Im Juni 1690 hatte ihn Hannover wieder. In Wien hatte er wichtige politische Verbindungen angeknüpft, in Rom solche mit den Jesuiten, die die Mission in China leiteten. Überall hatte er neue wissenschaftliche Korrespondenten gewonnen. Die zehn Jahre nach der Rückkehr sahen ihn dann auf der Höhe des wissenschaftlichen Schaffens. Er bahnte im Verein mit den Brüdern Bernoulli seiner Mathematik den Weg. Er veröffentlichte sein philosophisches System. Dazu trat nun die Beschäftigung mit der Geschichte. Er gab sich ihr in diesen Jahren mit seinem ganzen Eifer für das Neue hin, noch nicht ermüdet von der Last der Arbeit. Eine Reihe von Quellenpublikationen gewährte der Welt das ungewohnte Schauspiel, daß ein Philosoph und Mathematiker auch Historiker war: Codex juris gentium diplomaticus (1693, Mantissa dazu 1700), Accessiones historicae (1698), Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes (1707. 10. 11), Joannis Adlzreiteri Annales Boicae gentis (1710). Er überließ bei solchen Ausgaben sehr viel seinen Gehilfen und Korrespondenten: sein waren immer der Plan und die Anordnung, und dann die tiefgründigen Einleitungen. Ganz behielt er sich das Hauptwerk vor, die Geschichte des deutschen Reiches von Karl dem Großen bis zum Ausgang des sächsischen Kaisergeschlechtes (768—1024). Denn mit dieser Erweiterung und Beschränkung des ersten Planes wollte er nun die Welfengeschichte schreiben, und hat er sie (bis zum Jahre 1005) vollendet hinterlassen (Annales Imperii occidentis Brunsvicenses). Den Erwartungen des Welfenhauses freilich entsprach ein solches Werk nicht, und so ließ man es liegen: bis nach 130 Jahren Pertz mit diesen drei starken Bänden seine Leibniz-Ausgabe eröffnete. Als Instrument zur Aufhellung der Zeiten, die vor der schriftlichen Überlieferung liegen, hat Leibniz wohl als der erste mit klarem Blick die vergleichende Sprachforschung bezeichnet und angewandt (Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indicio linguarum, Miscell. Berol. 1710). Zuletzt aber soll nach seiner Forderung der Historiker auf die natürlichen Verhältnisse des Bodens und ihre Entstehung zurückgehen. Darum wollte er seinen Braunschweigischen Annalen als Ein-

leitung seine Protogaea voranstellen, eine Urgeschichte der Erde, die ihm aus seinen mannigfaltigen Beobachtungen im Harz erwachsen war (im Abriß veröffentlicht Acta Erud. 1693, vollst. v. Chr. L. Scheidt, Gött. 1749). Die kleine Schrift hat ihm einen Platz unter denen gesichert, die die Ziele d r modernen Geologie und Geographie gesehen haben.

Leibniz' letzter Lebensabschnitt (1700—16) steht unter dem Zeichen der rastlosen Bemühungen um die Organisation des wissenschaftlichen Gedankens. Alle seine anderen Tätigkeiten und Studien gehen weiter: diplomatischer und publizistischer Kampf gegen Frankreich, Verhandlung über Reunion und Union, wissenschaftlicher Briefwechsel, Verteidigung gegen Newton, Revision und Propaganda des philosophischen Systems, Geschichtschreibung und Sprachforschung. Aber die zentrale Idee in seinem auf den ersten Blick so zersplitterten Leben tritt jetzt klar hervor: die Idee einer Kultur, in der sich alle Fortschritte der Wissenschaft und Technik mit einem geläuterten Christentum zum Glück des Menschen verbinden. An der Ausbildung dieser Kultur und ihrer Verbreitung über die Erde sollen die europäischen Nationen wetteifernd, jede ihre Eigenart wahrend, zusammenwirken, und die besonderen Organe dafür sollen die neuen Akademien werden. So ergeben sich die uns heute so seltsam anmutenden weiten Programme, die Leibniz seinen wissenschaftlichen Gründungen in die Statuten und Instruktionen schreibt, diese Verknüpfungen des wissenschaftlichen Leitgedankens mit praktischen Tendenzen aller Art. Eine solche Anstalt hat Leibniz damals in der Tat zustande gebracht, die Sozietät der Wissenschaften in Berlin (1700), die als Preußische Akademie der Wissenschaften noch heute alljährlich in ihm ihren ersten Gründer feiert, wie in Friedrich dem Großen ihren zweiten. Seine schöne Freundschaft mit der Königin Sophie Charlotte (gest. 1705), der Tochter der Kurfürstin Sophie, kam ihm hier zu Hilfe. In den nächsten Jahren weilte er nun oft monatelang in Berlin, wie er denn überhaupt jetzt mehr auf Reisen als in Hannover war. Eine Akademie in Dresden schien gesichert (1704), gelangte aber in den Wirren des Nordischen Krieges nicht zur Ausführung. In den Jahren 1711 und 1712 und noch einmal 1716 hat Leibniz Peter den Großen gesehen und ihm wissenschaftliche, politische und wirtschaftliche Entwürfe größten Maßstabes unterbreitet. Am eifrigsten hat er sich in Wien bemüht. Er blieb bei seinem letzten Aufenthalt über anderthalb Jahre dort (vom Dez. 1712 bis zum August 1714), erhielt seine Ernennung zum Reichshofrat (1713), erwarb die Freundschaft des Prinzen Eugen und fand auch in der Hauptsache, mit seinen Plänen für eine kaiserliche Sozietät der Wissenschaften, Gehör: die Gründung wurde beschlossen. Indessen die Geldnot des Kaisers hat alles verhindert.

Leibniz starb am 14. November 1716 in Hannover und wurde dort in der Neustädter Kirche bestattet, mit allen kirchlichen Ehren; die landläufige Überlieferung, die das Gegenteil behauptet, ist jetzt widerlegt. Hof und Regierung haben sich allerdings um die Feier nicht gekümmert. Denkmäler sind Leibniz in Hannover und Leipzig errichtet worden. Von den zahlreichen Gemälden und Kupferstichen hat sich das bisher kaum bekannte Bild im Sitzungssaal der Preußischen Akademie der Wissenschaften, von einem noch nicht ermittelten Meister, als das beste erwiesen; eine Photogravüre nach ihm ist jetzt dem ersten Bande der akademischen Leibniz-Ausgabe beigefügt.

Leibniz hat seine philosophische Doktrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich entwickelt. In ihm selbst gestaltete sich sein System erst

allmählich, und zugleich fand er es angemessen, sich in seinen für die Öffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Cartesianismus, zu entfernen. Kurze zusammenfassende Darstellungen gab er besonders in dem „Discours de métaphysique" (1686), dem „Système nouveau" (1695) und der Monadologie (1714), aber wichtige Gedanken stecken auch in gelegentlichen Artikeln, Briefen und handschriftlichen Fragmenten. Die umfangreichen Nouveaux Essais enthalten psychologische und erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen mit Lockes Empirismus, die Theodizee nimmt zu religionsphilosophischen Fragen Stellung.

In einem Briefe vom 10. Jan. 1714 an Nicolas Remond (Phil. Schriften hrsg. von Gerhardt III S. 606) erzählt Leibniz über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, daß ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosental genannt, in einem Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rate zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, daß die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind und daß die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohlbegründete und miteinander verknüpfte Erscheinungen." Vgl. den Brief an Thomas Burnett vom 8./18. Mai 1697, bei Gerhardt III, S. 205: La plupart de mes sentiments ont été enfin arrêtés après une délibération de 20 ans (also etwa von 1660—1680), car j'ai commencé bien jeune à méditer et je n'avais pas encore 15 ans que je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait. Doch ist fraglich, ob die Zeitangabe des hier erwähnten Spazierganges im Rosental haltbar ist; nach Kabitz (Philosophie des jungen Leibniz, 1909) ist der Spaziergang ungefähr ins Jahr 1665 zu verlegen.

Leibniz war eine durchaus versöhnende Natur, sein Ziel war die Vereinigung des Verschiedensten, die Aussöhnung des sich scheinbar Entgegengesetzten, wie er sich auch in Schriften unter dem Namen Pacidius einführt. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf bloße Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er billige beinahe alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswertes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege, und spricht von einer perennis philosophia; die Mehrheit der Sekten habe recht in einem großen Teile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so manche Ähnlichkeit sich auch gerade zwischen Spinozas Lehre und der seinigen findet. Zwar hat er sich dauernd und eingehend mit Spinoza beschäftigt, aus seiner Ethik verschiedene Auszüge angefertigt und sich von 1676—1679 nicht unfreundlich gegen seine Lehre verhalten, wenn er auch die Abweisung des Zweckes bei Spinoza entschieden tadelt. Aber nachdem er zu einer Monadenlehre gelangt war, zeigte er sich deutlich ablehnend gegen Spinoza, dessen Pantheismus er als den diametralen Gegensatz zu seiner eigenen Philosophie ansah. So redet er von der Ethik als einem Werk si plein de manquements, que je

m'en étonne (Gerh. VII, 166), sagt von Spinoza: Sp. a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles (Considérat. sur la doctrine d'un esprit univers. Gerh. VI, 531).

Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Schon früh denkt er gern daran, Demokrit mit Platon und Aristoteles auszusöhnen; doch neigt er sich später, indem er die causae finales als das Wesentliche betont, sich gegen Leugnung von Verstand und Willen in Gott bestimmt ausspricht, viel mehr Platon und Aristoteles zu. Man kann, sagt Leibniz, einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntnis bemerken: Die Orientalen haben schöne und große Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schließen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christentum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, daß sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, daß die Gesamteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilisierten Harmonie gelangen müssen (Gerh. III, 607). Doch fügt Leibniz, veranlaßt durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Kabinett der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Kabinett liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne daß wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, Erdmann, S. 123).

Aus der lange währenden philosophischen Entwicklung Leibnizens wollen wir folgende Werke erwähnen und ihren Hauptinhalt kurz darlegen.

In der am 30. Mai 1663 verteidigten „Disputatio metaphysica de principio individui“, welche von einigem, aber nicht genauerem Studium der Scholastiker zeugt, behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: omne individuum sua tota entitate individuatur, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus nennt. Wäre nicht die entitas tota das Prinzip der Individuation, so müßte dieses Prinzip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz näher bestimmender Teil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Spezies näher bestimmender Teil, nämlich die haecceitas. Daß die Negation das individualisierende Prinzip sei, könnte, wie Leibniz mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: universale magis esse ens, quam singulare, angenommen werden. Leibniz aber, überzeugt, daß das Individuum ein ens positivum sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives konstituiert werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (negatio non potest producere accidentia individualia). Die Meinung, daß die Existenz das Prinzip der Individualität sei, kommt entweder mit der Thesis, daß die entitas es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen essentia und existentia nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne Leibniz die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so daß die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existieren müßte. Endlich prüft Leibniz die haecceitas, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe und zu deren Verteidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die Spezies werde durch die

differentia individualis oder haecceitas zum Individuum kontrahiert, gleich wie das Genus durch die spezifische Differenz zur Spezies, setzt Leibniz die nominalistische Doktrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Spezies, und diese nicht zum Individuum kontrahiert, weil Genus und Spezies nicht außerhalb des Intellektes seien; es existieren in Wirklichkeit nur Individuen; was existiert, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles. Hierdurch ist schon die Richtung des späteren leibnizischen Philosophierens angedeutet, namentlich die Betonung des Individualismus. In Sätzen der Corollaria dieser Abhandlung: „Essentiae rerum sunt sicuti numeri", „Essentiae rerum non sunt aeternae nisi ut sunt in Deo" bekundet sich Leibniz' Hochschätzung der Mathematik und die Neigung zu ihrer Verbindung mit der Metaphysik nach Art pythagoreischer Lehren.

In den philosophischen Arbeiten der nächstfolgenden Zeit, der Dissertatio de arte combinatoria (1666), der Confessio naturae contra atheistas (1668), der Epistola ad Jacobum Thomasium (1669), die nebst der diss. de stilo philosophico Nizolii (1670) der Ausgabe der Schrift des Nizolius De veris principiis et vera ratione philosophandi vorgedruckt ist, zeigt sich teilweise der Einfluß von Gedanken neuerer Philosophen wie Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, aber Leibniz erstrebt von vornherein eine Versöhnung dieser Gedanken mit einem Aristotelismus.

Mit der Abhandlung „De arte combinatoria" bekundet sich Leibniz' Streben, eine Verbindung zwischen mathematischer und logischer Methode zu schaffen und diese für den Ausbau des Systems der Wissenschaften fruchtbar zu machen. Pythagoreische und neuplatonische Gedanken über die Harmonie des Universums, die für das Leibnizsche System von Bedeutung geworden sind, treten da auf. Leibniz sagt einmal, daß er schon in frühester Jugend den Plan gehabt habe, es müsse „eine Art Alphabet der menschlichen Gedanken ersonnen und durch Kombination der Buchstaben dieses Alphabets und durch die Analyse der aus ihnen gebildeten Wörter alles gefunden und beurteilt werden" (Gerh. VII, 185, 292 f.). Ein Vorgänger Leibniz' war Vieta, der in seiner Schrift In artem analyticam Isagoge seu algebra nova 1635 S. 8 unterschied eine logistice numerosa, quae per numeros, und eine speciosa quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa. Die Ars combinatoria zeigt nun unter selbständiger Weiterbildung von Ideen von Raymundus Lullus, Athanasius Kircher und Joh. Heinr. Bisterfeld an Beispielen, wie die mathematische Methode der Kombination aus einfachen Elementen in der Logik und anderen Wissenschaften möglich und vor allem für eine Logik der Erfindung wichtig ist. Der Abhandlung ist auch eine Demonstratio existentiae Dei beigegeben, bei der für Leibniz im Gegensatz zu Descartes und Spinoza die Definitionen Gottes als der substantia incorporea infinitae virtutis, die der Substanz als quidquid movet aut movetur und die der virtus infinita als der potentia principalis movendi infinitum bezeichnend sind.

Die Ars combinatoria bildet ein Stück der großen, verschiedentlich modifizierten logischen und wissenschaftssystematischen Pläne Leibniz', die ihn zeitlebens beschäftigten und von denen uns zahlreiche Fragmente Kunde geben (Gerh. VII, Couturat, Opusc. et fragm. inéd.). Er sucht eine scientia universalis oder generalis, welche die Prinzipien aller Wissenschaften enthält und die Methode der Anwendung dieser Prinzipien in einleuchtender Form entwickelt, die allgemeine Wissenschaft, quae modum docet omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi. Ein wesentliches Mittel dazu soll die Characteristica universalis (spécieuse générale) sein, eine allgemeine Zeichenlehre, welche Formen oder Formeln der Gegenstände überhaupt und ihre Beziehungen in passenden Charakteren darstellt und

deren Spezialfall die nur auf die Quantität sich beziehende Algebra ist. Bei den Versuchen zur Ausführung dieser Charakteristik knüpfte Leibniz teilweise an Gregor Dalgarno, Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, An essay toward a real character and a philosophical language, London 1668, an. Die Mathematik erweitert sich ihm zu einer mathesis universalis, die einen Teil der allgemeinen Logik bildet und die Ausführung einer Logistik gestattet. Im Zusammenhang mit den Plänen der Charakteristik stehen auch die Ideen einer allgemeinen natürlichen Sprache, einer lingua universalis oder rationalis und einer allgemeinen Grammatik und weiter die einer Enzyklopädie aller Wissenschaften in Verbindung. Der Ausführung dieses großen Unternehmens dienen vielerlei logische und mathematische Entwürfe, die manche modernen Gedanken der Logistik, der Kombinatorik, der Mannigfaltigkeitslehre, der Analysis situs u. a. vorwegnehmen, weiter zahlreiche Definitionen und Zusammenstellungen elementarer Gedanken aus den verschiedensten Gebieten. Leibniz macht Versuche einer rational demonstrativen Methode in mehreren Wissenschaften. Schon in der Ars combinatoria deutet er an, wie z. B. auch in der Ethik und der Rechtslehre von bestimmten Prinzipien aus eine wissenschaftlich demonstrative Darstellung möglich ist, worin ihm sein Lehrer Erhard Weigel (1625—99) vorausgegangen war, der die mathematische Methode auf Ethik und Metaphysik anwandte (seine Analysis Aristotelica ex Euclide restituta ist schon Jena 1658 erschienen, das Manuskript einer Ethica Euclidea, das Pufendorf benutzt habe, erwähnt Leibniz im Br. an Jak. Thomasius 2. Sept. 1663, später veröffentlichte Weigel eine „Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit", Jena 1674), vgl. auch Leibniz, Animadvers. ad Weigelium, Foucher de Careil S. 146 ff. Auch in der Politik suchte Leibniz ein wissenschaftliches Verfahren durchzuführen.

In der Confessio naturae contra atheistas stimmt Leibniz Ansichten der neueren mechanischen Naturlehre, auch der Atomistik bei, aber er meint, daß der letzte Grund für den Zusammenhang der Atome, für die bestimmte Form und Größe und besonders für die Bewegung der Körper nicht im Materiellen gefunden werden könne, sondern allein in einem unkörperlichen Prinzip, einem leitenden Geist d. i. Gott. Für den Begriff des Körpers sieht er die beiden Momente spatium und inexistentia als wesentlich an. Aus der Wesensverschiedenheit von Körper und Seele im Menschen (mens humana est ens cuius actio est cogitatio) leitet er einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ab.

Der ausführliche Brief an Jakob Thomasius (20./30. April 1669) betont ausdrücklich die Möglichkeit einer Versöhnung cartesianischer und aristotelischer Ansichten. Leibniz will, wenn er eine mechanische Naturerklärung zuläßt, darum doch nicht Cartesianer heißen; er hält dafür, daß die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte als die cartesianische, daß, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, größtenteils unerschütterlich feststehe. Auch finde dieser mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstrakt vortrage, könne in einer Weise aufgefaßt werden, daß es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme.

Die Dissertatio de stilo philosophico Nizolii billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende

Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, daß das Genus nur eine Zusammenfassung (collectio) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde und nur die Induktion als bloße Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrigbleibe.

Seine neuen naturphilosophischen Ansichten, besonders seine Ideen zur Phoronomie und Dynamik entwickelt Leibniz in der mathematisch deduktiven Theoria motus abstracti und der Hypothesis physica nova (1671), welche die Theoria motus concreti darstellt, und in Briefen dieser Zeit (an Jak. Thomasius 19./29. Dez. 1670, an Herzog Joh. Friedrich 21. Mai 1671, an A. Arnauld). Leibniz nimmt als ursprünglich nur die Achsendrehungen der Sonne und der Planeten an und dazu als Intermedium die Masse des Weltäthers, der das Licht von der Sonne aufnimmt und durch die Achsendrehung der Sonne in Zirkulation versetzt wird. Hieraus erklärt dann Leibniz die Entstehung der Planetenbewegungen um die Sonne, die Meereswinde, die Erscheinungen der Gravitation, der Elastizität, der magnetischen Polarität und weiter andere physikalische Phänomene. Für die mathematische Demonstration der Bewegung in der Theoria motus abstracti setzt Leibniz, Cavalieris „Methode der Unteilbaren" weiterbildend, unteilbare Momente voraus: dantur indivisibilia seu inextensa alioquin nec initium nec finis motus corporisve intelligi potest. Neben die Bewegung als materielles Prinzip tritt das Denken als ideelles Prinzip. „Und gleich wie Actiones corporum bestehen in motu, so bestehen Actiones mentium in conatu seu motus ut sic dicam, minimo vel puncto; dieweil auch mens selbsten eigentlich in puncto tantum spatii bestehet, hingegen Ein Corpus einen platz einnimbt" (Gerh. I, 52 f.). Diese Lehren von den unteilbaren Punkten deuten vorwärts auf die Entdeckung der Differentialrechnung und in anderer Hinsicht auf die Monadenlehre (seine Annahme von punktuellen Seelen kritisiert Leibniz später selbst; Br. an des Bosses, 24. April 1709, Gerh. II, 372).

Eine neue Epoche in Leibniz' Denken beginnt mit dem Pariser Aufenthalt, der ihm reichste Anregungen auf mathematischem, physikalischem und philosophischem Gebiet bot (jetzt erst lernt er Descartes' Lehre wirklich kennen und würdigen), aus denen die großen Ideen und Entdeckungen entsprangen: die Ausbildung der Methode der Analysis, die Entdeckung des Prinzips der Erhaltung der Kraft und die Entdeckung der Differentialrechnung, die Lehren über Raum und Zeit. Mit der Philosophie Descartes' und auch mit derjenigen Spinozas setzt sich Leibniz in der Folgezeit mehrfach auseinander. Ein Dialog v. Aug. 1677 (Gerh. VII 190 ff.) erörtert unter Bezugnahme auf Hobbes' Nominalismus das logische Problem der Wahrheit, wobei die Bedeutung der Characteristica hervorgehoben wird. Selbst wenn die Zeichen willkürlich sind, so weisen doch ihre Anwendung und ihre Verknüpfung etwas nicht Willkürliches auf, nämlich ein gewisses Verhältnis zwischen den Zeichen und den Gegenständen und Relationen der verschiedenen dieselben Gegenstände ausdrückenden Zeichen untereinander. Diese Proportion oder Relation ist die Grundlage der Wahrheit. Welche Zeichen man auch anwendet, die Ergebnisse sind dieselben oder wenigstens äquivalent und entsprechend, wie bei Anwendung verschiedener Zahlsysteme doch dasselbe Resultat entsteht. Wahrheiten gründen sich auf die nicht willkürliche, sondern beständige Beziehung der Zeichen zu den Gegenständen.

In den 80er Jahren macht Leibniz wichtige Fortschritte in der Ausbildung seines philosophischen Systems. Die Wahrheitsfrage wird aus Anlaß von Arnaulds

gegen Malebranche gerichteten Traité des vraies et des fausses idées in den Meditationes de cognitione, veritate et ideis (ersch. in den Acta erudit. Lips. 1684) wieder aufgenommen. Die cartesianischen Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit weiterbildend, sagt Leibniz: eine Erkenntnis (cognitio) ist dunkel oder klar (vel obscura vel clara), die klare wiederum verworren oder deutlich (vel confusa vel distincta), die deutliche ist inadäquat oder adäquat (vel inadaequata vel adaequata), ebenso entweder symbolisch oder intuitiv (vel symbolica vel intuitiva), und zwar ist sie vollkommenste Erkenntnis, wenn sie zugleich adäquat und intuitiv ist. Dunkel ist ein Begriff, der zur Wiedererkennung der vorgestellten Sache nicht genügt, klar ist eine Erkenntnis, wenn sie die Grundlage bietet zur Wiedererkennung der vorgestellten Sache. Verworren ist eine solche klare Erkenntnis, wenn ich die zur Unterscheidung der Sache von anderem hinreichenden Merkmale nicht einzeln aufzählen kann, wenn auch sachlich der Begriff in solche bestimmten Merkmale aufgelöst werden kann; so erkennen und unterscheiden wir Farben, Gerüche usw. zwar hinlänglich klar, aber nur auf Grund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht durch angebbare Merkmale. Ein deutlicher Begriff gründet sich auf Merkmale und Proben, die hinreichen, die Sache von allem anderen zu unterscheiden; so haben die Goldscheider vom Gold einen deutlichen Begriff, wir haben einen solchen von Begriffen, die mehreren Sinnen gemeinsam sind wie die der Zahl, der Größe, der Gestalt, und von vielen seelischen Affekten (Freude, Furcht), kurz von allem, wovon wir eine Nominaldefinition, d. i. eben eine Aufzählung der hinreichenden Merkmale, liefern können; auch von einem undefinierbaren Begriff kann es eine cognitio distincta geben, wenn er ursprünglich (primitiva) oder Merkmal von sich selbst, d. h. unauflösbar, ist und nur durch sich selbst eingesehen wird. Wenn bei zusammengesetzten Begriffen die einzelnen Merkmale der Zusammensetzung zwar klar, aber doch verworren erkannt werden, so ist die Erkenntnis inadäquat, wenn aber jeder Bestandteil wieder deutlich erkannt wird oder die Analysis bis zu Ende geführt wird, so ist die Erkenntnis adäquat. Eine solche vollkommen adäquate Erkenntnis ist aber für Menschen nicht erreichbar, nur die Kenntnis der Zahlen kommt ihr nahe. Wenn wir, weil wir die ganze Natur des Objekts nicht überschauen, abkürzende Zeichen statt der Gegenstände zu Hilfe nehmen, so gewinnen wir eine blinde oder symbolische Erkenntnis, wie sie in Algebra, Arithmetik und fast überall angewandt wird; können wir, was bei stark zusammengesetzten Begriffen nicht der Fall ist, alle einzelnen Merkmale zugleich denken, so haben wir eine intuitive Erkenntnis. Von einem deutlichen, primitiven Begriff gibt es nur intuitive Erkenntnis, von zusammengesetzten Begriffen meist nur symbolische. Aus diesen Definitionen erhellt schon die Bedeutung des intuitiven Wissens für die Ideen. Oft irren wir, indem wir die Auflösung der Begriffe nicht weit genug führen und uns mit einer blinden Erkenntnis begnügen. So ist der ontologische Gottesbeweis in der üblichen Form darin nicht genügend, daß er nicht erst die Möglichkeit des vollkommensten Wesens beweist oder voraussetzt, erst wenn er das tut, wird er gültig. Gegenüber dem Nominalismus von Hobbes unterscheidet Leibniz zwischen Nominaldefinitionen, die nur die unterscheidenden Merkmale enthalten, und Realdefinitionen, aus denen die Möglichkeit der Sache selbst sich ergibt und die nicht willkürlich sind. Eine Idee ist wahr, wenn ihr Begriff möglich ist, falsch, wenn er einen Widerspruch involviert. A priori erkennen wir die Möglichkeit einer Sache, wenn wir den Begriff in seine Elemente oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt ist, auflösen und wissen, daß sie nicht Unverträgliches enthalten, so besonders bei kausalen Definitionen, die uns den Gegenstand erzeugen lassen; a posteriori erkennen wir sie, wenn wir erfahren, daß die Sache wirklich existiert, denn dann muß

sie auch möglich sein. Eine adäquate Erkenntnis ist als durchgeführte Analysis auch Erkenntnis der Möglichkeit der Sache. Aber meist begnügen wir uns, die Realität von Begriffen durch Erfahrung kennen zu lernen und gehen nicht bis auf die ersten Möglichkeiten (prima possibilia) und unauflöslichen Begriffe zurück. Das cartesianische Prinzip: „alles, was ich klar und deutlich von einer Sache erfasse, ist wahr oder kann von ihr ausgesagt werden", genügt nicht, es müssen vielmehr noch die von Leibniz angegebenen Kriterien des Wahren und Deutlichen herangezogen, und die Wahrheit der Ideen muß in streng logischer Weise bewiesen werden. Auch wenn wir, wie Malebranche meint, alle Dinge in Gott schauten, so müßten wir doch notwendig zugleich die Ideen als unsere eigenen, als Beschaffenheiten oder Bestimmungen unseres Geistes erfassen, es käme gerade auf die Modifizierung der göttlichen Ideen in unserem Geist an.

Wie Leibniz hier Prinzipien seiner Erkenntnislehre entwickelt, so gibt er in dem sogenannten „Discours de métaphysique" von 1686 die erste zusammenhängende Darstellung seines eigenen metaphysischen Systems. Den Ausgangspunkt bildet hier der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens. Formen oder Naturen, die keinen letzten Grad zulassen, wie die Natur der Zahl oder der Figur, sind keine Vollkommenheiten (die größte Zahl oder die größte Figur enthielte nach Leibniz einen Widerspruch), aber das größte Wissen oder die Allmacht enthalten keine Unmöglichkeit, sie sind Vollkommenheiten und kommen Gott zu, der alle Vollkommenheiten zugleich im höchsten Grad besitzt und auch in der vollkommensten Weise handelt. Nicht auf Grund des bloßen Willens Gottes sind Dinge in der Welt gut und vortrefflich, sondern aus dem Verstand Gottes folgen die ewigen Wahrheiten der Metaphysik und der Geometrie, die Regeln der Güte, der Gerechtigkeit und der Vollkommenheit: also in Gott sieht Leibniz das Prinzip rationaler Gesetzmäßigkeit, und Ordnung und Schönheit läßt er weder von menschlicher noch von göttlicher Willkür abhängig sein. Als Regel des Ideals der Vollkommenheit ergibt sich, daß durch die einfachsten Mittel die reichste Mannigfaltigkeit in Zwecken und Wirkungen erzielt wird; die vollkommenste Ordnung der Welt, wie sie dem metaphysischen Prinzip Gottes entspricht, ist zugleich die einfachste in den Voraussetzungen und die reichste in den Erscheinungen. Die größtmögliche Differenziertheit erhält das Universum durch die Annahme einer Vielheit individueller Substanzen, die von dem metaphysisch göttlichen Prinzip unterschieden sind. Das Wesen einer individuellen Substanz besteht darin, einen so vollkommenen Begriff zu haben, daß er hinreicht, alle Prädikate des Subjekts, dem er beigelegt wird, zu begreifen und deduktiv abzuleiten. Eine solche individuelle Substanz ist ihrem Begriff nach durchaus einmalig, unvergleichbar, unzerlegbar; jede Substanz ist gleichsam eine ganze Welt, ein Spiegel Gottes oder des Universums, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa wie dieselbe Stadt nach den verschiedenen Standpunkten des Betrachters verschieden vorgestellt wird, jede ist in sich unendlich, jede drückt, wenn auch verworren, alles aus, was im Universum geschieht, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Damit ist die Grundanschauung von Leibniz' Monadenlehre ausgesprochen: die Welt wird in ihre Funktionseinheiten, gleichsam ihre Differentialen zerlegt. Wenn aber virtuell im Wesen einer Substanz schon alle ihre Prädikate, alle ihre möglichen Zustände liegen, wie in der Definition des Kreises alle seine Eigenschaften, so ist damit nicht ein Fatalismus gelehrt, vielmehr besteht der Unterschied zwischen notwendigen Wahrheiten (vérités nécessaires), die auf dem Prinzip des Widerspruchs oder auf der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wesenheiten (essences) selbst beruhen, so wie Wahrheiten der Geometrie, und zwischen zufälligen Wahrheiten (vérités contingentes),

die auf dem Prinzip der Kontingenz oder der Existenz der Dinge beruhen, wonach das, was ist oder erscheint, das bestmögliche Resultat bedeutet und dieses vernunftgemäß und gewiß ist, ohne daß aber sein Gegenteil an sich widerspruchsvoll wäre. Sofern alles, was einer individuellen Substanz begegnet, allein eine Folge ihrer Idee oder ihres vollständigen Begriffs ist, erscheint sie als unabhängig von allen anderen Substanzen außer Gott, wirkt nicht auf andere und erfährt keine Wirkung; nur Gott vereinigt alle möglichen Gesichtspunkte, sieht die Welt allseitig vom Ganzen aus, er ist die Ursache der individuellen Substanzen und der Übereinstimmung zwischen ihren Phänomenen. Nur insofern kann man sagen, eine Substanz handelt, als sie bei einer mehrere Substanzen betreffenden Veränderung eine vollkommenere Art, das Universum auszudrücken, gewinnen kann, während gleichzeitig eine andere Substanz zu einem niederen Grad von Vollkommenheit übergeht und demnach leidet. Die Annahme metaphysischer Wesenheiten und die Ableitung aus metaphysischen Prinzipien schließt nicht aus, daß als sekundär auch eine mathematisch-mechanische Naturgesetzlichkeit für die Erscheinungswelt zugelassen wird (Leibniz erwähnt hier als Beispiel eines solchen Naturgesetzes sein Gesetz der Erhaltung der Kraft, das an die Stelle des cartesianischen Naturgesetzes der Erhaltung der Bewegungsquantität tritt), aber die allgemeinen Prinzipien der körperlichen Natur und der Mechanik selbst sind ihrerseits metaphysisch. Damit ergibt sich auch die Möglichkeit einer Versöhnung der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung und einer metaphysisch-teleologischen Auffassung, die keineswegs subjektiv-anthropomorphistisch zu sein scheint. Causae efficientes und causae finales schließen einander nicht aus. Leibniz beruft sich hier ebenso wie sonst öfters auf Platons Forderung teleologischer Erklärung gegenüber den Naturphilosophen (im Phädon).

Wie so die körperlichen Naturen in Beziehung stehen zu metaphysischen Wesenheiten und von einer intelligenten Ursache abhängen, so müssen auch die immateriellen Naturen, besonders die Geister, und die Ideen, die sie haben, gesetzmäßig aus dem metaphysischen göttlichen Prinzip hervorgehen. Die erkenntnistheoretischen Probleme über die Kriterien der wahren Erkenntnis und über Definitionen, wie sie in den Meditationes de cognitione, veritate et ideis entwickelt sind, treten hier auf. Ideen empfängt die Seele nicht als Bilder von außen her, denn sie hat keine Türen oder Fenster, sondern die Formen sind alle in dem Geist selbst bereits enthalten, der verworren schon alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt. Wieder beruft sich Leibniz da auf Platon, und zwar auf die Lehre von der Anamnesis. Gegen die sensualistische Bestreitung angeborener Ideen wendet er ein, daß der Begriff, den das Ich von sich selbst und seinen Gedanken habe, und infolgedessen auch die Begriffe von Sein, Substanz, Tätigkeit, Identität u. a. nicht aus äußerer, sondern aus innerer Erfahrung stammten. Keine äußere Ursache wirkt auf uns ein außer Gott, der sich uns unmittelbar mitteilt infolge unserer metaphysischen Abhängigkeit von ihm; insofern ist er unmittelbares äußeres Objekt unserer Gedanken. Auch unser Wille, der nach dem ihm als das Gute Erscheinenden strebt, drückt unter besonderen Bedingungen den Willen Gottes aus oder ahmt ihn nach. Das Übel in der Welt stammt nicht von Gott selbst, sondern hat seinen Grund in der Einschränkung und Beschränkung der Geschöpfe, der Gott durch seine Gnade zu Hilfe kommt. So gewinnen bei dieser metaphysischen Auffassung auch religiöse Vorstellungen ihr Recht, ja Leibniz versichert, daß seine Lehren zur Kräftigung der Religion dienen. Gott allein bringt auch den Zusammenhang der Substanzen und die Übereinstimmung der Phänomene hervor. Die Vereinigung von Körper und Seele ist — eine Wechselwirkung gibt es natürlich nicht — so zu erklären, daß alle Erscheinungen oder Perzeptionen der Seele aus ihrer eigenen Natur hervorgehen,

aber so, daß sie von selbst allen Ereignissen des ganzen Universums, besonders den Veränderungen des der Seele zugeordneten aber nicht mit ihr wesenhaft verknüpften Leibes entsprechen. Gott ist der Architekt der physischen Welt, für deren Existenz sein Dekret der größtmöglichen Vollkommenheit das erste Prinzip ist, und der Herrscher in der moralischen Welt der Geister, dem edelsten Teil des Universums, in dem er die größtmögliche Glückseligkeit verbreiten will. — An diese Lehren der metaphysischen Abhandlung knüpft sich ein längerer Briefwechsel Leibniz' mit Arnauld, worin manche Punkte genauer erläutert werden. Leibniz hatte Arnauld durch den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels eine Inhaltsgabe der Abhandlung zugehen lassen.

In metaphysischer wie in naturwissenschaftlicher Hinsicht setzte sich Leibniz mit seinem System zu dem Cartesianismus in Widerspruch. In offenen Streit geriet er mit den Cartesianern durch die Aufstellung des schon in einem Brief an Oldenburg v. 27. Aug. 1676 (Gerh., Math. I, 122) angedeuteten und auch im Discours kurz entwickelten Gesetzes der Erhaltung der Kraft, die er in einer in den Acta erudit. Lipsiens. 1686 erschienenen Abhandlung: Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur (Gerh., Math. Schr. VI, 234 ff.) gab. Hier suchte er den Beweis für seine Behauptung zu führen, daß nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Größe der Kraft, die nicht durch das Produkt aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. In den Streit zwischen Leibniz und den Cartesianern wurde auch Malebranche hineingezogen. Noch Kant beschäftigte sich in seiner Erstlingsschrift mit der Streitfrage um die richtige Formel der Kräfteschätzung, aber die Lösung hatte schon vor Kant d'Alembert in seinem Traité de dynamique gefunden, indem er zeigte, daß $^1/_2\ mv^2$ das Arbeitsmaß der lebendigen Energie ist.

In einer Erwiderung auf eine Antwort Malebranches in dem Kampf gegen die Cartesianer formuliert Leibniz in einem Schreiben (Gerh. III, 51 ff., Math. VI, 129 ff.), das wie andere Abhandlungen dieses Streites in den von Bayle herausgegebenen Nouvelles de la République des lettres 1687 erschien, sein bedeutsames Gesetz der Kontinuität, das ihm ein Prinzip der allgemeinen Ordnung ist. Es hat nach Leibniz seinen Ursprung vom Unendlichen her, es ist unbedingt notwendig in der Geometrie, bewährt sich aber auch in der Physik und dient als Prüfstein. Formulieren läßt es sich so: „Wenn der Unterschied zweier Fälle unter jede gegebene Größe in datis oder in dem, was gesetzt wird, vermindert werden kann, muß er sich auch unter jede gegebene Größe vermindert in quaesitis oder in dem, was daraus resultiert, finden. Oder verständlicher ausgedrückt: Wenn die Fälle (oder das, was gegeben ist) sich kontinuierlich nähern und schließlich ineinander übergehen, so müssen dies auch die Folgen oder die Geschehnisse (oder das, was gesucht wird) ebenfalls tun." Dies Prinzip hängt von dem noch allgemeineren ab: datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata. Leibniz wendet dieses Prinzip in der Mathematik (z. B. in der Lehre von den Kegelschnitten) an, ebenso in der Physik (wo sich z. B. Ruhe als unendlich kleine Geschwindigkeit, Gleichheit als unendlich kleine Ungleichheit betrachten läßt) und auch in der Biologie (vgl. den von S. König im Streit gegen Maupertuis veröffentlichten Brief Leibniz'

an einen unbekannten Adressaten). Zwischen allen Hauptklassen der Wesen (z. B. zwischen Pflanzen und Tieren) muß es eine kontinuierliche Folge von Mittelwesen geben, wodurch eine „connexion graduelle des espèces" hergestellt wird. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité. (Nouv. ess. IV, 16, § 12.) Auch dieses Prinzip ist metaphysisch begründet. Es läßt sich aus der göttlichen Weisheit folgern, daß an Geordnetes Geordnetes als Folge geknüpft ist, demgemäß an kontinuierliche Veränderungen im Gegebenen wiederum kontinuierliche Veränderungen in dem, was daraus abzuleiten ist. Leibniz gibt zu, daß in den „choses composées" mitunter eine kleinere Veränderung eine sehr große Wirkung habe; aber „à l'égard des principes ou choses simples" könne das nicht so sein, denn sonst wäre die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit. Die Probleme des Kräftemaßes, der Kontinuität und der Substanz bilden später noch (1698—1706) den Hauptinhalt des Briefwechsels Leibniz' mit de Volder, der cartesianische Lehren vertritt.

Die Lehre von den Monaden hat Leibniz seit dem Discours de métaphysique, wo er wie auch später noch von metaphysischen individuellen Substanzen spricht, weiter ausgebildet, so in den Briefen an Arnauld von 1686—90, in verschiedenen Artikeln im Journal des Savants und in den Acta erudit. Lipsiensium. Metaphysische, mathematische, physikalische, psychologische und erkenntnistheoretische Motive verschlingen sich bei der Konzeption der Monadenlehre. Die Monaden sind weder bloße Kraftzentren noch bloße Bewußtseinseinheiten, sie sind ihrem funktionellen metaphysischen Wesen nach notwendig beides zugleich und äußern sich in dieser wie in jener Weise. Durch seine Monadenlehre tritt Leibniz in Gegensatz zu dem Cartesianismus wie dem Spinozismus. Aus seinem Gesetz der Erhaltung der Kraft folgert er, daß die Natur des Körpers nicht in der bloßen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie Leibniz selbst früher mit Gassendi und anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloß in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involviere. Die Annahme einer bloßen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, daß Gott die einzige Substanz sei (vgl. Leibnizens Epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann, 1699, in Erdm.s Ausg. S. 161: pulchre autem notas in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem: et ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum). Anderseits aber lag in dem Maße, wie der Körper nicht als bloß ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältnis zwischen der bloß ausgedehnten und der bloß denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. Leibniz würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, daß es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können. Er hält aber dafür: die Teilbarkeit des Körpers beweise, daß derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; daß es keine kleinsten unteilbaren Körper und Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; daß die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, unteilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die Leibniz gleichfalls als unteilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Diese unteilbaren, unräumlichen Substanzen nennt Leibniz Monaden, jedoch erst seit 1696 (nach L. Stein zum erstenmal

in einem von Foucher de Careil, Nouv. lettr. et op. inéd. p. 328 veröffentlichten Brief an Fardella v. 3./13. Sept. 1696), indem er den Terminus vielleicht von Giordano Bruno, vielleicht auch von Frz. Mercur. van Helmont herübernahm, jedoch von letzterem entschieden nicht die Monaden l e h r e (s. Stein, L. und Spinoza, S. 207 ff.). Er sagt: Spinoza würde recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. (Lettre à Mr. Bourguet, v. Dez. 1714, Gerh. III, S. 574 f.: De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais, Monsieur, comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; c'est aller un pen vite en consequence. Au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit, car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivants de l'univers toujours subsistants ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager usw.)

Daß die S e e l e eine einfache Substanz sei, hat Leibniz, durch die cartesianische Doktrin von dem Sitz der Seele veranlaßt, schon früh angenommen, allerdings diese Einfachheit punktuell gedacht. Das Gemüt, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjekten imprimiert werden, zusammentreffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüt einen größeren Platz, so hat es partes extra partes und kann also „nicht auf alle seine Stücke und actiones reflectieren" (Gerh. I, 53). Aber zur Zerlegung der M a t e r i e in einfache dynamische Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu bestimmen mittels des Begriffs der K r a f t. Es hat diese Lehre Ähnlichkeit mit der eines englischen Arztes Glisson, des Verfassers eines Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, wenn sich auch wahrscheinlich Leibniz nicht an diesen angeschlossen hat. Auch erinnert sie an die Aufstellungen englischer Platoniker, wie Mores und besonders Cudworths, der eine vis plastica annahm. Aber ihrem eigenen metaphysischen Sinn nach unterscheidet sich die Leibnizsche Lehre durchaus von solchen oberflächlich betrachtet ähnlichen Annahmen. In einer kurzen Abhandlung D e p r i m a e p h i l o s o p h i a e e m e n d a t i o n e e t d e n o t i o n e s u b s t a n t i a e (Acta erud. Lips. 1694) beklagt Leibniz die Dunkelheit und Oberflächlichkeit der bisherigen Metaphysik und fordert für diese Wissenschaft klare Definitionen und strenge Methode wie in der Mathematik. Descartes wird getadelt, weil er das Wesen der Substanz nicht erfaßt habe. Zur Erkenntnis des wahren Begriffs der Substanz sei der Begriff der Kraft nötig. Die a k t i v e K r a f t (vis activa) enthält eine gewisse Wirksamkeit oder Entelechie und ist ein Mittleres zwischen der bloßen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die bloße Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von außen, die aktive Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äußern.

In der Abhandlung: S y s t è m e n o u v e a u d e l a n a t u r e et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps (Journ. des Savants Juni-Juli 1695), skizziert Leibniz im Anfang kurz seinen philosophischen Entwicklungsgang. Er habe nach mancherlei Meditationen sich

schließlich überzeugt, daß es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles ins Unendliche hin nur ein Konglomerat von Teilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte" (points métaphysiques) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exakte Punkte sind, aber nicht gleich diesen bloße modalités, sondern an und für sich realiter existierende Punkte (points de substance). Ihre Natur besteht in der Kraft, sie sind forces primitives, aristotelisch gesprochen erste Entelechien, die wir als seelenartig denken müssen, und die Geister (esprits) stellen ihre höchste Stufe dar. Materielle Atome, wie sie Leibniz in seiner Jugend unter dem Einfluß von Gassendi zeitweise angenommen hatte, widerstreiten der Vernunft und sind nicht unteilbar (vgl. auch die Demonstratio contra atomos sumta ex atomorum contactu 1690, Gerh. VII, 284 ff., Leibniz' Briefw. mit Hartsoeker Gerh. III, 483 ff. und mit Huygens über die Atomenlehre, Math. II, 136 ff.). Es gibt nur die substantiellen Atome, die reellen, wahrhaft unteilbaren Einheiten, welche die Quellen der Tätigkeiten, die ersten absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Analyse der Substanzen sind. Sie entsprechen dem, was man in uns „Ich" nennt, besitzen quelque chose de vital et une espèce de perception; die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte (points de vue), um das Universum auszudrücken. Die physischen Punkte, die sich bei Zusammendrängung der körperlichen Substanzen ergeben, sind im Gegensatze zu den realen, metaphysischen und den modalen mathematischen Punkten nur scheinbar teilbar. Eine wahre Substanz ist selbsttätig und unabhängig, kann keine Einwirkung von außen her empfangen, aber da jede in ihrem eigenen Gesetz die allgemeine Gesetzmäßigkeit ausdrückt, besteht von vornherein eine vollkommene Übereinstimmung, eine Harmonie unter allen Substanzen. Diese gegenseitige, im voraus in jeder Substanz geregelte Beziehung bewirkt auch allein die Vereinigung von Seele und Körper. Die Hypothese der Übereinstimmung (hypothèse des accords) ist die vernünftigste und gibt eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums und der Vollkommenheit der Werke Gottes.

Wie diese metaphysischen Lehren auch in der Physik fruchtbar sein können, zeigt das ebenfalls 1695 (schon vor dem Système nouveau) veröffentlichte Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis (Acta erud. Lips. April 1695; Gerh. Math. VI, 234 ff.), in dem Leibniz die Grundzüge seiner Dynamik entwickelt. Wirken ist ihm das Charakteristikum der Substanz, nicht Ausdehnung. Die aktive Kraft ist erstens primitive Kraft oder Entelechie, die allgemeine metaphysische Ursache, und zweitens derivative Kraft, die sich als Einschränkung der primitiven Kraft in der körperlichen Erscheinungswelt ergibt (für die sich auf Erscheinungen beziehende Wissenschaft der Dynamik kommen die derivativen Kräfte in Betracht). Auch die passive Kraft ist primitiv, nämlich als das die materia prima konstituierende Prinzip des Widerstands, oder derivativ, nämlich in der materia secunda, der körperlichen Masse. Leibniz begründet nun weiter aus den Prinzipien der Dynamik sein Gesetz der Erhaltung der Kraft, seine Bestreitung der Atome und sein Gesetz der Kontinuität. Er betont durchaus, daß man für die Erklärung der körperlichen Erscheinungen mechanisch wirkende Ursachen annehmen müsse und da eine Seele oder Entelechie nicht einzuführen brauche, aber die mechanischen Gesetze stammten selbst in ihrer Allgemeinheit aus höheren Gründen, und zur Feststellung nicht der einzelnen empirischen, sondern der allgemeinen Gründe brauche man eine höhere

Ursache. Das sei das beste Verhältnis, bei dem Religion wie Wissenschaft in gleicher Weise Genüge fänden. Alle Vorgänge lassen sich auf doppelte Art erklären: durch das Reich der Kraft oder die wirkenden Ursachen und durch das Reich der Weisheit oder die Zweckursachen. Die beiden Reiche durchdringen sich überall, ohne daß ihre Gesetze sich stören: stets kommt zugleich im Reich der Kraft das Größte, im Reich der Weisheit das Beste zustande.

Gegen die Lehren des Système nouveau erhob Foucher im Journal des Savants (12. Sept. 1695) Einwände, worauf Leibniz einige Erläuterungen seiner Ansichten gab. Dabei wendet Leibniz in einem Foucher entgegnenden Artikel im Journal des Savants vom 4. u. 9. April 1696 den Ausdruck prästabilierte Harmonie (harmonie préétablie) für seine Lehre der Übereinstimmung der Substanzen an mit dem Zusatz: s'il m'est permis d'employer ce mot (die Behauptung Bayles, daß dieser Terminus aus dem Traité 2 de la connaissance de soi-même S. 226 des Paters Francois Lamy stamme, ist unrichtig, denn Lamys Werk enthält die Ausführung über Leibniz erst in der 2. Aufl. von 1699; Leibniz selbst hat schon gegen diese Behauptung Verwahrung eingelegt). Von einer harmonia universalis, die er damals mit Gott identifizierte, hatte Leibniz schon im Br. an Herzog Joh. Friedrich von 1671, Gerh. I, 61 gesprochen. In zwei Artikeln (in der Histoire des ouvrages des Savants, Febr. 1696, und im Journ. des Savants, 16. Nov. 1696) gebraucht Leibniz zur Verdeutlichung der neuen Lehre von der prästab. Harmonie in gewisser Hinsicht (ohne damit den vollen Sinn seiner Lehre ausdrücken zu wollen) das bekannte Uhrengleichnis, das schon bei Descartes angedeutet ist, das dann Geulincx verwandt hatte und das Foucher selbst in seinem Artikel heranzog. Leibniz führt es folgendermaßen aus: Daß zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluß zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilierten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgendeinen Mechanismus miteinander in Verbindung gebracht, so daß der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmten Einfluß übt, oder es wird jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, daß man auf ihren andauernd gleichmäßigen Gang ohne rektifizierendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. Da Leibniz zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluß für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli", weil er diese Weise, die Übereinstimmung zu sichern, für naturgemäßer und gotteswürdiger hält als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rektifikation nicht bedürfen. Der Streit um die Hypothese der prästabilierten Harmonie ging weiter, als Bayle bei dem Artikel Rorarius in seinem Dictionnaire an Leibniz' Lehre Kritik übte, worauf dieser in einem Brief an Basnage entgegnete (abgedruckt in der Histoire des Ouvrages des Savants Juli 1698); Bayle machte dann in der zweiten Auflage seines Dictionnaire von 1702 neue Einwürfe, und Leibniz erwiderte darauf in einem Artikel in der Histoire critique de la République des Lettres (1702, Bd. XI pag. 78). Einige Jahre später antwortete Leibniz auch noch auf Einwände des Paters Lamy (Gerh. IV, 572 ff., nur auszugsweise veröffentlicht im Journ. des Savants, Suppl. Juni 1709).

Die von Leibniz selbst nicht veröffentlichte Abhandlung De rerum originatione radicali (1697) sucht zu zeigen, daß es außer der Welt als dem

Aggregat der endlichen Dinge (aggregatum rerum finitarum) einen transzendenten letzten Grund geben müsse, ein herrschendes Eines (Unum dominans). In keinem Einzelding noch auch in der ganzen Reihe der Dinge in der Welt kann ein zureichender Grund der Existenz (sufficiens ratio existendi) gefunden werden. Niemals findet man in den Zuständen der Welt einen Grund, warum eine Welt und warum gerade eine so beschaffene besteht; auch wenn man die Welt als ewig annimmt, bleibt diese Frage. Von der physischen oder hypothetischen Notwendigkeit, welche die späteren Dinge in der Welt aus früheren bestimmt, muß man zu einer absoluten oder metaphysischen Notwendigkeit fortschreiten, die nicht der nur hypothetisch notwendigen Welt zukommen kann, sondern einem metaphysisch seienden Wesen, das die letzte Wurzel von allem enthält. Dieser kosmologische Gottesbeweis hat aber bei Leibniz einen tieferen Sinn als gewöhnlich. Gott ist der Quell aller essentia und existentia, die regio idearum. Das metaphysische Gottesproblem steht in enger Verbindung mit dem logisch-erkenntnistheoretischen Wahrheitsproblem. Das Verhältnis der ewigen, wesenhaften oder metaphysischen Wahrheiten und der zeitlichen, kontingenten oder physischen Wahrheiten muß bestimmt werden. Da Etwas eher existiert als Nichts, muß in der Möglichkeit oder der Wesenheit (essentia) ein Anspruch auf Existenz, ein Streben danach liegen (essentiam per se tendere ad existentiam), und zwar strebt alles Mögliche danach je nach der Quantität seiner Wesenheit oder dem Grad seiner Vollkommenheit (est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas). Von den unendlichen Kombinationen des Möglichen und den möglichen Reihen muß diejenige existieren, durch welche die meiste Wesenheit oder Möglichkeit zur Existenz gebracht wird. Es ist ein principium determinationis in den Dingen, daß die größte Wirkung mit dem geringsten Aufwand erreicht werden soll (ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu). Beim Ursprung der Dinge wird so mathesis quaedam divina seu mechanismus metaphysicus ausgeübt. Aus metaphysischer Notwendigkeit kann eine physische Notwendigkeit hervorgehen, und die Welt ist zwar nicht metaphysisch notwendig, so daß ihr Gegenteil logisch widerspruchsvoll oder absurd wäre, aber physisch notwendig oder so bestimmt, daß das Gegenteil eine Unvollkommenheit oder eine moralische Absurdität impliziert. Wie die Möglichkeit das Prinzip der Wesenheit (principium essentiae) ist, so ist die Vollkommenheit (perfectio) oder der Grad der Wesenheit, durch den möglichst vieles kompossibel ist (per quam plurima sunt compossibilia), das Prinzip der Existenz. Der Schöpfer der Welt handelt nach dem Prinzip der Weisheit oder der Vollkommenheit. In der Welt geschieht alles nach Gesetzen der ewigen Wahrheiten, und zwar nicht nur geometrischen, sondern metaphysischen Gesetzen, ja diese haben den Vorrang vor den geometrischen. Der letzte Grund der Realität der Wesenheiten wie der Existenzen liegt in dem Einen, das notwendig größer, höher und früher als die Welt ist, da durch dieses nicht nur das Existierende, das die Welt umfaßt, sondern auch das Mögliche seine Realität hat. In Gott liegt die bewirkende Ursache wie die Zweckursache der Dinge. Die Welt ist nicht nur physisch oder metaphysisch die vollkommenste, sofern die Reihe der Dinge wirklich geworden ist, in der am meisten Realität aktuell wird, sondern auch moralisch, sie ist nicht nur eine bewundernswerte Maschine, sondern auch der beste Staat. Die Übel stören nur scheinbar die Harmonie des Ganzen. Ein fortwährender Fortschritt des Universums zur Häufung der Schönheit und allgemeinen Vollendung der göttlichen Werke vollzieht sich, so daß es zu immer größerer Kultur gelangt.

Eine Auseinandersetzung mit dem Cartesianer Joh. Christ. Sturm in Altorf enthält die Abhandlung De ipsa natura sive de vi insita actionibusque

creaturarum (Act. erud. Lips. 1698), worin Leibniz seine eigene Ansicht verteidigt, daß den Dingen eine gewisse Wirksamkeit, Form oder Kraft innewohne, die „Natur“ zu nennen sei, aus der die Reihe der Phänomene nach Vorschrift des ersten göttlichen Befehls entspringe. Das Wort Monade wird hier schon als fester Terminus gebraucht.

Die 1702 verfaßten (erst von Erdmann veröffentlichten) Considérations sur la doctrine d'un esprit universel wenden sich gegen den Pantheismus, besonders den Averroismus, wogegen Leibniz zu zeigen sucht, daß Erfahrung und Vernunft die Existenz einzelner Seelen und die Fortdauer nicht nur der Seelen, sondern der Geschöpfe selbst beweise und kein Aufgehen in einen allgemeinen Geist stattfinde. Leibniz führt hier hauptsächlich psychologische und biologische Gründe für seine Ansicht an. Die Seelen und die Organismen selbst haben immer existiert, wenn auch in winziger Größe, und Zeugung ist nur eine Art Vergrößerung (une espèce d'augmentation). Leibniz vertritt also in biologischer Hinsicht eine Präformationslehre. Das ganze Lebewesen ist ihm unsterblich, die Seele mit ihren Funktionen ist zwar etwas von der Materie Verschiedenes, aber doch immer von Organen der Materie begleitet, und gemäß diesem Parallelismus muß sie immer einen feinen Körper behalten. Der Tod ist nur die Verminderung und Umformung des Lebewesens. So sind auch im Schlaf und der Ohnmacht die Organe nur eingewickelt und auf kleinen Umfang gebracht, es besteht seelisch ein Zustand des Unbewußten, in dem eine unendliche Menge von kleinen Vorstellungen (petites perceptions) vorhanden ist, die wir nur nicht unterscheiden und daher nicht beobachten und nicht in Erinnerung rufen können, so wie in dem Gemurmel einer Volksmenge das Sprechen der einzelnen Personen nicht für sich beobachtbar ist und doch mitwirkt zur ganzen Wahrnehmung. Die einzelnen Seelen und die Lebewesen selbst können so weiterbestehen, und zwar als individuell bestimmte, ja jedes Wesen bewahrt vollkommen alle Eindrücke, die es empfangen hat, wenn diese auch nicht mehr einzeln bemerkbar sind, das Individuum kann demnach nicht in einen allgemeinen Geist aufgehen. Auch ist es vernunftgemäßer, unendlich viele Abstufungen zwischen Gott und dem Nichts, zwischen einem vollkommen aktiven und einem passiven Prinzip, also unendlich viel in verschiedenem Grad tätige Wesen anzunehmen, wie das die Monadenlehre tut. — Seine metaphysisch-biologischen Ansichten über die unsterblichen mit Vorstellung und Streben (perception et appetit) begabten Lebensprinzipien (principes de vie), die Seelen oder unteilbaren Substanzen hat Leibniz später noch einmal in einer kurzen Abhandlung dargelegt, in welcher er zu dem Streit der biologischen Theorien Stellung nimmt: Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques (Histoire des ouvrages des Savants, Mai 1705), und in einem Brief an Rud. Christ. Wagner vom 4. Juni 1710 erörtert er unter Bezugnahme auf die Abhandlung De ipsa natura Probleme der vis activa des Körpers und solche der menschlichen und der tierischen Seelen.

Wie Leibniz die Eigenart seines Systems gegenüber dem Cartesianismus und dem Spinozismus verteidigt, so sichert er seine Lehren auch gegenüber dem psychologischen Empirismus, wie er ihn in Lockes Untersuchung über den menschlichen Verstand antraf. Schon 1696 machte er Bemerkungen zu Lockes Werk (Gerh. V, 14 ff.), 1708 besprach er in dem „Monatlichen Auszug aus allerhand neu herausgegebenen, nützlichen und artigen Büchern“ die durch P. Coste veranstaltete französische Übersetzung des Werkes, 1704 verfaßte er dann seine ausführliche philosophische Auseinandersetzung in Form eines Dialogs in vier Büchern entsprechend der Einteilung von Lockes Abhandlung, die sogar in den einzelnen Kapiteln genau beibehalten wird, Nouveaux essais sur l'entendement humain,

die er dann Lockes Todes wegen nicht veröffentlichte (erst 1765 in der Raspeschen Sammlung erschienen). Den Kern seiner Einwände gegen Locke bezeichnet Leibniz selbst in einem Briefe an Bierling vom 19. Nov. 1709 (Gerh. VII, 488) in folgender Weise: „Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den notwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induktion gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, daß die notwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Prinzipien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was notwendig geschieht. Er hat auch nicht beobachtet, daß die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses alles ergreift. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus." Leibniz stellt nicht wie Locke die psychologische Frage nach der Entstehung der Ideen in den Vordergrund. „La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en philosophie et il faut avoir de grands progrès pour la bien resoudre", sagt er 1696. Die Auseinandersetzung mit Locke gibt ihm nun Gelegenheit, seine eigene Psychologie und Erkenntnistheorie ausführlich zu entwickeln.

In der Vorrede der Nouveaux Essais weist Leibniz darauf hin, daß Lockes System mehr Verwandtschaft mit Aristoteles habe, sein eigenes aber mehr mit Platon, wenn sie sich in vielem auch beide von jenen Alten entfernten. Lockes Leugnung der angeborenen Ideen setzt er entgegen die platonische Ansicht, daß die Seele ursprünglich die Prinzipien von Begriffen und Lehrsätzen enthalte, welche die äußeren Objekte nur bei Gelegenheit wiedererweckten; gegenüber der Behauptung des Ursprungs aller Erkenntnis aus Erfahrung betont er die notwendigen Wahrheiten in Mathematik, Logik, Metaphysik und Moral, deren Beweis nur aus inneren Prinzipien stammen kann, während die Sinne, die zwar für alle aktuelle Erkenntnis notwendig, aber nicht hinreichend sind, um sie uns ganz zu geben, nur Beispiele, d. h. besondere oder individuelle Wahrheiten liefern. Allerdings sind die Ideen und Wahrheiten nicht als aktuelle Tätigkeiten angeboren, sondern als Neigungen, Dispositionen, Fertigkeiten oder natürliche virtuelle Fähigkeiten. Gegen Lockes Annahme, daß die Seele nicht immer denke (so nicht im Schlaf), beruft sich Leibniz darauf, daß eine Substanz nie ohne Tätigkeit sein könne, der Körper nicht ohne Bewegung, die Seele nicht ohne Perzeptionen, wenn die kleinen, zahlreichen Perzeptionen in uns (ohne Apperzeption und Reflexion) auch uns wegen ihrer Kleinheit und der mangelnden Unterscheidbarkeit als einzelne nicht zum Bewußtsein kommen. Eine schwache und verworrene Empfindung hat man auch im tiefen Schlaf. Auf den petites perceptions beruhen die unendlich vielen Eindrücke, welche die Umgebung auf uns macht, und die Verknüpfung jedes Wesens mit dem ganzen übrigen Universum, ja durch sie ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft und beladen mit der Vergangenheit (plein de l'avenir et chargé du passé). Nach dem Gesetz der Kontinuität, das in der Körperwelt wie in der Welt des Geistes gilt, entstehen die merklichen Perzeptionen stufenweise aus kleinen, unmerklichen. Infolge der unmerklichen Verschiedenheiten sind zwei individuelle Gegenstände auch nie völlig gleich, ihr Unterschied ist nie ein bloß numerischer. Auch der Fortbestand der Seele als einfacher Substanz in Verbindung mit einem Körper wird durch die Annahme der petites perceptions und einer graduellen

Abstufung erklärlich. Das Kontinuitätsgesetz spricht gegen die Annahme einer starren aus Atomen bestehenden Materie und eines leeren Raumes, der Raum ist vielmehr von ursprünglich flüssiger, ins unendliche teilbarer Materie erfüllt. Es ist zu unterscheiden zwischen der metaphysischen, allgemeinen Materie und der physischen, Körper bildenden Materie, die aber beide zur Gattung des Realen gehören, der die rein logische, ideale Gattung gegenübersteht. Modifikationen eines Dinges sind Beschränkungen oder Variationen einer realen Gattung oder einer ursprünglichen konstanten und absoluten Natur. Die Beschaffenheiten ergeben sich notwendig in der natürlichen Ordnung aus der Natur des Gegenstandes und werden nicht von Gott völlig willkürlich geschaffen. Denken ist keine begreifliche Modifikation der Materie, aber das Materielle kann mit unsterblichen Seelen verbunden sein. — Das erste Buch (Des notions innées) zeigt, daß es entgegen Lockes Behauptung angeborene reine Ideen und notwendige Wahrheiten oder Vernunftwahrheiten (vérités nécessaires ou de raison) neben den aus Erfahrung stammenden Tatsachenwahrheiten (vérités de fait) gibt und der Geist diese notwendigen Wahrheiten aus sich selbst schöpft, so daß virtuell die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie uns eingeprägt sind, nicht als aktuelle Gedanken, sondern als Anlage Fertigkeit, Präformation; die Sinne können die Vernunftwahrheiten anregen, rechtfertigen und bestätigen, sie sind für das aktuelle Denken immer nötig, aber sie beweisen nicht die unfehlbare, immerwährende Gewißheit dieser Wahrheiten. Es gibt vérités innées, die man durch Instinkt (par instinct) und verworren erfaßt, und solche, die eine deutliche Erkenntnis durch das innere natürliche Licht der Vernunft (la lumière naturelle) voraussetzen. Der Grund der Instinkte ist unbekannt, aber die anderen eingeborenen Grundsätze muß man auf erste Prinzipien, d. h. identische oder unmittelbare Axiome mit Hilfe von Definitionen zurückführen. So sind theoretische und praktische Ideen und Grundsätze eingeboren, z. B. die Ideen des Seins, des Möglichen, des Identischen, die Idee Gottes und der Tugend. — Das zweite Buch prüft Lockes Unterscheidungen entsprechend die Arten der Ideen. Idee ist das unmittelbare innere Objekt des Denkens, die äußerlichen sinnlichen Objekte sind nur mittelbare, da sie nicht unmittelbar auf die Seele wirken können, nur Gott ist unmittelbares äußeres Objekt. Die Seele ist un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers, sie ist keine tabula rasa, sondern hat ihre innerlichen Bestimmungen, durch die sie sich von anderen unterscheidet, ihre Ideen, die nicht durch die Sinne verliehen werden, sie hat stets eine unendliche Menge von petites perceptions. Die einzelnen von Locke genannten Ideen der Sensation und der Reflexion werden hier kritisch erörtert. So werden Raum und Zeit als espèces d'ordre bestimmt, als Beziehungen, als ewige Wahrheiten, die sich in gleicher Weise auf das Mögliche wie auf das Existierende beziehen und wie alle ewigen Wahrheiten ihren metaphysischen Grund in Gott haben. Schon in einer Erwiderung gegen Bayle von 1702 hat Leibniz Zeit und Raum als choses idéales bezeichnet, und zwar die Zeit als l'ordre des possibilités inconstantes, mais qui ont pourtant de la connexion, den Raum als l'ordre des coéxistences possibles (Gerh. IV, 568). Später hat Leibniz im Briefwechsel mit Clarke 1715—16 seine Ansicht, daß Raum und Zeit Relationen seien, der Raum un ordre des coexistences, die Zeit un ordre des successions, gegen die Newtonsche Ansicht verteidigt, wonach Raum und Zeit etwas Absolutes, Realitäten, nämlich Eigenschaften der Existenz Gottes seien. Raum und Zeit können infolge ihres relationalen Charakters auch nicht ein principium individuationis abgeben, sondern dazu ist ein inneres Prinzip der Unterscheidung nötig, das principium identitatis indiscernibilium, wo-

nach es niemals zwei vollkommen gleiche Gegenstände gibt (Nouv. Ess. II, c. 27 u. Leibniz' 4. Schreiben an Clarke). — Das dritte Buch (Des mots) enthält sprachphilosophische Erörterungen und Bestimmungen über die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung der Worte. Den Nominalismus lehnt Leibniz ab: nur in den Worten kann sich eine Willkürlichkeit finden, nicht in den Ideen, denn die Ideen sind von Ewigkeit her in Gott und auch in uns, bevor wir sie tatsächlich denken. — Im vierten Buch (De la connaissance) geht Leibniz auf das Wesen der Wahrheitserkenntnis näher ein. Er unterscheidet ursprüngliche, intuitive Wahrheiten (vérités primitives) und abgeleitete (dérivatives), beide Arten können wieder entweder notwendige Vernunftwahrheiten (vérités de raison) oder kontingente Tatsachenwahrheiten (vérités de fait) sein. Die ursprünglichen, apriorischen Vernunftwahrheiten sind die identischen Wahrheiten, die als bejahende unter dem Satz der Identität (chaque chose est ce qu'elle est), als verneinende unter dem Satz des Widerspruchs stehen oder als disparate Sätze (solche, die sagen, daß der Gegenstand einer Idee nicht Gegenstand einer anderen ist, z. B. daß Mensch und Tier nicht dasselbe sind) bezeichnet werden. Das Prinzip des Widerspruchs lautet nach Leibniz in allgemeiner Form: une proposition est ou vraie ou fausse, worin zwei wahre Aussagen eingeschlossen sind, nämlich erstens, daß das Wahre und das Falsche nicht in demselben Urteil zusammen bestehen können (ne sont point compatibles) oder daß ein Urteil nicht zugleich wahr und falsch sein kann, zweitens, daß es kein Mittleres zwischen wahr und falsch gibt oder ein Satz unmöglich weder wahr noch falsch sein kann. Den Wert ursprünglicher identischer Sätze erläutert Leibniz an der Lehre der logischen Schlußfiguren. Die ursprünglichen aposteriorischen Tatsachenwahrheiten sind unmittelbare innere Erfahrungen von gefühlsmäßiger Unmittelbarkeit (hierher rechnet Leibniz das cartesianische Cogito ergo sum). Alle ursprünglichen Wahrheiten, Vernunftwahrheiten wie Tatsachenwahrheiten, lassen sich nicht durch noch Gewisseres beweisen, denn es gibt nichts Gewisseres. Für das Beweisverfahren betont Leibniz die Bedeutung der Analyse. Man kommt oft auch durch Synthese zu schönen Wahrheiten, indem man vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet, aber wo das Mittel für einen bestimmten vorgesetzten Zweck gefunden werden soll, genügt gewöhnlich die Synthese nicht und ist zu umständlich, auch wenn man die Methode der Ausschließungen (méthode des exclusions) zu Hilfe nimmt. Die Analyse aber soll uns einen Faden in diesem Labyrinth geben. Demonstrative Beweise gibt es in der Mathematik und der Logik, auch in der Rechtswissenschaft. In der Mathematik ist das demonstrative Verfahren großenteils darum besonders leicht, weil da die Erfahrung jeden Augenblick die Vernunftüberlegung bestätigen kann, während in Metaphysik und Moral ein solcher Parallelismus der Vernunftgründe und der Erfahrungen nicht stattfindet und in der Physik die Erfahrungen Mühe und Aufwand verursachen. Sehr wichtig wäre eine Untersuchung der Grade der Wahrscheinlichkeit, ja eine Wahrscheinlichkeitslehre wäre nützlicher als ein großer Teil der demonstrativen Wissenschaften. Für die sinnliche Erkenntnis ist nach Leibniz das Kriterium in bezug auf die Sinnendinge der räumlich-zeitliche Zusammenhang der Phänomene (vgl. auch das undatierte Fragment De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis, Gerh. VII, 319 ff.), dieser Zusammenhang aber, der die Tatsachenwahrheiten im Hinblick auf sinnliche Dinge außer uns garantiert, wird verifiziert durch Vernunftwahrheiten, so wie Erscheinungen der Optik durch die Geometrie aufgeklärt werden. Leibniz erörtert nun mit fortwährender kritischer Beziehung auf Locke Fragen der Grenzen unserer Erkenntnis, ihres Realitätsgehalts, der Bedeutung der

Axiome und Maximen und mustert die verschiedenen Arten der Erkenntnis. Vielfach erläutert er dabei das Wesen der mathematischen Erkenntnis und weist auf die Fruchtbarkeit der mathematischen Methoden. Das System der Erkenntnis ist nach Leibniz auf einige wenige ursprüngliche identische Wahrheiten gegründet, sekundäre Axiome sind prinzipiell beweisbar, auch wenn die Beweisführung etwa zur Zeit noch nicht tatsächlich geleistet werden kann: ein Ideal der Rationalität schwebt ihm vor, wie es die Mathematik erstrebt. Die unmittelbare Apperzeption unserer eigenen Existenz und Wesenheit liefert nach Leibniz im Gegensatz zu Descartes nur erste Wahrheiten a posteriori, während die apriorischen auf den identischen Sätzen beruhen. Den Gottesbeweisen Descartes', die er nicht für genügend hält (so sei der ontologische Schluß zwar kein Paralogismus, aber ein unvollständiger Schluß, weil zuerst die Möglichkeit der Idee Gottes bewiesen werden müßte), stellt er einen teleologischen Gottesbeweis auf Grund der Lehre von der prästabilierten Harmonie gegenüber: da jede Seele ihren individuellen Ausdruck des Universums ohne äußere Einwirkung aus dem eigenen Grund ihrer Natur zieht, muß sie diese ihre Natur von einer allgemeinen Ursache empfangen haben, von der alle Wesen abhängen und die eine vollkommene gegenseitige Übereinstimmung der Wesen bewirkt. Von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen außer uns haben wir bei ihrem räumlich-zeitlichen Zusammenhang auch eine praktisch genügende Gewißheit, Tatsachenurteile können aber nur induktiv allgemein sein, während allgemeine Vernunfturteile Notwendigkeit besitzen (es gibt aber auch nicht absolut allgemeine und nur wahrscheinliche Vernunfturteile). Die letzte Grundlage der Wahrheiten ist der höchste, allgemeine Geist, der notwendig existiert und dessen Verstand die Region der ewigen Wahrheiten ist, die den bestimmenden Grund und das ordnende Prinzip des Existierenden, kurz die Gesetze des Universums enthalten. Am Schluß seines Werkes spricht Leibniz (wie entsprechend Locke) noch von der Einteilung der Wissenschaften, wobei er verschiedene Möglichkeiten zuläßt.

Wie Leibniz sich in den Nouveaux Essais mit Locke auseinandersetzt, so hat er später (1711) auch in Dialogform, aber kurz, seine Lehre derjenigen Malebranches gegenübergestellt (Entretien de Philarète et d'Ariste, Gerh. VI, 579 ff.).

1710 erschienen die umfangreichen Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, die aber schon einige Jahre früher verfaßt sind (nach L. Stein der erste Teil schon vor 1696, der letzte 1707). Schon im Anfang der 70er Jahre beschäftigt Leibniz der Theodizeegedanke, und ein kurzer von L. Stein, Leibn. u. Sp. S. 345 ff., veröffentlichter deutscher Entwurf gehört bereits in diese Zeit (nicht erst, wie L. Stein meint, in die 90er Jahre). Leibniz sucht auf Grund des Prinzips der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade eine Theodizee oder Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt zu liefern, wobei er vielfach schon früher vorgebrachte Argumente, namentlich stoische und neuplatonische Gedanken, benutzen mußte. Die Veranlassung zur Abfassung des Werks waren Gespräche, die Leibniz mit der Königin Charlotte über Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welt geführt hatte. Die Königin forderte ihn auf, diese Gespräche niederzuschreiben, aber das Werk erschien erst geraume Zeit nach ihrem Tode. Obgleich es oft weitschweifig geschrieben ist und auf mancherlei kleinliche theologische Streitigkeiten eingeht, erfreute es sich doch bald, da es verständlich abgefaßt war, großer Verbreitung und wurde das „Lesebuch des gebildeten Europas". Auf das Vorwort folgt ein Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, dann die eigentliche Theodizee in 3 Teilen, als Anhänge beigefügt sind der Abrégé de la controverse reduite à des arguments en forme, die Réflexions

sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hazard und die Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre (das Buch von King, De origine mali, London 1702). Mit der Theodizee zusammen erschien auch eine kurz resumierende lateinische Darstellung unter dem Titel Causa Dei asserta per iustitiam eius cum ceteris eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam (Amsterdam 1710).

Die Welt muß nach Leibniz als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit sie erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Übel in der Welt ist mit Notwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so mußte sie aus endlichen, d. h. unvollkommenen Wesen bestehen. Hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Übel nennen kann. Es ist eine Privation, die im Begriff des Endlichen, also in ihm selbst, liegt, von seiner Natur abhängt. Es gibt keine causa efficiens dafür — also hat Gott diese Unvollkommenheit auch nicht bewirkt —, sondern nur eine causa deficiens. Auch müssen diese Unvollkommenheiten in der Welt sehr ungleich verteilt sein, damit alle Stufen des Seins ausgefüllt werden; deshalb darf sich niemand über die Stufe, die er gerade einnimmt, beklagen. Das physische Übel oder der Schmerz ist notwendig wegen der Materie, wegen der Leiber, woran die Geister gebunden sind. Mit diesen Leibern sind Empfindungen gegeben, die nicht nur solche der Lust, sondern auch des Schmerzes sein müssen. Das Maß der Übel, die einen jeden treffen, ist bestimmt durch die Stellung, die er in dem kontinuierlichen Ganzen einnimmt. Außerdem ist das Übel heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Die Zahl der Übel ist übrigens gar nicht so groß, wie sie häufig erscheint; auch das menschliche Leben bringt mehr Freuden als Schmerz, und überdies werden die körperlichen Leiden durch Vernunft und Geduld erträglich. Physische Übel sind oft dazu da, größere Güter uns zu verschaffen, und der Gottesfürchtige muß annehmen, daß ihm alle Leiden zum Besten dienen, zumal sie häufig als Strafen für Sünden verhängt und so als Mittel zur Besserung dienen. Die größten Schwierigkeiten mußte Leibniz das moralische Übel oder das Böse machen. Gott konnte es nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemtion von der Gesetzmäßigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz gehört zum Wesen des Geistes. Aber auch das Böse ist in dem ganzen Weltlaufe notwendig bedingt; es beruht ebenso wie das metaphysische und physische Übel auf der unvermeidlichen Unvollkommenheit endlicher Geschöpfe. Es ist nichts Positives, sondern ein Mangel, der darin besteht, daß dem Vorstellen die richtige Deutlichkeit fehlt und so auch die Selbstbestimmung nicht das Richtige trifft. Das Böse muß also auch der Harmonie des Ganzen wegen da sein, weil ohne das Böse das Gute nicht wäre. Außerdem dient es aber häufig dazu, die Summe des Guten in der Welt zu vermehren, wie durch die Schuld Adams die Erlösung durch Christus bedingt sei, wie die Tat des Sextus Tarquinius die Grundlage der römischen Republik bedingt habe. Im ganzen ist der Naturlauf so von Gott geordnet, daß er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

In der Theodizee treten Leibniz' religiös-kirchliche Tendenzen zutage, die auch einen wesentlichen Bestandteil seiner Lebens- und Weltanschauung ausmachen,

wenn hier auch die philosophischen Probleme nicht in die Tiefe verfolgt werden. Wie Leibniz seine philosophischen Ansichten mit theologischen Lehren zu versöhnen sucht, zeigt auch sein Briefwechsel mit dem Jesuiten des Bosses von 1706—16, in dem namentlich in den letzten Jahren wichtige metaphysische Fragen des Leibnizschen Systems erörtert werden. Aus Anlaß der Theodizee kommt Leibniz auch 1713 mit dem Platoniker Nicolas Remond in einen bis 1716 dauernden Briefwechsel über philosophische Fragen.

Für Nicolas Remond und seinen Gelehrtenkreis in Paris ist größtenteils im Jahr 1714 auch die wichtige systematische Darstellung geschrieben, die aber nicht in einem Zug vollendet, dann auch nicht abgeschickt und nicht von Leibniz veröffentlicht wurde, sondern erst nach seinem Tod unter dem Namen der Monadologie bekannt wurde (zuerst 1720 in deutscher Übersetzung, im frz. Original erst v. Erdmann nach der Handschrift veröffentlicht). Im Juni/Juli 1714 verfaßte Leibniz in Wien die teilweise wörtlich mit der Monadologie übereinstimmenden Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison für den Prinzen Eugen von Savoyen (erschienen 1718 in der Ztsch. L'Europe savante), die lange Zeit mit der Monadologie verwechselt wurden. Diese beiden Schriften geben uns die endgültige Fassung des Systems der Monadenlehre.

Monade wird als einfache Substanz definiert, Substanz aber als un être capable d'action (Princ. de la nat. § 1). In ihrer Einfachheit sind die Monaden unausgedehnt, unteilbar, unauflöslich, die wahrhaften Atome der Natur, die Elemente der Dinge, sie können nicht durch Einwirkung eines anderen Geschöpfes verändert werden, les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir (Mon. § 7). Jede Monade ist auf Grund eines inneren Unterschieds nach dem principium identitatis indiscernibilium von jeder anderen verschieden, jede geschaffene Monade unterliegt kontinuierlichen Veränderungen, die aus einem inneren Prinzip erfolgen, jede enthält eine Vielheit von Beschaffenheiten und Beziehungen. Die inneren Tätigkeiten der Monade sind perceptions, d. h. die Vorstellungen des Zusammengesetzten oder der Vielheit im Einfachen, und appétitions, d. h. Strebungen von einer Perzeption zur anderen. Von der perception ist als höherer Zustand die apperception unterschieden, qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme (Princ. de la nat. § 4). Die unbewußten Vorstellungen, mit denen Leibniz einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt hat, heißen les petites oder insensibles perceptions. Wie sich das Brausen des Meeres, das wir am Meeresufer hören, aus den vielen Geräuschen der einzelnen Wellen zusammensetzt, die wir nicht hören, da sie zu gering dazu sind, ohne doch ganz wirkungslos auf uns zu sein — Perzeption, aber nicht Apperzeption —, so setzt sich jede bewußte Vorstellung aus vielen im Untergrunde der Seele sich abspielenden dunkeln, unbewußten Vorstellungen zusammen. Diese machen es möglich, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in sich hat, ein Spiegel der ganzen Welt ist. Sie sind auch der Grund für die scheinbar willkürlichen Bewegungen, für die Kontinuität im Innern, für den Hervorgang des Späteren aus dem Früheren. Die Entwicklung der Monaden geht darauf hin, die Perzeptionen zur Apperzeption zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Je nach der Deutlichkeit, mit der die Vorstellungen bewußt werden, richtet sich die Vollkommenheit einer Monade. Leibniz sagt, gestützt auf das Prinzip der Kontinuität: Es gibt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen

Gott und dem Nichts. So gibt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Aktivität und der reinen Passivität. Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab (Brief an Bierling v. 12. Aug. 1711, Gerh. VII, 502: Monas seu substantia simplex in genere continent perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Vgl. Principes de la nature et de la grâce, § 4.).

Die unterste Stufe nehmen die monades toutes nues ein, die nur einfache verworrene Vorstellungen besitzen und in einem Zustand der Betäubung verharren, höher stehen die Seelen (âmes), welche distinkte und von Erinnerung begleitete Perzeptionen haben, wie sie den Tieren zukommen. Von den Tierseelen unterscheidet sich die Menschenseele als vernünftige, gottähnliche Seele oder Geist (esprit), ausgestattet mit reflexiven Akten des Ichbewußtseins. Unsere Vernunfterkenntnisse beruhen auf den beiden Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes (celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement); das erste ist das Fundament der identischen Wahrheiten, deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält und die als principes primitifs nicht bewiesen zu werden brauchen, das zweite findet sich sowohl bei notwendigen Vernunftwahrheiten (vérités de raisonnement), deren Grund man durch Analyse bis zu den einfachsten, ursprünglichen Ideen hin gewinnen kann, als auch bei kontingenten Tatsachenwahrheiten (vérités de fait), wo die Auflösung in besondere Gründe ins unendliche gehen könnte (vgl. auch Gerh. VII, 199 f., wo die notwendigen und die kontingenten Wahrheiten mit rationalen und irrationalen Zahlen verglichen werden, auch Foucher de Careil, Nouv. lettr. et op. S. 100). Da die besonderen Bestimmungen ihrerseits immer wieder in spezielleren Bestimmungen begründet werden, muß der zureichende oder letzte Grund außerhalb der ganzen Reihe des Zufälligen liegen, d. h. eine einzige, allumfassende, notwendige Substanz sein, die keine Schranken kennt, d. h. absolut vollkommen ist (la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément) und den Ursprung aller Existenzen bedeutet (kosmologischer Gottesbeweis).

Gott ist die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Brief an Bierling 12. Aug. 1711, Gerh. VII, 502; la monade primitive, Br. an N. Remond 11. Febr. 1715, Gerh. III, 636), deren Produktionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen entstehen (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée, Monad. 47). Gott hat eine adäquate Kenntnis von allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam überall Zentrum (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part), alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm (Pr. de la nat. 13). Die aktuale göttliche Substanz ist als Verstand auch die Quelle der Wesenheiten (essences) oder der Möglichkeiten (possibilités) in ihrem realen Gehalt, der ewigen Wahrheiten, denn der Realitätsgehalt des Möglichen muß auf der Existenz des notwendigen Wesens beruhen, in dem die Essenz die Existenz einschließt oder bei dem es genügt, möglich zu sein, um aktuell zu sein (modifizierter

ontologischer Gottesbeweis). Die notwendigen Wahrheiten hängen nicht von Gottes Willen ab, wie die Tatsachenwahrheiten, deren Prinzip das der Angemessenheit (convenance) oder der Wahl des Besten (choix du meilleur) ist, sondern allein von seinem Verstand, dessen inneres Objekt sie bilden. Gott, die ursprüngliche Einheit, besitzt Macht, die der Ursprung von allem ist, Erkenntnis, welche die Einzelheiten der Ideen enthält, und Willen, der die Veränderungen oder Schöpfungen nach dem Prinzip des Besten hervorbringt; alle diese Attribute sind in ihm absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden nur Nachahmungen sind.

Eine geschaffene Monade ist tätig, soweit sie vollkommen ist, d. h. distinkte Perzeptionen besitzt, sie ist passiv, soweit sie verworrene Perzeptionen hat und demnach unvollkommen ist. Ein physischer Einfluß der Monaden aufeinander kann bei ihrer inneren substantiellen Selbständigkeit nicht stattfinden, nur ein idealer Einfluß durch Vermittlung Gottes, sofern in den Ideen Gottes schon Rücksicht auf die einzelnen Monaden genommen ist. Der zureichende Grund Gottes für die Wahl der bestimmten wirklichen Welt unter allen möglichen liegt in der Angemessenheit oder den Graden der Vollkommenheit, die diese Welten enthalten: da jede nach dem Grad ihrer Vollkommenheit Anspruch auf Existenz hat, muß das wirklich zur Existenz Gelangte das Beste, Vollkommenste sein. Die Verbindung oder Anpassung aller Dinge aneinander hat zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehungen aufweist, die alle anderen ausdrücken oder ein fortwährender lebender Spiegel des Universums (un miroir vivant perpétuel de l'univers) ist. Durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen gibt es demnach gleichsam ebensoviel verschiedene Welten, die aber nur perspektivische Ansichten einer einzigen gemäß den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind. So erhält man ein System, das möglichst große Mannigfaltigkeit mit möglichst großer Ordnung verbindet, d. h. so viel Vollkommenheit als möglich aufweist (Monad. § 58): dies ist das Leibnizsche metaphysische Idealsystem. Damit wird nach Leibniz die Größe Gottes erst ins rechte Licht gesetzt, damit werden die apriorischen Gründe gewonnen, warum die einzelnen Dinge so und nicht anders sind, jeder Teil ist da von vornherein bei der Ordnung des Ganzen berücksichtigt und jeder ist in individueller Weise auf das Ganze bezogen.

Bei dieser universellen Harmonie bleibt aber noch die spezielle Frage des Verhältnisses von L e i b u n d S e e l e. Jede Seele stellt wie jede andere geschaffene Monade das ganze Universum vor, aber in distinkterer Weise den Körper, der ihr zugehört und dessen Entelechie sie ist. Körper und Seele bilden die zusammengesetzte Substanz des organischen Lebewesens, das gleichsam eine göttliche Maschine darstellt, bei der die kleinsten Teilchen immer noch Maschinen sind im Unterschied von einer künstlichen Maschine. Die Seele ist eine herrschende oder zentrale Monade, das Prinzip der Einheit des Organismus, der Körper ist Vielheit, eine aus einer unendlichen Anzahl anderer Monaden zusammengesetzte Masse (Pr. de la nat. 3). Die Körper sind in einem beständigen Fluß, sie sind wie die Materie überhaupt nicht Substanzen, sondern bloße Phänomene, aber phaenomena bene fundata (des phénomènes bien fondés, Leibn. an Remond Juli 1714, Gerh. III, 622 u. 11. Febr. 1715, Gerh. III, 636). Die Seele kann allmählich und gradweise den Leib wechseln, ohne doch jemals einen Körper ganz zu verlieren, es gibt weder eine völlige Neuzeugung noch einen völligen Tod, nur des développements et des accroissements einerseits, des enveloppements et diminutions andererseits, nicht nur die Seele, sondern das ganze Lebewesen selbst ist unsterblich, wenn es auch organische Teile abgibt oder annimmt. Körper und Seele folgen beide für sich ihren eigenen Gesetzen, aber als Vorstellungen desselben Universums treffen sie in-

folge der prästabilierten Harmonie zusammen. Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungen, Zwecke und Mittel, Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder Bewegungen. Die beiden Reiche, das der wirkenden Ursachen und das der Zwecke, stehen in Harmonie zueinander. Neben dieser Harmonie zweier natürlichen Reiche gibt es auch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reich der Gnade. Die Geister als Abbilder der Gottheit sind Glieder des Gottesstaates, dessen Herrscher Gott ist, der vollkommenste Staat unter dem vollkommensten Herrscher. Die Harmonie bewirkt, daß die Wege der Natur von selbst zur Gnade führen. Die Liebe zu Gott, der vollkommensten, glücklichsten, liebenswertesten Substanz, gewährt die höchste Glückseligkeit, die infolge der Unendlichkeit Gottes sich nie erschöpft, sondern in einem steten Fortschritt zu neuen Vollkommenheiten besteht.

Die Hauptpunkte seiner Lehre faßt Leibniz einmal in Bemerkungen zu dem Artikel Rorarius in Bayles Dictionnaire (zuerst gedruckt bei Gerhardt, IV, 553) zusammen: Enfin la somme de mon système revient à ceci que chaque Monade est une concentration de l'univers, et que chaque Esprit est une imitation de la divinité. Qu'en dieu l'univers se trouve non seulement concentré, mais encore exprimé parfaitement, mais qu'en chaque Monade créée il y a seulement une partie exprimée distinctement, qui est plus ou moins excellente, et tout le reste, qui est infini n'y est exprimé que confusément. Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif, dont tout le reste émane, et si quelque chose émane de nous en dehors, ce n'est pas immédiatement, mais parce qu'il a voulu accommoder d'abord les choses à nos désirs. Enfin lorsqu'on dit, que chaque monade Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter, qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers; et que c'est comme une même ville parait différente selon les différents points de vue dont on la regarde.

Was Leibniz in den einzelnen philosophischen Wissenschaften, in Mathematik, in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geleistet hat, kann hier nicht ausgeführt werden. Nicht nur durch seine weittragenden Theorien und Hypothesen hat er die verschiedensten Wissenschaften gefördert, sondern auch durch eine Fülle scharfsinniger Einzelbeobachtungen, Einzeluntersuchungen oder gelegentlicher Bemerkungen in mannigfacher Hinsicht. Seine souveräne Geistesart tritt vielleicht am glänzendsten in der Behandlung mathematischer Probleme zutage. Es ist nicht zufällig, daß Leibniz außer in der Philosophie vor allem in der Mathematik zu Ruhm gelangt ist. Philosophische und mathematische Fragen schlingen sich bei ihm vielfach ineinander. Für die Logik haben nicht nur seine großen Pläne der Wissenschaftslehre und der logischen Charakteristik Bedeutung, sondern auch in Einzelheiten der formalen Logik gibt er wesentliche Verbesserungen (vgl. z. B. sein deutsches Schreiben an Gabriel Wagner, Gerh. VII, 514 ff.). Daß Leibniz für seine scientia generalis auch eine wissenschaftliche Ausgestaltung der Ethik vorhatte, zeigen einige Fragmente, die Definitionen und kurze Ausführungen bieten (Gerh. VII, 73 ff.). Interessant ist z. B. auch ein Entwurf über die Weisheit (Gerh. VII, 86ff.), der nicht nur ethische, sondern auch ästhetische Gedanken enthält. Die Begriffe der Vollkommenheit, der Harmonie und der Einheit der Mannigfaltigkeit sind wie für die Metaphysik so auch für die Ethik und Ästhetik wichtig. Leibniz hat selbst ja keine speziell ästhetische Abhandlung geschrieben, aber seine allgemeinen philosophischen Prinzipien sowie gelegentliche Bemerkungen über ästhetische Fragen konnten doch die Grundlage bilden für die Ausgestaltung einer Ästhetik als Wissenschaft. Auf eine philosophische Begründung des Ästhetischen deutet Leibniz, wenn er sagt: „Nun die

einigkeit in der vielheit ist nichts anders als die übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fliesset daraus die ordnung, von welcher alle schönheit hehrkomt, und die Schönheit erwecket liebe." Ausdrücklich betont er auch, daß „Glückseeligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit Wesen, Krafft, freyheit, übereinstimmung, ordnung und schönheit an einander verbunden, welches von wenigen recht angesehen wird" (Gerh. VII, 87).

Leibniz' ethische Ansichten stehen auch in enger Beziehung zu seinen rechtsphilosophischen und rechtswissenschaftlichen Erörterungen. Auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft hat sich Leibniz ja auch stark betätigt. Von seinen juristischen Jugendschriften ist die bedeutendste „Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae" (1667), die wichtige Gedanken für die Ausgestaltung des Rechtsstudiums und der Rechtswissenschaft enthält. Später beschäftigt er sich mehrfach mit Fragen nach dem Wesen des Rechts und juristischen wie staatswissenschaftlichen Einzelproblemen. Wichtig sind seine Lehren zur Begründung des positiven Völkerrechts, ebenso seine staatsrechtlichen Ausführungen über die Souveränität der deutschen Landesfürsten im Caesarinus Fuerstenerius (1677). Die Rechtswissenschaft ist ihm nicht eine auf Erfahrung beruhende Tatsachenwissenschaft, sondern eine Wissenschaft, die von Definitionen und vernunftgemäßen Beweisen abhängt und sich mit Fragen der Geltung, nicht der Tatsächlichkeit (iuris, non facti) beschäftigt, so heißt es in einer etwa 1670 oder 1671 verfaßten Abhandlung „Juris et aequi elementa" (Mollat, Mitteil. aus Leibn. ungedruckt. Schriften. Neue Bearb. Lpz. 1893, S. 22 f.). Auf Definitionen und demonstrative Ableitung legt Leibniz daher hier Wert. So hat er auch der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „Codex juris gentium diplomaticus" 1693 zu Hannover erscheinen ließ, eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt (Gerh. III, 386 ff.). Die Streitfrage, ob es eine uninteressierte Liebe, Amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus, gebe, sucht Leibniz durch die Definition zu lösen: Liebe heißt, sich an dem Glücke eines anderen erfreuen (amare sive diligere est felicitate alterius delectari), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuß festgehalten, anderseits aber die Quelle des Genusses in dem Glücke des andern selbst gefunden wird, welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: amor est laetitia concomitante idea causae externae. Die Liebe ist ein Affekt, welcher durch die Vernunft geleitet werden muß, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. Leibniz definiert: Benevolentia est amandi sive diligendi habitus (die durch häufige gleichartige Betätigkeit aus der Fähigkeit, *δύναμις*, hervorgegangene Fertigkeit, *ἕξις*, nach der aristotelischen Terminologie). Caritas est benevolentia universalis. Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens. Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus effectus rectrix. Leibniz unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (jus strictum) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) in der austeilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (pietas vel probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit (justitia universalis). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt Leibniz im Anschluß an Aristoteles, berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (quae ex ipso negotio nascuntur), und betrachtet im übrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der einzelnen in Betracht, um nach deren Maße den

Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austeilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch, und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz, diese drei Stufen: jus strictum, aequitas, pietas, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: neminem laedere, suum cuique tribuere oder, höher gefaßt, cunctis prodesse, honeste vivere (vgl. auch Mollat S. 8 ff.).

Auf Leibniz' Verdienste um die deutsche Sprachwissenschaft, auf die Bedeutung seiner geschichtswissenschaftlichen Studien kann hier nur hingewiesen werden, ebenso wie auf seine theologischen und politischen Pläne: überall offenbart sich uns die ungeheure Vielseitigkeit dieses Geistes in theoretischer wie in praktischer Hinsicht.

§ 32. Neben der Leibnizischen Doktrin gingen in Deutschland noch andere Gedankenrichtungen her. Auch behaupten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhaus, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer und Vorläufer der Aufklärung Chr. Thomas (Thomasius) u. a. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität. Der berühmte Schulmann Comenius erstrebte eine volle Vereinigung von Wissen und Glauben.

Als Begründer der Philosophie der Geschichte und der Völkerpsychologie kann der jüngere Zeitgenosse Leibnizens Giovanni Battista Vico angesehen werden, der in seiner Metaphysik mit platonischen und augustinischen Gedanken die Annahme metaphysischer Kraftpunkte, welche an die Leibnizischen Monaden erinnern, verband. Vico ist erst lange nach seinem Tod mehr und mehr zur Geltung gekommen, erfährt erst in jetziger Zeit volle Würdigung und ist für die Entwicklung der neueren italienischen Philosophie von Bedeutung.

Ausgaben.

I. Comenius.

Opera didactica omnia ab anno 1627 ad 1657 continuata, Amsterdam 1657. Die hauptsächl. päd. Schriften mehrfach ins Deutsche übersetzt, so v. Jul. Beeger, Leipzig 1874 u. ö. v. Th. Lion (Bibl. päd. Klass.), 2. Aufl., Langensalza 1883.

II. Tschirnhaus.

Medicina mentis s. artis inveniendi praecepta generalia Amst. 1687, Leipzig 1695.

III. Pufendorf.

Elementa juris universalis, Hag. Com. 1660; unter dem Namen Severinus de Monzambano erschien von ihm: De statu imperii Germanici ad Laelium fratrem Dominum Trezolani liber unus, Veronae 1667, Genevae 1667 u. ö. (deutsch von Harry Bresslau, Berl. 1870, 1922); De jure naturae et gentium, Lund 1672, Frankf. 1684 u. ö., De officio hominis et civis (Auszug aus dem Hauptwerk) Lund 1673 u. ö.

IV. Thomas(ius).

Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688, 7. ed. 1730, Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö.; außerdem Introductio ad philosophiam aulicam (Titel nach des Abbé Gérard Philosophie des gens de cour, Paris 1680) seu primae lineae libri de prudentia cogitandi atque ratiocinandi, Lpz. 1688, Halle 1702. Introductio in philosophiam rationalem, Lpz. 1701, Einleitung zu der Vernunftlehre, Halle 1691. Ausübung der Vernunftlehre, Halle 1691. Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben od. Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692. Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe od. Ausübung der Sittenlehre, Halle 1696. Versuch vom Wesen des Geistes, Halle 1699. Kleine deutsche Schriften, Halle 1701. Auszüge aus seinen Schriften s. b. Fülleborn, Beitr. zur Gesch. d. Ph., IV, 1.

V. Gundling.

Vollständige Historie der Gelahrtheit, herausgeg. v. Hempel, Leipzig 1734—36. Als sonstige Schriften von ihm sind zu erwähnen: Via ad veritatem cuius pars I. artem recte ratiocinandi, id est logicam genuinis fundamentis superstructam et a praesumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuam sistit, Halle 1713 . . . pars II. philosophiam moralem . . ., Halle 1713, . . . pars III. jurisprudentiam naturalem nova methodo elaboratam et a praesumtis . . ., Halle 1715; Jus naturae et gentium, Halle 1714. Außerdem mehrere Sammlungen von Abhandlungen, so Gundlingiana, 45 Stücke, Halle 1715—1732.

VI. Vico.

Eine Gesamtausgabe der Werke Vicos ist Mailand 1835—37 in 6 Bdn., besorgt v. Ferrari, erschienen, vollständiger (mit Übersetzung der lateinischen Schriften von Pomodoro) in 8 Bdn., Neap. 1858—1869. V. schrieb: De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda ll. III, Nap. 1710; De uno universi iuris principio et fine meo, Nap. 1720; Liber alter qui est de constantia iurisprudentis, ib. 1721. Sein Hauptwerk: Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni erschien zuerst Neap. 1725, in 2. ganz umgearbeiteter Aufl. 1730, in dritter 1744. Deutsche Übersetzung v. W. E. Weber unter dem Titel: L. B. V.s Grundzüge einer neuen Wissensch. üb. d. gemeinschaftliche Natur der Völker, Lpz. 1822. Oeuvres choisies de V. mit einem sehr brauchbaren Discours sur le système et la vie de V. gab Michelet Par. 1837 heraus. Eine genaue Bibliografia Vichiana verfaßte Benedetto Croce als Festschrift (Bari 1910). Eine Autobiographie gibt V. in der Scienza nuova. Scritti inediti sind durch G. del Giudice, Neapel 1862, veröffentl. worden.

Amos Comenius (Komensky, 1592—1670) war durch die Schriften Vives', Campanellas, Fr. Bacons und durch J. Alsted beeinflußt. Die ursprüngliche Quelle der Erkenntnis ist nach ihm der Sensus; da dieser sich aber leicht durch die Fülle der Wahrnehmungen verwirrt, ist es nötig, die Vernunft zu gebrauchen, die freilich auch die Gesamtheit nicht zu erkennen vermag, so daß die Heilige Schrift heranzuziehen ist: Quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu. Doch ist Comenius zu voller Klarheit weder in seiner Methode noch in seinen inhaltlichen Aufstellungen gekommen. Seine pansophischen Bestrebungen gingen auf eine vollständige und vollkommene Erkenntnis, für deren Gewinnung er eine organisierte Vereinigung der verschiedenen damals schon vorhandenen Gesellschaften, freilich vergebens, anstrebte. In der Physik, die er am sorgfältigsten bearbeitet hat, nimmt er drei Prinzipien an: materia, lux, spiritus; in dem letzten hat Gott die Ideen, welche die Gestaltung der Dinge fertigbringen, der Welt eingehaucht.

Seine eigentliche Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Pädagogik; er ist der größte Didaktiker und Schulschriftsteller des 17. Jahrhunderts und zu gleicher Zeit

einer der Begründer der theoretischen Pädagogik. Sein Hauptwerk ist die Große Unterrichtslehre (Didactica Magna, 1627 in böhmischer Sprache begonnen, 1628 umgearbeitet, 1638 von ihm ins Lateinische übersetzt, aber erst 1657 gedruckt). Diese Unterrichtslehre will eine allgemeingültige Kunst sein, alle und alles zu lehren. Zur Vollendung des Menschen, dessen Ziel die ewige Seligkeit in Gott ist, bedarf es des Wissens, der tugendhaften Sitte und der frommen Gesinnung. Die Keime hierfür hat die Natur in uns eingepflanzt; Erziehung und Unterricht müssen sie aber, und zwar vom frühesten Kindesalter an und planmäßig, ausbilden. Die wahre Unterrichtsmethode muß dem Verfahren der Natur folgen. Lückenlose Entwicklung der Bildung vom Einfachsten, von der Anschauung, auf induktive Weise, Anpassung an den Gang der natürlichen Entwicklung des kindlichen Organismus, der für alles die richtige Zeit fordert, Konzentration auf das Wichtigste, Parallelismus von Wort und Sache, Pflege der Eigentätigkeit, Berücksichtigung der gesundheitlichen Ausbildung: das sind die Gesichtspunkte, die seine didaktische Auffassung bestimmen, die er zu einem bis ins einzelne durchgeführten und von weitesten sozial-religiösen Interessen beherrschten Unterrichtssystem ausgestaltete. Seine Reformversuche zur Verbesserung des Unterrichtswesens, die er in ganz Europa: in Polen, Preußen, Schweden, England und Ungarn, unternahm, haben einen mannigfachen Einfluß, freilich in wechselndem Umfang, auf die tatsächliche Unterrichtsgestaltung ausgeübt.

Die skeptische Ansicht vom menschlichen Wissen, die einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift De incertitud. et vanitate scientiarum, Colon. 1527, geäußert hatte und die in Frankreich Le Vayer u. a. vertraten, äußerte der Prämonstratenser Hieron. Hirnhaym in Prag (1637—1679) in seiner Schrift De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc., Prag 1676, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Askese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien, äußerte aber in orthodox-beschränkter Weise seinen Abscheu gegen alle Philosophie und hielt die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch bestimmte christliche Dogmen, z. B. den der Kausalität durch das Dogma von der Weltschöpfung.

Die Mystik erneuerte u. a. namentlich Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—1677) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen, gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Bezeichnend für seine pantheistische Anschauung sind die Verse:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

(Cherubin. Wandersmann I, 8),

und:

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

(ebd. I, 10).

Ehrenfried Walther Graf v. Tschirnhaus (1651—1708), Mathematiker, Physiker und Logiker, hatte sich längere Zeit in Holland aufgehalten und in Leiden studiert. Er wurde besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem letzteren, gebildet und trat mit Leibniz seit 1675 in persönliche Beziehung. Die Logik behandelte er als Erfindungskunst in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö. Er lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er urteilte, daß er Gott und Natur nicht konfundiert, sondern vielmehr einen richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst

Descartes. Er unterscheidet die Geistesheilkunde als die philosophia realis von der philosophia verbalis, die Erkenntnis der Dinge von der der bloßen Worte. Sein Zweck ist, eine Anleitung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zugleich zu wissenschaftlichen Entdeckungen darzustellen. Die Quelle unseres Wissens ist die Erfahrung, aber zunächst die innere Erfahrung — nach Descartes —, durch die wir vier Grundtatsachen für alles Wissen gewinnen: 1. Wir sind uns verschiedener Dinge bewußt; diese Tatsache, durch die wir den Begriff des Geistes erhalten, ist die Grundlage aller Erkenntnis. 2. Wir haben das Bewußtsein, von einigen Dingen angenehm, von anderen unangenehm berührt zu werden. Hierdurch erhalten wir den Begriff des Willens und der Erkenntnis des Guten und Bösen und zugleich damit die Grundlage der Ethik. 3. Wir haben das Bewußtsein, daß wir einiges begreifen, anderes nicht begreifen können. Hiermit wird uns der Begriff des Verstandes, die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem und die Grundlage der Vernunftwissenschaft gegeben. 4. Wir wissen, daß wir durch die Sinne, durch die Einbildungskraft und die Gemütsbewegungen Bilder von äußeren Gegenständen erhalten. Hiermit haben wir den Begriff des Körpers und die Grundlage der ganzen Erfahrungswissenschaft. Durch den Verstand muß man von diesen Grundtatsachen zu Begriffen und Schlüssen fortgehen, um Wissenschaft zu gewinnen, die nicht aus Wahrnehmungen, sondern aus Begriffen besteht. Das Merkmal des Wahren ist, daß es ein Begreifliches und wahrhaft Begriffenes sei.

Eine Sache begreifen heißt sie in einem gedanklichen Prozeß in unserem Geist entstehen lassen, fordert mithin ihre ursprüngliche Bildung oder Erzeugung durch uns. Daher ist die Definition die Grundlage für das, was wir von einem Gegenstand begreifen. Die echte Definition, die ein Urteil, d. h. eine durch die Tätigkeit des Geistes hervorgebrachte Kombination ist, gibt den Entstehungsgrund des Gegenstandes an. Wenn man z. B. die Bedingungen des Lachens herbeiführt, die durch die Definition gefordert sind (iis datis, quae definitio requirit), dann wird man den Menschen auch das Lachen erregen. Aus der Zergliederung der Begriffe und der Definitionen sollen Axiome und aus der Synthese der Definitionen Lehrsätze entstehen; so wird nach mathematischer Methode der Weg zur Lösung von Problemen gefunden. Damit ist das Programm der rationalen Naturerklärung im Sinne von Descartes und Spinoza gewonnen. Das Ideal ist eine Wissenschaft des Universums, die nach mathematischer Methode a priori erzeugt und bewiesen werden kann. Hierbei ist die Erfahrung aber unentbehrlich, welche die echte Begriffsbildung und Deduktion ergänzt, indem sie zugleich die Aufgaben stellt und Bestätigungen gibt. Die mathematische Konstruktion soll eine Konstruktion der Erfahrung sein, und darum sind begrifflich-konstruktives Denken, Beobachtung und Experiment aufeinander angewiesen. Sofern wir die Kriterien der Wahrheit in uns tragen, bezieht sich die Wahrheit nur auf die innere Übereinstimmung in unseren geistigen Schöpfungen, in unserer Begriffswelt. Die Frage, wie die Begriffe sich zu den außer uns befindlichen Dingen verhalten, hat jedenfalls in der methodischen Grundlegung der Wissenschaften keine Stelle. Aber in Ergänzung der von Descartes und Spinoza gegebenen Wahrheitskriterien fügt Tschirnhaus hinzu, daß wir der Wahrheit einer einzelnen Vorstellung oder eines einzelnen Satzes uns nicht allein durch ihre Klarheit und Deutlichkeit versichern können; sie muß auch allgemein mitteilbar und auch anderen verständigen Menschen durch Worte begreiflich gemacht werden können. Eine echte Erkenntnis, die aus dem bei allen gleichen reinen Denken erzeugt ist, muß sich dadurch beglaubigen und auszeichnen lassen, daß sie unabhängig von der Evidenz, mit der sie mir etwa einleuchtet, auch anderen als zwingend dargetan werden kann. Die Methode, die von den einfachsten,

durch genetische Definitionen hervorgebrachten, durch ihre Mitteilbarkeit erprobten Begriffe stetig und ohne Sprung fortschreitet, ist in allen Teilen der Philosophie die gleiche; doch unterscheiden sich die Gegenstände. Sämtliche Objekte lassen sich nämlich in drei Klassen zerlegen: in die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, die Erscheinungen und Phantasmen, die rationalen oder mathematischen Gegenstände und in die physischen oder realen Gegenstände. Der Unterschied der beiden letzten Klassen liegt darin, daß die mathematischen Gegenstände durch mehrfache Erzeugungsweisen, durch verschiedene Arten der Konstruktion gebildet werden können, während dagegen die physischen oder realen Gegenstände nur in einer Art hervorgebracht, nur aus einer einzigen Ursache entstanden sein können. Sind die mathematischen Begriffe in einem gewissen Umfange von unserer Willkür abhängig, so hängen die physikalischen Begriffe von der eigenen Natur der Gegenstände selber ab, sie werden nicht durch uns, sondern nur mit unserer Hilfe gebildet. Hier sind wir von der außer uns befindlichen Realität der Dinge bestimmt, die unserem Erkennen den Gegenstand gibt, den wir im Denken nachzubilden haben. Auf die Grundlegung dieser Wissenschaft von dem Realen, der mathematischen Physik, zielt als auf die höchste Wissenschaft das Werk von Tschirnhaus hin. Doch hat er den zweiten Teil seiner Medicina mentis, der diese Physik enthalten sollte, nicht vollendet. Die Physik ist nach ihm die Grundlage für alle anderen Wissenschaften, sie ist die eigentlich göttliche Wissenschaft, da sie es mit der Wirksamkeit Gottes in der Welt, mit den von ihm herrührenden Naturgesetzen zu tun hat. Sie lehrt auch, daß der Mensch sich von der Gewalt der Leidenschaften namentlich dadurch befreien kann, daß er sich seiner vollen Abhängigkeit von Gott stets bewußt ist. Es ist anzunehmen, daß Tschirnhaus mit seinen methodischen Darlegungen Einfluß auf Wolff und dessen mathematisch-beweisendes Verfahren, sowie auch auf Lambert ausgeübt hat.

Die strenge Durchführung der nach mathematischem Vorbild ausgestalteten Methode auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft unternahm Samuel Pufendorf (1632—1694, nacheinander Professor für Natur- und Völkerrecht in Heidelberg, in Lund in Schweden, dann Hofhistoriograph in Stockholm und Berlin), der unter dem Einfluß von Erh. Weigel für das demonstrative Verfahren und seine Ausdehnung auf das Naturrecht gewonnen worden war. Seine Naturrechtsauffassung ist im wesentlichen durch Grotius und Hobbes bestimmt, indem er von jenem das Prinzip der Geselligkeit, von diesem das des individuellen Interesses übernimmt und durch den Satz vereinigt, daß die Geselligkeit im Interesse eines jeden einzelnen liege. Sachlich gelangte er über den Versuch einer Ausgleichung und Versöhnung der Lehren von Grotius und Hobbes nicht hinaus. Aber die Entschiedenheit, mit der er das natürliche Recht und das natürliche Sittengesetz in dem unerforschlichen Willen Gottes, der göttlichen „impositio" wurzeln läßt, zugleich aber die Erkenntnis dieses Rechtes von aller Anknüpfung an die Offenbarungen und das geschichtlich Gewordene lösend, sie allein aus Vernunft und durch Beobachtung der menschlichen Natur zu gewinnen und rechtfertigen sucht; die Schärfe, mit der er die Entstehung des Staates auf den Vertrag (oder richtiger auf mehrere Verträge, nämlich auf den Vertrag der einzelnen untereinander, auf einen konstituierenden Beschluß und endlich auf einen Vertrag zwischen Regierung und den Regierten) zurückführt, so daß der Staat nur mittelbar auf göttliche Stiftung, als Mittel zu der von Gott gewollten Friedensordnung bezeichnet werden kann; die ausdrückliche vertragsmäßige Beschränkung der fürstlichen Gewalt und Rechtfertigung der Revolution in äußersten Fällen; endlich die Verteidigung der Religionsfreiheit: alle diese nicht originellen, aber von ihm scharf formulierten und systematisch dargelegten Lehren haben ihm einen weitreichenden

Einfluß auf das naturrechtliche Denken seiner Zeit verschafft. Insbesondere ist seine Trennung des Vernunftsrechts von den dogmatischen Voraussetzungen für die deutsche Aufklärung von Bedeutung geworden.

Im wesentlichen fußt auf Pufendorf Christian Thomas (Thomasius), Sohn des Jakob Thomas (1622—1684), der Lehrer Leibnizens war und über Geschichte der Philosophie manches geschrieben hat, z. B. Erotemata metaphysica, Lpz. 1670. Christian Th., 1655 zu Leipzig geboren, war daselbst seit 1681 habilitiert und zog sich durch die Unerschrockenheit und Keckheit, mit der er gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen sowie durch Verteidigung der Reformierten gegen die lutherische Intoleranz Verfolgungen zu, so daß er Leipzig sogar verlassen mußte. Zu Halle an der Ritterakademie dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit, erhielt eine juristische Professur und starb 1728.

In seinem Leben und seiner schriftstellerischen Tätigkeit treten die aufklärerischen Züge schon stärker hervor. In seinen deutschen Schriften herrscht die Absicht vor, Vorurteile zu vertreiben, den Verstand zu säubern, in ihm aufzuräumen. Aber auch in seinen strengeren Arbeiten kommt es ihm mehr auf die praktischen Ergebnisse an als auf die wissenschaftliche Begründung, weniger auf eine systematische Verknüpfung und Darstellung als auf die Entwicklung des gesunden Menschenverstandes zum allgemeinen Wohle. In seinem Jugendwerk, den Institutionen, vertrat er fast durchweg die Ansichten Pufendorfs. Sein Hauptwerk, das nach längerer innerer und durch verschiedene äußere Anregungen beeinflußter Entwicklung 1705 als Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta usw. erschien, weist eine größere Selbständigkeit auf. Es beginnt mit dem allgemeinen Umriß einer Weltansicht, in welcher besonders der Mensch, seine Stellung, seine Natur untersucht werden. Trotz der tiefgreifenden individuellen Unterschiede zwischen den Menschen, die es beinahe fraglich machen, ob sie alle ein und derselben Spezies zugehören, sind ihnen doch drei Grundtriebe gemeinsam: das Verlangen, so lange und so glücklich wie möglich zu leben, die Scheu vor dem Tod und dem Schmerz und die Begier nach Eigentum und Herrschaft. Hierin sind die anthropologischen Voraussetzungen für die Konstruktion der Rechtsordnung enthalten. Denn aus dem Verhältnis und der Mischung dieser Grundtriebe ergibt sich, solange die Vernunft nicht die Herrschaft behauptet, der Naturzustand der menschlichen Gesellschaft, der eine verworrene Mischung eines Kriegs- und eines Friedensstandes ist, aber mehr von jenem als von diesem an sich hat und leicht in jenen ausarten kann. Um dies zu verhindern, bedarf die Gesellschaft einer Norm, die ihr von denjenigen gegeben wird, in denen eine glückliche Mischung der drei Grundtriebe die Herrschaft der vernünftigen Überlegung ermöglicht. Diese wird darauf gehen, den Menschen ein möglichst langes und glückliches Leben zu verschaffen. Ein glückliches Leben ist aber ein gerechtes, ein wohlanständiges und ein ehrbares Leben. Hieraus ergeben sich die drei Prinzipien der Weltweisheit: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem anderen zu. Wovon du wünschst, daß andere es dir tun, das tue ihnen auch selbst. Wovon du wünschst, daß andere es sich selbst tun, was wir an ihnen möglich finden, das tue dir auch selbst. Auf dem ersten Prinzip, dem Prinzip der Gerechtigkeit (justum), beruht das Naturrecht im engeren Sinne, das auf die Erhaltung der äußeren Friedensordnung geht; auf dem zweiten, dem der Wohlanständigkeit (decorum), die Politik, die die Förderung des äußeren Friedens durch wohlwollende Handlungen zu bezwecken hat; auf dem dritten, dem der Ehrbarkeit (honestum), die Ethik, die sich auf die Erlangung des inneren Friedens bezieht. Das Prinzip der Gerechtigkeit enthält die Summe aller er-

zwingbaren Pflichten. Im Gegensatz zu Pufendorf betont Thomas entschieden die Unabhängigkeit des natürlichen, lediglich aus der menschlichen Vernunft abzuleitenden Rechts von dem göttlichen Gesetzgeber, wie er auch schärfer als jener das historische von dem natürlichen Recht trennt. Trotz seiner Ablehnung der von ihm anfangs selbst vertretenen theologischen Begründung des Rechts hat er persönlich ein Verhältnis zu der christlichen Religion gewahrt, das ihn zeitweise in engere Berührung mit der pietistischen Bewegung brachte, aus der u. a. sein mystisch gefärbter „Versuch vom Wesen des Geistes" 1699 hervorgegangen ist. Aber gesiegt hat in ihm über diese mystischen Anwandlungen der aufklärerische Grundgedanke.

Schon durch diese naturrechtlichen Schriften wirkte Thomas aufklärend, indem er das Recht von der Theologie löste, aber auch sonst war er eifrigst bestrebt, indem er in Schriften und Vorlesungen den Aristoteles bekämpfte, die Philosophie zu erneuern und sie von der scholastisch-syllogistischen Methode zu befreien. Hierbei ist Tschirnhaus' Medicina mentis wohl nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen, wiewohl er sie bekämpfte. Zwar war er kein tieferer Geist und hat die Philosophie inhaltlich im allgemeinen kaum gefördert, da er sie für praktische Werke wesentlich nutzbar zu machen suchte und als freier philosophus die secta electica allein schätzte, aber er tat doch viel, um sie von der Theologie zu trennen, den Quellen und dem Ziele nach: die Philosophie gründet sich auf die Vernunft und hat das irdische Wohlsein des Menschen im Auge, die Theologie hat die Offenbarung zur Erkenntnisquelle und zielt auf das himmlische Wohl. Als Bahnbrecher für einfachere und verständlichere Methode der Wissenschaften sowie für die Aufklärung ist Thomas von großer Bedeutung in dem geistigen Leben Deutschlands.

Zu den Schülern des Thomasius gehörte Nikol. Hieron. Gundling (geb. 1671, gest. 1729), seit 1705 Prof. der Philosophie in Halle, der in der Erkenntnislehre im ganzen Locke folgte, auf dem praktischen Gebiete auch das deutsche Recht behandelte.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Zivilrecht angewandt. Das Hauptwerk Heinr. v. C.s: Juris publici prudentia compendio exhibita, Frkf. 1695, war viel gebraucht, ebenso seine Autonomia juris gentium, Frkf. 1719.

Giovanni Battista Vico, 1668 in Neapel geboren, seit 1697 Professor der Rhetorik daselbst, in Geistesumnachtung 1744 gestorben, hat von seinen humanistischen und rechtswissenschaftlichen Studien aus das Programm einer Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie entworfen, die er als Scienza nuova bezeichnete. Er war ein Verehrer weniger des Aristoteles als Platons und noch mehr Bacons, zugleich aber Anhänger der Lehre der katholischen Kirche und Gegner der damals in Neapel sehr geschätzten cartesianischen Philosophie. Neben Platon stellte er unter den Alten hoch den Tacitus, der den Menschen betrachte, wie er sei, während Platon angebe, wie er sein solle, und Bacon beides vereinige. Besonders beeinflußt war er durch die Neuplatoniker der Renaissance. Seine Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, die nicht für sich bestehen, sondern Ausstrahlungen der im Raum sich ausbreitenden göttlichen Wirkungsmacht sind, führt er auf Zenon zurück. Gott wird bestimmt als das unendliche Posse, Nosse, Velle, während der Mensch als endliches Nosse, Velle, Posse von Natur die Richtung zum Unendlichen, also zur Einigung mit Gott, hat. Der Sündenfall hat aber diese drei Möglichkeiten in ihr Gegenteil verkehrt, und es muß eine Wiederherstellung stattfinden, welche sich darstellt in den drei eng miteinander verbundenen Tugenden der prudentia, temperantia, fortitudo. Das Erkennen ist für den Menschen notwendig, frei hingegen das Wollen und Können.

Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es, „die allgemeine Geltung der denknotwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Prüfung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdasein zu begreifen und zu erklären“ und diese Gegenwart selbst zur vollen Erkenntnis zu bringen. Die Theorie der Erkenntnis gestaltet sich bei Vico ähnlich der bei Malebranche. Wenn der Mensch die Dinge in Gott schaut, versetzt er sich aus der sinnlichen Welt in die ewige Ordnung der Dinge zurück.

Diese metaphysisch-erkenntnistheoretischen Spekulationen sind indessen sehr viel weniger selbständig als seine Lehren vom Menschen, der menschlichen Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung, die er in ihrer philosophischen Bedeutung gegenüber der einseitig naturwissenschaftlichen Denkweise zur Geltung bringen will. Die Individuen zeigen sich verschieden in der Leiblichkeit; der Geist (mens) bildet die Einheit der Gattung, und zwar besteht diese Einheit darin, daß gewisse Begriffe des Verum aeternum, theoretische und praktische Sätze das Denken und Handeln aller Menschen regeln und die vernünftige Lebenstätigkeit bedingen, ohne daß sie aber angeborene Ideen wären. In der Anerkennung dieser Begriffe und Grundsätze bilden die Menschen eine Gemeinschaft, für die sie noch besonders durch die Sprache organisiert sind. Gegen diese Grundlagen des sozialen Verhaltens sich zu vergehen, sträubt sich ein dem Menschen angeborener sittlicher Sinn, pudor, der sich am lebendigsten im Kinde zeigt. Vico will dann, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Deshalb bekämpft er den dem Historismus feindlichen Cartesianismus. Die göttliche Vorsehung, die sich nicht auf mysteriöse Weise, sondern in den spontanen Handlungen des Menschen tätig zeigt, ist die Grundlage aller Geschichte und offenbart sich selbst in der Entwicklung der Sprache, der Religion, der Gesetze. Vicos Geschichtsphilosophie unterscheidet jedoch nur Entwicklungsperioden im Leben der einzelnen Völker; die Idee eines sukzessiven Fortschritts des Menschengeschlechts kommt bei ihm nicht zur allgemeinen Geltung und Durchführung.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Das Zeitalter der Aufklärung.

§ 33. In der Entwicklung des modernen Geisteslebens bezeichnet das Zeitalter der Aufklärung die Epoche, in der die zur Mündigkeit herangereifte abendländische Menschheit es unternimmt, das in der großen wissenschaftlichen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts entwickelte Denken auf das gesamte Leben auszudehnen, das Bewußtsein von Autonomie der Vernunft zum Prinzip der Lebensgestaltung zu erheben. Die Voraussetzung hierfür bilden die Renaissance und die Reformation, in denen die Lösung von dem Mittelalter und der Durchbruch zur Selbständigkeit sich vollzog. Die Aufklärung ist in mehrfacher Hinsicht geradezu eine Fortsetzung und Weiterbildung dieser Bewegungen. Entscheidend aber für sie ist ihr Verhältnis zu der inzwischen begründeten Wissenschaft, die in der Schöpfung und dem Ausbau der mathematischen Naturwissenschaft ihre durch keinen Machtspruch einer irdischen Autorität aufzuhaltende siegreiche Kraft erwiesen hat. In dieser allein im natürlichen Denken verwurzelten, in ihrem stetigen Fortschritt unangreifbaren Wissenschaft war die menschliche Vernunft zu dem stolzen Bewußtsein ihrer Souveränität gelangt; die Aufgabe entstand, nunmehr diese selbe Vernunft auf die geistig-geschichtliche Welt anzuwenden, die Ansätze zu einem natürlichen System der Geisteswissenschaften aufzunehmen und durchzuführen und allenthalben das Leben durch Vernunft zu erleuchten, durch Vernunft zu beherrschen. Es erhob sich das Ideal einer intellektuellen auf den Fortschritt der Erkenntnis gegründeten Kultur, die durch ihren Rückhalt an den allgemeinen Vernunftwahrheiten und durch die Möglichkeit ihrer grenzenlosen methodischen Entwicklung zugleich der größten Ausdehnung wie eines unabsehbaren Fortschritts fähig schien. Hieraus entspringen die Züge, die der Aufklärung allenthalben eigen sind: die stolze Selbstgewißheit des Geistes, nunmehr von aller überkommenen Knechtschaft sich zu lösen, um das Geschick der Zukunft in die eigenen Hände nehmen zu können, die siegesfrohe Zuversicht eines unaufhaltsamen Fortschreitens zur Freiheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen, das

Bewußtsein der großen Verantwortlichkeit in dieser freien Selbstbestimmung und zugleich der unerschütterliche Mut, alles geschichtlich Gewordene der kritischen Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Recht, Religion und Erziehung nach ihren Grundsätzen neu zu gestalten; und endlich der beglückende Glaube einer Solidarität aller Interessen, einer Verbrüderung der Menschheit auf der Grundlage dieser sich stetig entwickelnden intellektuellen Kultur.

Die Ausbildung und das Schicksal der Aufklärungen waren in den verschiedenartigen Ländern, die an ihr teilnahmen, verschieden. Besonders trat der Gegensatz der romanischen in Abhängigkeit von der römischen Kirche stehenden Welt zu der germanischen hervor, in der die Reformation sich durchgesetzt hatte. Die Aufklärung ging von den Niederlanden und England aus. Sie erhielt in England nach dem Regierungsantritt Wilhelms des Oraniers die Führung und entwickelte dort noch im 17. Jahrhundert die Ideen, welche Europa während des 18. Jahrhunderts beherrschen sollten. Ihren vollen Glanz und ihre weitreichende Wirksamkeit entfalteten diese Ideen allerdings erst, als sie von den großen französischen Schriftstellern und Denkern übernommen, von ihren geschichtlichen Voraussetzungen gelöst, auf die schärfste und radikalste Form gebracht und in die berauschende und fortreißende Sprache gekleidet wurden, die in dem internationalen Austausch der Gedanken an die Stelle des absterbenden Latein getreten war. Aber wie anders war das Verhältnis der Wirklichkeit zu diesen Idealen und Träumen in England und in Frankreich! War dort nach den inneren Stürmen ein neuer Staat und eine neue Gesellschaft entstanden, die, einer einheitlichen, ruhigen und freiheitlichen Entwicklung entgegengehend, das allgemeine Denken trug und leitete, so trat hier der Abstand zwischen der aristokratischen Intelligenz und der Not des Volkes immer schärfer hervor, vergrößerte sich die Kluft zwischen dem geschichtlich Gegebenen und den blendenden Konstruktionen aus Vernunftwahrheiten immer mehr, schritt endlich der „Fanatismus des abstrakten Gedankens“ (wie Hegel treffend diesen Zug bezeichnet) von der Reformation zur Revolution fort. Charakteristisch ist dagegen, wie die aufklärerischen Ideen, die von Frankreich aus sich über den Kontinent verbreiteten, in den anderen Ländern aufgenommen und gestaltet wurden. Namentlich hat sich in Deutschland ähnlich wie in England eine innere Verschmelzung mit dem protestantischen Geist der Nation und der geschichtlichen Welt vollzogen, die den Radikalismus wie die sprühende Lebendigkeit der französischen Aufklärung einschränkte, aber eben gerade darum die Grundlagen einer Kultur schuf, in welcher sich der größte Denker, K a n t, und der größte Dichter der Zeit, G o e t h e, entwickeln konnten.

Die Philosophie der Aufklärung ist mit der allgemeinen aufklärerischen Kulturbewegung aufs engste verbunden. Sie empfing ihre Aufgaben von ihr und sie griff beständig bestimmend und reformierend in ihre Entwicklung ein. In dem Zeitalter, das sich selber stolz das „philosophische Jahrhundert" nannte, wandelte sich die Philosophie von der Universalwissenschaft, die die konstruktiven Denker des 17. Jahrhunderts in ihr erblickten, zu einer Philosophie der Kultur. Bezeichnend ist die Abwendung von der Konstruktion von Systemen, die nur gelegentlich, etwa in den Anfängen der deutschen Aufklärung und der sie bestimmenden pedantischen Schulweisheit, noch unternommen wird; herrschend wird das freiere Schriftstellertum, das, um in den weitesten Kreisen werben zu können, mehr und mehr auf die strengste Form der Wissenschaft verzichtet und dafür alle literarischen Ausdrucksmittel anwendet. Indem die Führer der Aufklärung sich endgültig der Nationalsprache bedienen, versuchen sie durch immer zunehmende Popularisierung die neuen Ideen, die sie in philosophischer Allgemeinheit erfassen, dem allgemeinen Verständnis zu erschließen. Das 18. Jahrhundert ist das Zeitalter der moralischen Wochenschriften, der Salons, der Preisarbeiten, der gemeinnützigen Bibliotheken. Aber trotz dieser Popularisierung und der auch eklektizistischen Tendenz, welche die Philosophie aufweist, entwickelte sie die Probleme und die Standpunkte, die ihr aus der Aufgabe einer Besinnung auf die Grundlagen des Kulturbewußtseins erwuchsen, folgerichtig und erschöpfend. Wieder tritt hier der Unterschied der Nationalitäten hervor; in England herrschen die psychologisch-sozialen, in Frankreich die naturwissenschaftlichen, in Deutschland die theologischen Interessen vor. Aber das große Ziel der Aufklärung, ein neues Ideal der Bildung des Menschen auf der Grundlage der Vernunft zu entwickeln und zu begründen, ist das gleiche; die Arbeiten der englischen, französischen und deutschen Denker greifen, sich gegenseitig fördernd und ergänzend, ineinander.

Von höchster Bedeutung wurde, wie diese Aufklärungsphilosophie fortschreitend zu einer Selbstbeschränkung des Grundprinzipes von der Alleinherrschaft der Vernunft gelangte, von dem sie ausgegangen war und getragen wurde. Der Gegensatz, in den die Forderung der Regelung des Lebens nach ewigen rationalen Wahrheiten zu den geschichtlichen Ordnungen (von denen die Theorien doch abhängig blieben) und den irrationalen Kräften treten mußte und getreten ist, wurde von der philosophischen Reflexion früher und allgemeiner erfaßt, als ihn der Gang der Geschichte in seiner ganzen Furchtbarkeit offenbarte. So trat schon neben Locke, den Begründer der Aufklärung, Shaftesbury, der den Enthusiasmus und den Kultus der Schönheit dem Vernunftglauben gegenüberstellte; zu hinreißendem Ausdruck gestaltete sich der

Protest des lebendigen Gefühls gegen den einseitigen Verstand in Rousseau, und in Deutschland spiegelt sich derselbe Gegensatz in dem Verhältnis der Schul- zu der Gefühlsphilosophie. Und es blieb nicht nur bei dem äußeren Kampf zwischen diesen gegensätzlichen Richtungen. Schon wie bei Shaftesbury und Rousseau das Schönheitsideal und das Naturevangelium sich mit dem Weltbild und den Tugendbegriffen der Aufklärung verbanden, zeigt, daß gemeinsame Bedingungen auch die Opposition gegen die Aufklärung umschließen. Und indem weiter die rationale und die empirische Schule das große Problem einer Untersuchung des Ursprungs, der Grundlage und der Geltung der menschlichen Erkenntnis in Angriff nahmen, wurden sie zwar Schritt für Schritt zur Anerkennung der Macht der irrationalen Faktoren und der Lebensinstinkte geführt, die ebenso bei Voltaire wie bei Hume sich durchsetzte; aber eine eigentliche Erschütterung der Grundlagen der Aufklärung wurde durch diesen inneren Zersetzungsprozeß nicht hervorgerufen, da die irrationalen Faktoren und die Lebensinstinkte als wiederum auf das aufklärerische Ideal gerichtet aufgefaßt wurden. Hieraus entspringt das eigentümlich zusammengesetzte Lebensgefühl der Zeit; indem sie das Ideal der Vernunft mit Leidenschaft erfaßt, wird das Gefühl vertieft und geweitet, führt es auch über die Bahnen des reinen Denkens hinaus, ja, wendet sich gegen dieses selbst. Aber anderseits ist es doch durch die aufklärerischen Ideale bestimmt, ist es seinerseits noch nicht frei, empfängt es seine Leitung und Richtung dennoch von dem wissenschaftlichen Bewußtsein. Ihren Abschluß fand diese philosophische Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Irrationalismus in der Transzendentalphilosophie von Kant, die alle Motive und Gegensätze der Aufklärung in sich aufnahm, um sie im Rahmen des Kritizismus zu vollenden und zu überwinden.

1. Die englische Aufklärung.

§ 34. John Locke (1632—1704) gehört seiner Lebenszeit nach vollständig dem 17. Jahrhundert an; in seiner umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit und Wirkung dagegen, in den sie durchziehenden und verbindenden Grundgedanken von dem Recht jedes einzelnen auf intellektuelle Freiheit, auf das Handeln nach eigener vernunftgemäßer Entscheidung eröffnet er die aufklärerische Bewegung in England und Europa. Dieses Prinzip der individuellen Freiheit, der Lösung von allen bindenden Autoritäten zugunsten der Herrschaft der Vernunft ist es, das er auf allen Gebieten der Kultur, in Wissenschaft und Religion, Staat und Erziehung verteidigte. Seine Abhandlungen über die Regierung bereiten die Theorie des politischen Liberalismus, seine Schrift über die Vernunft-

gemäßheit des Christentums die natürliche Religion, seine Gedanken über Erziehung die rationelle natürliche Pädagogik, seine Betrachtungen über das Münzwesen die volkswirtschaftlichen Lehren von Adam Smith vor, wie seine Briefe über die Toleranz den religiösen Frieden eindrucksvoll predigen. Die Verständigkeit und maßvolle Unabhängigkeit, die sein persönliches Leben kennzeichnen, herrschen auch in seinen zwar schwunglosen und leicht zu breiten, aber überaus klaren und verständlichen Schriften vor, die in ihrer Anlage und Durchführung einen bisweilen mehr pädagogischen als wissenschaftlichen Charakter aufweisen. Es ist ein Volkserzieher, der aus ihnen spricht, ein Lehrer der wissenschaftlichen Lebensbetrachtung, der nicht blenden, sondern überzeugen, der nicht konstruieren, sondern gemäß der zergliedernden und beschreibenden Methode, die er als Arzt in der vergleichenden Naturforschung sich angeeignet hatte, dem Leser Illusionen und Vorurteile auflösen und ihn durch schlichte und nüchterne Erörterung der Tatsachen den Weg zur Wahrheit führen will.

In dem Mittelpunkt aller seiner theoretischen Arbeiten steht der Mensch als der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Von den metaphysischen Streitfragen will Locke möglichst absehen; nicht um eine Weltanschauung, sondern um eine Lebensansicht und die aus ihr fließende Lebensgestaltung handelt es sich ihm. Die Grundlage hierfür gibt ihm ein in langjähriger Arbeit entstandenes philosophisches Hauptwerk, die „Abhandlung über den menschlichen Verstand“, die eine Theorie der menschlichen Erkenntnis entwickelt, welche den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der Erkenntnis untersuchen soll.

Der Standpunkt, auf dem Locke steht, ist der der englischen Erfahrungsphilosophie, und die allgemeine Richtung, in der sich seine Untersuchung bewegt, ist dieselbe wie bei Hobbes und später bei Hume. Es gibt zwei Arten von Erkenntnis, eine partikuläre und eine allgemeine: die erstere beruht auf der Sinneswahrnehmung (sensation) und der Selbstwahrnehmung (reflection), die zweite auf den allgemeinen Ideen und ihren Beziehungen; jene gibt nur ein beschränktes Tatsachenwissen, diese allein strenge und demonstrierbare Wissenschaft. Alle Wirklichkeitserkenntnis schöpft ihren Gehalt aus der Erfahrung, bleibt daher auf die Erfahrung beschränkt, wird durch die Erfahrung begrenzt. Zwar daß sie auf ein von unserem Geist Unabhängiges gehe, kann nicht bestritten werden; denn die einfachen Vorstellungen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung werden auf keine Weise von dem Geist hervorgebracht, sind ihm auch nicht ursprünglich angeboren; daher müssen sie notwendigerweise das Erzeugnis von Dingen sein, die auf natürlichem Wege auf unseren Geist einwirken. Und wenn es gewiß ist, daß einige der einfachen Vorstellungen

(die sekundären Qualitäten) von unserer Organisation abhängen, so können anderseits die Außendinge nicht ohne gewisse Eigenschaften (die primären Qualitäten) gedacht werden, die den einfachen Vorstellungen von Maß, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe entsprechen, welche somit als Abbilder realer Eigenschaften und Verhältnisse aufzufassen sind. Gleichwohl gibt es keine Metaphysik, ja auch keine Physik als eigentliche Wissenschaft, da wir von der Substanz, die wir als Träger der Eigenschaften denken müssen, keine Vorstellung besitzen und auch den inneren Zusammenhang der Eigenschaften in den Substanzen nicht begreifen können. Die streng demonstrablen Erkenntnisse, die aus den von dem Verstand gebildeten allgemeinen Ideen und ihren Beziehungen abzuleiten sind, umfassen Mathematik und Moral, deren Wahrheiten unabhängig von der Erfahrung gelten und eingesehen werden können. Ihre Realität für die Erfahrung ergibt sich daraus, daß wir bei ihrer Anwendung auf die natürlichen Dinge und Geschehnisse in der Welt letztere nur soweit in Betracht ziehen, als sie mit den mathematischen oder moralischen Ideen übereinstimmen.

Die Bedeutung der ,,Untersuchung über den menschlichen Verstand" beruht zunächst darin, daß sie die erste ausführliche und abgeschlossene literarische Darstellung der Grundlagen und der Kritik der Erkenntnis ist. Zwar ist die Fragestellung selbst nicht neu; die ganze Entwicklung der Universalwissenschaft während des 17. Jahrhunderts war von ihr beherrscht, und seit Descartes' Entwurf der ,,Regeln zur Leitung des Verstandes" (der allerdings erst 50 Jahre nach seinem Tode veröffentlicht wurde) waren ihr vielfache Untersuchungen gewidmet. Aber Locke ist der erste, der von ihr aus die Untersuchung der Verstandeserkenntnis als eine eigene und selbständige Disziplin entwickelte, welche wenigstens grundsätzlich von allen metaphysischen Voraussetzungen absehen will und in ihrer Tendenz auf eine Analyse des Wissensgehaltes doch etwas anderes als eine genetische Psychologie oder eine Theorie des menschlichen Bewußtseins geben will. Zweifellos ist richtig, daß Locke seine Aufgabe nicht hat rein durchführen können, daß er in beiderlei Hinsicht bedeutsame und nicht zu rechtfertigende Konzessionen gemacht hat. So bewegt sich seine Untersuchung von Beginn an im Rahmen einer objektiven Weltansicht, die trotz aller skeptischen Einschränkungen offensichtlich die der cartesianischen Metaphysik mit ihrem Gegensatz der denkenden und der ausgedehnten Substanz und ihrer mathematisch-mechanischen Naturerklärung ist; auch die Metaphysik der Cambridger Schule war wohl nicht ohne Einfluß auf Lockes Weltanschauung. Und wenn Locke aus der Selbstgewißheit des denkenden Geistes auf dessen Existenz, aus der Unableitbarkeit der Empfindungen in diesem die Existenz äußerer sie verursachender Dinge und schließlich gar vermittelst eines demonstrablen Schlusses die Existenz Gottes erweist, überschreitet er förmlich den erkenntnistheoretischen Standpunkt zugunsten eines Realismus, der vielfach, besonders verwirrend in die berühmten Ausführungen über den Unterschied der primären und sekundären Qualitäten, eingreift. Und anderseits verwickelte ihn die Frage nach dem Ursprung der Ideen, die zunächst im Sinne einer Zergliederung des Erkenntnisganzen, einer Aufdeckung der es aufbauenden Elemente und Prinzipien verstanden werden kann, in Untersuchungen über die Ent-

stehung dieser Elemente und ihrer Zusammensetzungen in unserem Geist, wodurch in unkritischer Scheidung psychologische Auffassungen und Theorien den erkenntnistheoretischen Betrachtungen eingeflochten wurden; schon der Titel des Essays ist nicht frei von dieser Doppelseitigkeit, da „Human Understanding“ sowohl den menschlichen Verstand als auch das von ihm Verstandene bezeichnen kann. Einen Teil der Schuld an den so entspringenden Dunkelheiten und Schwierigkeiten trägt auch die nachlässige Ausdrucksweise Lockes und der Umstand, daß das Werk in seinen verschiedenen Teilen zu verschiedenen Zeiten entstanden und überarbeitet, aber schließlich doch nicht in eine abschließende Form gebracht worden ist. Die gar zu ausführliche, wenn auch historisch sehr wirksame Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen, die das ganze erste Buch des Essays ausfüllt, steht in keinem Verhältnis zu der Bedeutung, die ihr, die nur vorbereitend das Feld der Untersuchung klären will, zuzusprechen ist. Der Exkurs über die primären und sekundären Qualitäten im zweiten Buch durchbricht den Gang der Untersuchung völlig; seine natürliche Stelle würde im vierten Kapitel des vierten Buches sein, das die Realität des Wissens behandelt. Aber trotz alledem kann nicht geleugnet werden, daß der Essay in seiner ursprünglichen und auch durchgehaltenen Absicht Erkenntnistheorie, nicht Metaphysik oder Psychologie ist, da das entscheidende Ergebnis, auf das alle Betrachtungen hinzielen, die Unterscheidung des Materials des Erkennens von dem rationalen Aufbau der Erkenntnis, die Trennung des Wissens von Bewußtseinstatsachen von der allgemein gültigen und notwendigen Verstandeserkenntnis, die Bestimmung ihrer verschiedenen Geltungswerte nur auf Grund immanenter Kriterien erfolgt. Und wenn Locke psychologische und metaphysische Erwägungen immer wieder einfließen läßt, so beeinträchtigt dies die geschichtliche Stellung seines Werkes nicht; hat doch auch die weitere Entwicklung der Erkenntnistheorie selbst bis zu Kant sich von diesen Einmischungen nicht frei halten können. Ja, schon bei Locke drängt die sachliche Konsequenz seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung die psychologischen und insbesondere die metaphysischen Annahmen, deren er sich bedient, in den Hintergrund, paralysiert sie gewissermaßen, so daß der Schritt von Locke zu Berkeley und Hume schon bei ihm vorbereitet erscheint. Und die Trennung des Erfahrungswissens von dem rationalen Wissen, die gerade dort, wo Locke sie zu überbrücken sich bemüht, ihre ganze Gegensätzlichkeit offenbart, hat dem erkenntnistheoretischen Problem, das in dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft gestellt ist (die Locke in steigendem Maße anerkannte, ohne daß er sie zu rechtfertigen vermochte), eine weit über den Bereich der englischen Erfahrungsphilosophie hinaus wirksame Schärfe der Formulierung und ebendadurch die nachhaltigste Anregung für die Fortbildung der Erkenntnistheorie gegeben.

Ausgaben.

Einzelne Schriften: Lockes Hauptwerk: An essay concerning human understanding, in four books, erschien zuerst London 1690 (ein Auszug in frz. Übersetzung war bereits in Le Clercs Bibliothèque universelle Jan. 1688 gedruckt), dann 1694, 1697, 1700 u. öfter, wertvoll die Ausg. von A. C. Fraser, mit Einl. u. Anm., 2 vols., Oxf. 1894; nach der vierten Ausgabe unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., lat. v. Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—1797, u. von J. H. v. Kirchmann in d. Philos. Bibl. 2 Tle., 1872, 1873, 2. Aufl., bearb. v. G. Th. Siegert, Lpz. 1901, neu übers. v. H. Winckler, 2 Bde., Lpz. 1911 u. 1913 (Phil. Bibl.), Üb. d. menschl. Verstand, Aus dem Englischen v. Th. Schultze,

2 Bde., Lpz. 1898, Universal-Bibl. Die Schrift: Some Thoughts concerning education, Lady Masham gewidmet, erschien London 1693 u. ö., m. Komm. hrsg. v. Daniel 1880, Quick 1880, v. J. W. Adamson, Lond. 1912; franz. von Coste, Amst. 1705, deutsch v. R. Schuster, Pädag. Bibliothek, Lpz. 1872, v. E. Sallwürk, Langensalza 1883, 2. Aufl, 1897. The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures, d. 1695, deutsch Braunschweig 1733, Glogau 1758/9, neuerdings v. C. Winkler, Gießen 1914, frz. Übers. Amst. 1691 u. ö. Two treatises of government 1690; deutsch unter dem Titel „Die Kunst wohl zu regieren", Frankfurt 1718, neu übersetzt nebst der „Patriarcha" Filmers von Hilmar Wilmans, Halle 1906. Die Briefe über die Toleranz: der erste, bedeutendste erschien lateinisch anonym Epistola de tolerantia, Gouda in Holland 1689, ins Engl. übersetzt v. Popple 1689, die folgenden sind englisch geschrieben, der zweite 1690, der dritte 1692, der vierte 1704 verfaßt, unvollendet (in den posthumen Werken 1706 veröff.).

Nachlaß: Posthumous Works, Lond. 1706, enthaltend, 1. A discourse of miracles, 2. A fourth letter on toleration, 3. An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God, 4. The conduct of the understanding, 5. Memoirs relating to the Life of Anthony, first Earl of Shaftesbury, 6. Some familiar letters between Mr. Locke and several of his friends. Das darin enthaltene unvollendete Werk: The Conduct of the understanding, mit Erl. hrsg. v. Th. Fowler 1881, unter dem Titel: Leitung des Verstandes, ins Deutsche übersetzt von Jürg. B. Meyer, Philos. Biblioth. 1883, auch v. Th. Schultze als Anhang seiner Übersetzung des Essays beigefügt, Über den richtigen Gebrauch des Verstandes, neu übers. v. O. Martin, Lpz. 1920 (Phil. Bibl.). Oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Andere nachgelassene Abhandlungen und Briefe enthält die Collection of several pieces of J. Locke, hrsg. v. Des Maizeaux, London 1720. Ein kurzer Essay, On the Roman Commonwealth, der von Fox Bourne als Jugendschrift Lockes aufgeführt wird (s. auch Fechtner im Verzeichnis der Schriften Lockes), ist nach Paul Ziertmann, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 318 f., Shaftesbury zuzuschreiben. Die sämtlichen Schriften L.s sind aufgezählt bei Fechtner, s. Liter.

Ausgaben der Werke: Die gesammelten Werke sind Lond. 1714, in 3 Bänden 1722, in 4 Bänden von Bischof Edm. Law 1777 hrsg., dann 1801, 1812, 1823 u. ö. Ferner sind Lockes sämtliche Werke in 9 Bänden, Lond. 1853, Lockes philos. Werke mit Anm. u. Erl. durch St. John in 2 Bdn., London 1854, hrsg. worden.

Briefe: Thom. Forster, Original letters of L., Sidney and Shaftesbury, London 1830, 2. ed. 1847. Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et Edw. Clarke, publ. par H. Ollion, avec la collaboration du Dr. J. de Boer, La Haye 1912. Unveröffentlichtes Briefmaterial von L. existiert noch in England.

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er besuchte die Westminster-Schule in London und studierte (seit 1652) auf dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medizinische Studien. Die scholastische Philosophie, mit der er sich beschäftigen mußte, ließ ihn unbefriedigt, wenn sie auch namentlich in der nominalistischen Fassung des Wilhelm von Occam, dessen Summa zu Lockes Zeit noch viel in England studiert wurde, auf seine spätere Lehre nicht unwesentlichen Einfluß gehabt haben mag. Besonders die Disputierübungen mißfielen ihm, da sie nur Zänker heranbildeten und nicht zum Auffinden der Wahrheit anleiteten. Die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluß an die selbständige neuere Naturforschung. Sie haben ihn vielfach angeregt, aber die mannigfaltige Übereinstimmung mit Descartes ist wohl meist auf die gemeinsame Schulung in der Scholastik zurückzuführen. Wichtig für Lockes Entwicklung wurde seine Bekanntschaft mit dem Physiker und Chemiker Robert Boyle. Im Jahre 1665 begleitete Locke als Legationssekretär den englischen Gesandten Sir Walter Vane an den brandenburgischen Hof und lebte zwei Monate lang in Cleve. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit medizinischen und naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen

Untersuchungen. In Oxford wurde er 1666 mit Lord Anthony Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, bekannt, in dessen Hause er von 1667—1675 als Arzt und Freund gelebt hat. Besonders hatte er den kranken Sohn zu pflegen und zu erziehen und nach dessen Verheiratung galt Lockes Fürsorge auch der Schwiegertochter und dem 1771 geborenen Enkel, dem späteren berühmten Philosophen. Im Jahre 1672 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer Reise nach Frankreich, wo er sich lebhaft für die 1671 veröffentlichten Essais de morale von Pierre Nicole interessierte, von denen er nach seiner Rückkehr einige übersetzte.

Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand" hat Locke schon 1670/71 entworfen, ihn jedoch erst nach wiederholter Überarbeitung veröffentlicht. Zu den frühesten Niederschriften gehören einige Kapitel des vierten Buches. Das dritte Buch ist nach dem zweiten und vierten niedergeschrieben, wahrscheinlich auch das erste. Als sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als jener in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—1679 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier, im Umgange mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 wieder in Gunst stand, rief er Locke nach England zurück. Aber Shaftesbury fiel wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs bald aufs neue in Ungnade, wurde 1681 in den Tower geworfen, dann in dem Prozeß, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen und begab sich aus Furcht vor neuen Verfolgungen nach Holland, wo ihn der Statthalter Prinz Wilhelm von Oranien günstig aufnahm, wo er aber schon im Januar 1683 starb. Locke wandte sich, um sich den in England auch gegen ihn gerichteten Anfeindungen zu entziehen, gegen Ende des Jahres 1683 ebenfalls nach Holland und lebte zuerst in Amsterdam, dann abwechselnd in Utrecht, Cleve, Amsterdam und Rotterdam zeitweise in Verborgenheit unter fremdem Namen, da die englische Regierung seine Auslieferung gefordert hatte, bis er 1689 infolge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahre 1685 stellte Locke, nachdem er bereits 1667 einen Fragment gebliebenen Essay concerning toleration verfaßt hatte, seinen ersten Brief über Toleranz in lateinischer Sprache fertig, der 1689 anonym veröffentlicht wurde. Auf Entgegnungen des Theologen Jonas Proast erwiderte Locke mit den folgenden Briefen über Toleranz (1690, 1692, 1704). Der „Versuch über den menschlichen Verstand" war 1687 beendet, im folgenden Jahre wurde ein von Locke angefertigter Auszug durch Jean Leclerc (Clericus) ins Französische übersetzt und in dessen Bibl. univers. VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—1690 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym ließ Locke 1690 zwei Abhandlungen „Über die bürgerliche Regierung" (Two treatises of government) erscheinen, von denen die erste sich gegen die Doktrin des Robert Filmer (Patriarchia, 1680) richtet, daß der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe, die zweite in einer Apologie der englischen Revolution Ursprung, Grenzen und Ziel der bürgerlichen Regierung darlegt, die konstitutionelle Monarchie empfiehlt, in der die vom Volk ausgehende parlamentarische legislative Gewalt der exekutiven und föderativen Gewalt übergeordnet ist und der Zweck in der öffentlichen Wohlfahrt liegt. 1692 veröffentlichte Locke anonym „Einige Betrachtungen über die Folgen der Herabsetzung des Zinses und der Erhöhung des Münzwertes" (Some considerations etc.), von denen der erste Teil

bereits 20 Jahre vorher, der zweite 1690 fertiggestellt war, „Weitere Betrachtungen über die Erhöhung des Münzwertes" (Further considerations etc.) verfaßte er 1695. Die Schrift über Erziehung, welche Rousseau für seine pädagogischen Ansichten stark benutzt hat, erschien 1693. Die Schrift „Über die Vernunftmäßigkeit des Christentums, wie es in der Schrift überliefert ist", die auf Voltaire bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke größtenteils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. Oktober 1704 in voller Seelenruhe. Er war ein wahrheitsliebender, vorsichtiger, nüchterner und frommer Charakter.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines Essay concerning human understanding (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls". Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objekten gelangt, erklären, den Grad der Gewißheit unserer Erkenntnis bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntnis stattfindet, unsern Beifall und unsere Überzeugung bestimmen sollten". Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Methode will er also befolgen. Er erzählt (in der Vorrede), daß, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, daß eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objekte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse. — Eine logisch strenge Gliederung und systematische Ordnung beobachtet Locke in seinem Werke nicht genau, am wenigsten im vierten Buche. Die Schrift sollte nicht für Männer „mit weitem Blick und schneller Fassungskraft" geschrieben sein, sondern für Leser von geringerer Bildung und Begabung. So mußten die Gegenstände, um verständlich zu werden, nach allen Seiten hin gewendet werden, so daß öfter Wiederholungen vorkommen und die Darstellung häufig weitschweifig ist, wodurch die Klarheit nicht befördert wird. Lockes Schüler, der Graf Shaftesbury, meint aber, daß Locke die Philosophie aus einem Zustande der Verwilderung wieder in die Kultur und Praxis des Lebens eingeführt und sie heimisch gemacht habe in den besseren Gesellschaftskreisen, die sonst vor dieser Disziplin in einem andern Gewande zurückschreckten; daß kein Denker eine passendere Methode des Philosophierens angebahnt habe als Locke.

In dem ersten Buche (Neither principles nor ideas are innate) der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzutun, daß es keine angeborenen Vorstellungen gebe, wahrscheinlich in Polemik gegen Descartes' Lehre von den ideae innatae, wobei er freilich auch scholastische und neuere Philosophen wie Herbert von Cherbury, dessen Lehre von den angeborenen Grundsätzen der natürlichen Religion er hier ausdrücklich angreift, und die Cambridger mit im Sinne gehabt haben mag.

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, Begriff, Phantasiebild, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewußtsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, daß solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand? Es gibt eine Meinung,

wonach in dem Verstande gewisse angeborene Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (characters) diesen eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung ließe sich zwar durch den bloßen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittels des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Verteidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden. Das wichtigste Argument der Verteidiger jener Meinung liegt darin, daß gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Übereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Übereinstimmung zustande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgibt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch anzunehmen, daß der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewußtsein und keine Erkenntnis habe. Sagt man, ein Begriff sei der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntnis, so heißt das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muß es dies in dem Sinne sein, daß sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Daß die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntnis aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von anderen Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborensein nicht auf die bloße Fähigkeit beziehen. Dann aber muß man auch annehmen, daß die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewußt seien, denn im Verstande sein heißt gedacht werden. Sagt man: Jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, daß wir sie mittels des Vernunftgebrauchs durch Deduktion erkennen, noch in dem Sinne, daß wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles andere früher. Daß das Bittere nicht süß, daß eine Rute nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, daß das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborenseins, so müßte auch der Satz, daß eins und zwei gleich drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein.

Ebensowenig wie angeborene theoretische Sätze gibt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, daß andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: Warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft,

der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften und diese noch dazu so verschieden ausfiele. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Übereinstimmung findet, ist diese darin begründet, daß die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der notwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird und daß Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Überzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einprägt, ebenso aufnimmt wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstraktesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernstliegenden und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, daß sie im Gegenteil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die tatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr voneinander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, daß kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, mußte derselbe so allgemein einleuchten, daß er nicht mehr verloren gehen konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sichereres Wissen als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im zweiten Buche (Of ideas) sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weißen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (white-paper, welches in der lateinischen Übersetzung mit tabula rasa wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, Gesch. d. Log. III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das *γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*, wie der *νοῦς*, bevor er denkt, von Aristoteles, De anima III, 4 bezeichnet wird, s. auch tabula complanata bei Erasmus, De instit. matrim. christ. 602, 3, anima vacua, De pueris, 426, 34). Ausdrücklich hebt aber Locke hervor, daß er der Seele angeborene Vermögen nicht abstreite. Nur die Ideen, deren wir uns bewußt werden, erlangen wir durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntnis gründet sich letzthin auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äußere und innere, Sensation und Reflexion, je nachdem sie die äußeren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äußeren Objekten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weißen, der Hitze,

der Kälte, der Weichheit, Härte, Süßigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (operations) des Gemüts in uns selbst ausgeübt, welche teils Tätigkeiten, teils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Tätigkeiten und Zustände beachtet und über sie reflektiert, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Außendingen entspringen können; solche Tätigkeiten des Gemütes sind unter anderen das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen, der Sinnen- oder der Selbstwahrnehmung, stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des konsequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, müßte, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: externo et interno.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, daß die Seele immer denke, ist ebenso willkürlich wie die, daß jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind teils *einfach*, teils *zusammengesetzt*. Von den *einfachen* Vorstellungen kommen einige nur vermittels *eines* Sinnes, andere vermittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloß durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Durch den Hautsinn erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauheit, Härte und Weichheit und andere; durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen von Licht und von den Farben usw. Die einfachen Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Tastsinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüt durch die Reflexion das Vorstellen (perception) oder Denken und das Wollen wahr. (Locke mißbilligt die cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter cogitatio.) Das Vermögen zu denken wird Verstand, das Vermögen zu wollen Wille genannt. Sowohl durch die Sinne als durch die Reflexion werden der Seele die einfachen Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt, die somit gemeinsame Elemente der äußeren und inneren Erfahrung sind.

Die meisten *sinnlichen Vorstellungen* sind ebensowenig einem außer uns existierenden Dinge ähnlich wie die Worte als bloße Zeichen den durch sie bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Ausdehnung, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung, Ruhe und Zahl. Diese nennt Locke (wohl im Anschluß an Boyle) *ursprüngliche Eigenschaften* (original qualities oder *primary qualities*), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von ihnen Kopien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, daß sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen usw. in uns hervorbringen. Farben, Töne usw. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die

Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig als das, was sie verursachte, nämlich die Größe, Gestalt und Bewegung der Teile. Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Teile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke nennt die Farben, Töne usw. abgeleitete oder sekundäre Eigenschaften (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Kopien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objekten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Teile eines tierischen Körpers hindurch Ähnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoß erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewußtseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, daß Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit ihnen keine Ähnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, daß diese Körper nun unsere Sinne anders affizieren als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte (powers) genannt.

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtreichen psychologischen Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und die Vermögen des Unterscheidens (discerning and distinguishing), des Vergleichens (comparing), der Zusammensetzung (composition), der Benennung (naming), der Abstraktion (abstraction). Dieser grundlegenden Vermögen bedient sich der Geist beim Erkennen, und in ihnen liegen die Anfänge des menschlichen Wissens. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Tier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheiden. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen teils durch andauernde Betrachtung, teils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Tieren, und zum Teil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, daß die Beschaffenheit des Körpers großen Einfluß auf das Gedächtnis habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnisbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen untereinander wird von den Tieren nicht auf eine ebenso vollkommene Art wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen miteinander zu verbinden, haben Tiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigentümlich ist das Vermögen der Abstraktion, wodurch die Vorstellungen einzelner Objekte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf alles, was mit diesen abstrakten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandteile der zusammenge-

setzten (complex ideas). Während die Seele bei der Aufnahme der ersteren sich leidend verhält, ist sie bei der Bildung der letzteren, auch bei Abstraktion, Vergleichung, Erinnerung, selbsttätig, ja sie verfährt bei diesen Prozessen sogar willkürlich. Der Geist übt verschiedene ihm eigentümliche Akte aus, wodurch aus den einfachen Ideen als dem zugrundeliegenden Material die übrigen gestaltet werden, und zwar sind das hauptsächlich drei Akte: 1. ein Kombinieren mehrerer einfacher Ideen zu einer zusammengesetzten, ein Akt, der bei allen komplexen Ideen notwendig ist, 2. das Zusammenbringen und Nebeneinanderstellen einfacher oder komplexer Ideen, wodurch beide zugleich angeschaut werden können, ohne verschmolzen zu werden, ein Akt, durch den der Geist alle Ideen der Relation gewinnt, 3. die Abstraktion, die Absonderung einer Idee von allen anderen mit ihr in Wirklichkeit zusammengehörenden Ideen, das Verfahren der Bildung allgemeiner Ideen. Der Empirismus Lockes, der den Ursprung aller Elementarideen in der Sinnen- und Selbsterfahrung behauptet, erhält hier eine bedeutsame Ergänzung durch die Anerkennung eines von der Erfahrung unabhängigen Wissens, das der Verstand in der Zusammensetzung der Elementarvorstellungen zu allgemeinen Ideen und in der Betrachtung ihrer Verhältnisse erzeugt. Die vom Verstand aus mehreren einfachen zusammengefügten komplexen Ideen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi (modes) oder Substanzen (substances) oder Relationen (relations) vorgestellt. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten, sondern als Zubehör oder Eigenschaften von Substanzen betrachtet werden (z. B. Dreieck, Dankbarkeit, Mord). Sie sind reine Modi (simple modes) oder Modifikationen einer und derselben einfachen Vorstellung ohne Beimischung einer anderen, wenn ihre Bestandteile einander gleichartig sind (z. B. Dutzend, Schock); gemischte Modi (mixed modes), wenn ihre Bestandteile einander ungleichartig sind, d. h. aus einfachen Ideen verschiedener Arten bestehen (z. B. Schönheit, die in einer gewissen Komposition von Farbe und Gestalt besteht). Die Ideen von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen; sie können wieder Ideen von einzelnen (single) Substanzen sein wie ein Mann oder ein Schaf, und kollektive Ideen von mehreren Substanzen, z. B. eine Armee von Männern oder eine Schafherde. Die Verhältnisvorstellungen bestehen in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen. — Zu den einfachen Modis gehören die Modi der Idee des Raumes, der auf der einfachen sinnlichen Vorstellung der Ausdehnung im Sinne der bloßen Distanz oder der Kapazität nach Länge, Breite und Dicke beruht, zu welcher dann die vom Verstand geschaffenen Modifikationen wie Unermeßlichkeit und Gestalt hinzutreten, weiter Modi der Zeitdauer (duration), die in den verschiedenen Längen bestehen, von denen wir bestimmte Ideen haben, so Stunden, Tage, Jahre, Zeit, Ewigkeit. Die Idee der Sukzession gewinnen wir z. B., indem wir beobachten, wie in unserem Bewußtsein in einem Zug von Vorstellungen einige verschwinden, andere auftauchen, die Idee der Dauer, indem wir einen Abstand zwischen den Teilen der Sukzession beobachten, Ideen von bestimmten Längen, indem wir gewisse Erscheinungen in regelmäßigen, anscheinend gleichlangen Perioden wahrnehmen; so bieten uns Selbstbeobachtung und Sinneswahrnehmung die Idee der Dauer und all der Zeitmaßstäbe. Räumliche Ausdehnung und zeitliche Dauer stehen in notwendiger wechselseitiger Beziehung, jeder Teil des Raumes ist in jedem Teil der Dauer enthalten und umgekehrt. Dann gehören hierher die Modi der Zahl, die als komplexe Ideen durch Addition auf Grund der einfachen, allgemeinsten Idee der Einheit gebildet werden, weiter Endlichkeit und Unendlichkeit als Modi

der Quantität, die sich aus den Ideen von Ausdehnung und Dauer ergeben. Außerdem sind einfache Modi solche der Bewegung (wie Schnelligkeit und Langsamkeit), der Töne, der Farben, des Geschmackes und des Geruchs. Durch Reflexion auf die eigenen Akte des Geistes erhalten wir die Modi des Denkens (thinking, im weiten Sinne genommen) wie Wahrnehmung, Erinnerung, Betrachtung u. a. Modi der einfachen auf sensation und reflection beruhenden Ideen von Lust und Unlust (pleasure and pain) und die Ideen der Leidenschaften (Liebe, Haß, Verlangen, Frohsinn usw.). Ausführlich bespricht Locke die einfachen Modi der Idee der Kraft (power).

Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Außendingen, die Bemerkung, daß hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüte, welcher teils von den Eindrücken äußerer Objekte, teils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluß, daß ebendieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objekten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, daß seine einfachen Merkmale wechseln, und in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel herzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen, zur Idee der Kraft. Das Vermögen ist leidendes Vermögen (passive power) als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, tätiges Vermögen (active power) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von tätigen Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Tätigkeiten unseres Geistes. Wille und Verstand sind zwei Kräfte des Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, daß wir in uns die Kraft haben, Tätigkeiten unseres Geistes und Bewegungen unseres Leibes zu beginnen oder zu unterlassen, und diese Kraft nennen wir Wille. Die Kraft der Perzeption ist der Verstand (understanding). Daran knüpft Locke Erörterungen über Freiheit und Notwendigkeit. Freiheit ist die Idee der Kraft in einem Handelnden, eine besondere Tat auszuführen oder zu unterlassen gemäß der Bestimmung oder dem Gedanken des Geistes, wodurch eins dem andern vorgezogen wird; wo der Handelnde diese Kraft nicht hat, ist er der Notwendigkeit unterworfen. Nicht dem Willen kommt eigentlich die Freiheit zu, denn dieser wird durch außer ihm Liegendes, besonders durch das einen Wechsel motivierende Unbehagen (uneasiness) bestimmt, sondern dem wirkenden Wesen, dem wählenden und handelnden Menschen. Beseitigung des Unbehagens ist der erste Schritt zum Glück, nach dem alle Menschen streben, und der Fortschritt der Freiheit besteht in der Beherrschung der Leidenschaften.

Die gemischten Modi, die vom Geist durch Kombination mehrerer unterschiedener einfacher Ideen gebildet und meist mit einem einheitlichen Namen versehen werden, sind unzählig, am meisten sind die einfachen Ideen des Denkens, der Bewegung und der Kraft modifiziert worden.

Indem dem Verstande eine große Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflexion zugeführt wird, bemerkt er auch, daß eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer miteinander vergesellschaftet ist, und diese werden zu einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt; da wir uns das, was durch die einfachen Ideen vorgestellt wird, nicht als an sich subsistierend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem es bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine Substanz. Die allgemeine Vorstellung der Substanz enthält nichts als die Annahme eines unbekannten Etwas, welches den Eigenschaften zugrunde liege, sie ist nothing but the

supposed, but unknown support of these qualities we find existing, which we imagine cannot subsist sine re substante, without something to support them (II, 23, § 2). Eine klare und deutliche Idee haben wir von der Substanz im allgemeinen nicht. Die Eigenschaften eines Dinges machen die wahre Vorstellung der betreffenden Einzelsubstanz aus, aber die zusammengesetzte Vorstellung einer bestimmten Substanz hat neben diesen sie bildenden einfachen Vorstellungen allemal auch die verworrene Vorstellung von etwas, dem jene angehören, in dem sie als der unbekannten Ursache ihrer Einheit zusammen bestehen. So ist der Körper ein ausgedehntes, gestaltetes und bewegliches Ding (die cartesianische Gleichsetzung von Körper und Ausdehnung verwirft Locke, ihm liegt das Wesen des Körpers mehr in der Solidität); aber man stellt sich unter der Substanz neben diesen Eigenschaften immer noch etwas Besonderes vor, von dem man freilich nicht weiß, was es ist. Ebensowenig wie von der materiellen Substanz hat man von der geistigen einen klaren Begriff. Man hält die Tätigkeiten der Seele wie Denken, Fürchten usw. nicht für selbständig, man kann auch nicht annehmen, daß sie dem Körper zukommen; deshalb schreibt man sie einer andern Substanz, die man Geist nennt, zu. Wir haben ebensowenig Grund, geistige Substanzen wie körperliche für unmöglich zu halten. Leugneten wir die ersteren, so müßten wir aus denselben Gründen die körperlichen Substanzen leugnen. Anderseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, daß Gott die Materie mit der Fähigkeit zu denken begabt habe (Ess. IV, 3, 6: it being in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive that God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking), ein Zugeständnis, das nicht selten für die materialistischen Theorien des folgenden Jahrhunderts verwertet worden ist. Im ganzen hält Locke streng an der Scheidung zwischen körperlicher und geistiger Substanz und so an dem Dualismus fest. Eine Veränderung im Körper, die nicht zur Seele gelangt, die also als etwas ganz Verschiedenes von der Seele gesetzt wird, ist kein Wahrnehmen. Das Feuer kann unsern Körper brennen, es ist das nicht mehr, als wenn ein Stück Papier brennt; sofern diese Bewegung nicht zum Gehirn vordringt und hier in der Seele die Empfindung der Hitze oder des Schmerzes erzeugt, ist sie keine Wahrnehmung.

Die ersten Vorstellungen, die man vom Körper hat, sind der Zusammenhang dichter und damit trennbarer Teile und ein Vermögen, die Bewegung durch Stoß mitzuteilen; unsere Vorstellungen vom Geiste, die ihm eigentümlich zugehören, sind Denken und Wollen oder das Vermögen, die Körper durch Denken zu bewegen, und Freiheit; aber der Zusammenhang dichter Teile im Körper ist ebensowenig zu begreifen wie das Denken der Seele, die Mitteilung der Bewegung ebensowenig wie die Bewegung durch Denken. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und Willen werden in das Unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntnis der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie. In unsern komplexen Ideen von Geistern irgendwelcher Art sind nur aus sensation oder reflection gewonnene Ideen enthalten.

Außer den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte kollektive Begriffe von Substanzen vor wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese kollektiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringen die Verhältnisbegriffe (ideas of relation); zu ihnen gehören die Begriffe von

Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Identität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen usw. So gewinnen wir z. B. die Ideen von Ursache und Wirkung, indem wir beobachten, daß manche einzelnen Qualitäten und Substanzen zu existieren beginnen und ihre Existenz durch gehörige Anwendung und Betätigung eines anderen Seienden empfangen. Das, was eine einfache oder komplexe Idee hervorbringt, nennen wir Ursache, das, was hervorgebracht wird, Wirkung. Zu Ende des zweiten Buches fügte Locke in der vierten Auflage ein Kapitel über die Assoziation der Vorstellungen (association of ideas) hinzu, worin er Ausführungen über die Assoziationsvorgänge macht, welche von Einfluß auf die spätere englische Assoziationspsychologie gewesen sind. Durch Gewohnheit festgewordene Denkweisen, Willensentschlüsse und Körperbewegungen scheinen nur Züge von Bewegungen in den Lebensgeistern (trains of motions in the animal spirits) zu sein, die, einmal in Gang gesetzt, immer denselben Weg verfolgen.

Im dritten Buche (Of words) des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, indem er diese betrachtet in Hinblick auf die Erkenntnis, und gibt so eine Sprachphilosophie. Die Worte sind Zeichen für Vorstellungen, und zwar zunächst für unsere eigenen Vorstellungen; dann nimmt man sie aber auch für Zeichen der Vorstellungen anderer, ja für Zeichen der Dinge selbst; da nicht jedes einzelne Ding seinen besonderen Namen haben kann, so wird eine Menge ähnlicher Dinge in einer Vorstellung zusammengefaßt, indem man von den Nebenumständen dabei absieht, so Abstraktion ausübt, und diese allgemeinen Vorstellungen erhalten Gemeinnamen. Dieses Abstrahieren wird stufenweise fortgesetzt bis zu dem Begriffe Sein. Die durch Abstraktion gewonnenen Art- und Klassenbegriffe sind aber nur Gebilde unseres Geistes. Sie haben nur ein Nominalwesen, während das Realwesen das bedeutet, wodurch ein Ding das ist, was es ist, das wirklich Innere, was meist unbekannt bleibt, wovon aber die Eigenschaften abhängen; die Worte bezeichnen nun bei den einfachen Vorstellungen sowohl das Real- als das Nominalwesen. Bei den Namen der Substanzen liegt das Real- von dem Nominalwesen häufig weit ab. Die Natur läßt sich von uns keine Schranken auferlegen, sie erzeugt ganz ohne Rücksicht auf unsere künstlich gebildeten Genera und Spezies; sie hat keine unbeweglichen Grenzen zwischen den Spezies gesetzt. — Die meisten Irrtümer bei der Erkenntnis hängen vom unrichtigen Gebrauch der Worte ab. So geht Locke auf die Mängel der Sprache ein, die hauptsächlich in der Unvollkommenheit und im Mißbrauch der Worte liegen.

Das vierte Buch handelt von der Erkenntnis und Meinung (Of knowledge and probability), entwickelt also die eigentliche Erkenntnistheorie. Erkenntnis (knowledge) besteht in der Wahrnehmung der Verbindung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen irgendwelchen von unseren Ideen, und zwar gibt es vier Arten der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung: Identität oder Verschiedenheit, Relation, Koexistenz oder notwendige Verknüpfung und reales Dasein. Bei der Erkenntnis oder dem Wissen gibt es verschiedene Grade der Überzeugungskraft, die ihren Grund in der verschiedenen Art und Weise haben, wie der Geist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung irgendwelcher seiner Ideen wahrnimmt. Der höchste Grad des Wissens ist das intuitive, unmittelbar anschauliche Wissen, wobei die Seele die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von zwei Ideen unmittelbar aus ihnen selbst ohne Vermittelung anderer Vorstellungen erfaßt, so wie man erkennt, daß weiß nicht schwarz, daß ein Kreis kein Dreieck ist. Diese Art der Erkenntnis ist die klarste und sicherste; von unserer eigenen Existenz, die wir unmittelbar erfassen, haben wir ein solches

intuitives Wissen. Der zweite Grad ist das demonstrative Wissen, wobei die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen nur mittels gewisser Zwischenvorstellungen erkannt werden kann. Dieses Wissen beruht auf Beweisen, ist nicht so leicht, nicht ohne voraufgehenden Zweifel und nicht so klar wie das intuitive Wissen; jeder einzelne Schritt muß dabei intuitive Gewißheit besitzen. Der Demonstration fähig sind die Wissenschaften der Mathematik und der Moral, die beide unabhängig von der Erfahrung gelten. Eine mathematische Erkenntnis ist eine wahre Erkenntnis, gleichviel ob ein dem mathematischen Begriff entsprechendes Ding existiert oder nicht. Sie gilt aber auch von den tatsächlich existierenden Dingen, sofern diese nur soweit in Betracht gezogen werden, als sie mit den mathematischen Begriffen übereinstimmen. Ebenso ist die Wahrheit und Gewißheit moralischer Erörterungen unabhängig davon, ob in der Welt Menschen leben und die Tugenden existieren, worauf sie sich beziehen. Der Wahrheit von Ciceros Pflichtenlehre tut es keinen Abbruch, daß es niemanden in der Welt gibt, der seinen Vorschriften genau nachkommt. Aus von selbst einleuchtenden Vordersätzen, die so unbestreitbar sind wie mathematische Sätze (z. B. „Wo es kein Eigentum gibt, da gibt es kein Unrecht") könnten nach Locke jedem die Maßstäbe von Recht und Unrecht dargetan werden, nur sind die mathematischen Ideen verwickelter und entbehren der sinnlichen Darstellung. Eine demonstrative Gewißheit haben wir vom Dasein Gottes als des höchsten Wesens, obwohl die Gottesidee keine angeborene Idee ist. Der Mensch weiß intuitiv, daß das Nichts kein Sein hervorbringen kann. Daher muß etwas von Ewigkeit her da sein, die ewige Quelle des Seins muß Ursprung aller Kraft, allmächtig und allwissend sein, also Gott. Der dritte Grad, das sensitive Wissen, gelangt nicht zu voller Gewißheit, obgleich man auch hier noch von einem Wissen reden kann. Es besteht in der Erkenntnis von der Existenz endlicher Wesen außer uns und reicht nicht über die für unsere Sinne gegenwärtigen Objekte hinaus. Eine sichere Wissenschaft von Körpern (so wie sie Hobbes aufstellte) gibt es nicht, da uns selbst von den uns zunächst stehenden Körpern adäquate Ideen fehlen, noch weniger eine Wissenschaft von Geistern. Wo wir Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung irgendwelcher von unseren Ideen wahrnehmen, ist sicheres Wissen, und wo wir gewiß sind, daß die Ideen mit der Realität der Dinge übereinstimmen, ist sicheres, reales Wissen. Wahrheit (truth) bedeutet nur die Verbindung oder Trennung von Zeichen in Sätzen, je nachdem die damit bezeichneten Dinge miteinander übereinstimmen oder nicht. Reale Wahrheit ist dann vorhanden, wenn die Zeichen so verbunden sind, wie unsere Ideen übereinstimmen, und wenn unsere Ideen derart sind, daß wir wissen, sie seien eines natürlichen Daseins fähig, verbale Wahrheit, wenn die Ausdrücke gemäß der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der von ihnen vertretenen Ideen verbunden werden ohne Rücksicht darauf, ob diesen Ideen real Daseiendes entspricht.

Da unser Wissen beschränkt ist, bedürfen wir noch etwas anderes, zumal wir unsre Verstandesfähigkeiten nicht nur zur Spekulation, sondern auch zur Lebensführung verwenden müssen. Wahrscheinlichkeitsurteile können einen Ersatz für mangelndes Wissen bieten, aber sie müssen an der Erfahrung geprüft werden. Doch es gibt eine Art von Sätzen, die auf bloßes Zeugnis hin den höchsten Grad unseres Beifalls erfordern unabhängig von der gemeinen Erfahrung, weil das Zeugnis von Gott selbst herrührt, der nicht täuscht, das sind die Sätze der „Offenbarung", die unbedingten, jedes Schwanken ausschließenden „Glauben" verlangen. In Sachen, worüber die Vernunft nicht oder nur nach Offenbarung urteilen kann, ist die Offenbarung zu hören. Für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntnis widerstreitet. Vernunft ist die natürliche Offenbarung, Offenbarung

eine Erweiterung der natürlichen Vernunft durch von Gott unmittelbar mitgeteilte Enthüllungen, deren Wahrheit aber durch Vernunftbeweise über den göttlichen Ursprung verbürgt wird. Was Gott geoffenbart hat, ist unzweifelhaft wahr; was aber göttliche Offenbarung sein kann und was nicht, das muß die Vernunft beurteilen. „Wenn Gott die Seele mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet, so löscht er deshalb nicht ihr natürliches Licht aus. Wenn wir nach ihm der Wahrheit eines Satzes beistimmen sollen, so begründet er entweder diese Wahrheit durch das gewöhnliche Verfahren der natürlichen Vernunft, oder er gibt es sonst zu erkennen, daß es eine Wahrheit sei, der wir auf Grund seiner Autorität beizustimmen haben, und zeigt uns durch gewisse Zeichen, die die Vernunft nicht mißverstehen kann, daß diese von ihm stammt. Die Vernunft muß überall unser letzter Richter und Führer sein" (Ess. IV, 19 § 14).

Der Essay schließt mit einem Kapitel über die Einteilung der Wissenschaften. Locke unterscheidet drei Klassen nach den Gegenstandsgebieten: 1. die φυσική oder natural philosophy, die sich auf die Natur der Dinge (und zwar Körper und auch Geister) bezieht, wie sie an sich beschaffen sind, ihre Beziehungen und Wirkungsweisen, 2. πρακτική, die in der Geschicklichkeit richtiger Anwendung unserer Kräfte und Handlungen zu guten und nützlichen Dingen besteht (hierher gehört die Ethik), 3. σημειωτική, die Lehre von den Zeichen, oder im engeren Sinn, sofern die wichtigsten Zeichen Wörter sind, λογική. Diese Klasse hat die Mittel und Wege zu untersuchen, die der Geist zum Wissen braucht.

Seine moralphilosophischen Ansichten hat Locke besonders im zweiten Buch des Essay (Kap. 21 u. 28) entwickelt.

Gut und Übel sind nur Lust und Schmerz oder das, was diese verschafft. Das sittlich Gute und Schlechte ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit dem Gesetz, wobei wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen, d. h. Lust oder Schmerz; diese heißen dann Lohn oder Strafe. So gründet sich die Sittlichkeit auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unserer Handlungen. Die Gesetze, nach denen die Menschen Recht und Unrecht unterscheiden, sind das göttliche, das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung, der Achtung und Verachtung. Das erste ist der Maßstab für die Sünde und die Pflicht, es wird also von diesem die Verpflichtung abgeleitet, mag uns dieses Gesetz nun durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgeteilt sein. Das zweite ist der Maßstab für Verbrechen und Unschuld; das dritte, das Locke auch das philosophische Gesetz nennt, weil sich Philosophen am meisten mit seiner Untersuchung beschäftigt haben, ist der Maßstab für Tugend und Laster. Durch dies letzte Gesetz lassen sich die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, bestimmen, indem sie die Strafen für die Übertretung des göttlichen Gesetzes nicht ernstlich bedenken und ebensowenig die von den bürgerlichen Gesetzen angedrohten. Der Achtung erfreut sich aber das, was jeder überall als für sich nützlich ansieht. Da nun nichts in der Welt das Wohl der Menschen so fördert als der Gehorsam gegen das von Gott gegebene Gesetz, so muß Achtung und Verachtung im großen und ganzen mit den Regeln des Rechten und Unrechten, die von Gott in der Offenbarung gegeben sind, übereinstimmen. Abweichungen im einzelnen finden sich allerdings; daher kommen die verschiedenen Sitten bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten.

Die Schrift über die „Vernunftmäßigkeit des Christentums" führt die im vierten Buch am Schlusse der Abhandlung über den menschlichen Ver-

stand angedeutete Übereinstimmung der natürlichen Religion mit dem ursprünglichen Christentum durch. Das Wesen des Christentums beruht in dem Glauben an den Messias als den von Gott gesandten erlösenden sittlichen Gesetzgeber, der durch den heiligen Geist in denen fortwirkt, die an ihn glauben und in seinem Sinne Gutes tun. Dieser Gehalt der christlichen Lehre, in welchem sich die Sittenlehre der Weisen des Altertums und des Orients mit dem Glauben an die Erlösung der durch Adam sündhaft gewordenen Menschheit verbindet, ist so schlicht, daß er der menschlichen Vernunft unmittelbar einleuchtet, und so allgemein, daß er eine besondere Konfession nicht einschließt. Hieraus folgt die allgemeine religiöse Duldung, welche Locke in den Briefen über die Toleranz fordert. Jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft soll gleichmäßig und unbeschränkt geduldet werden. Weder Juden noch Mohammedaner noch Heiden sollen ihrer Religion wegen von dem Staatsbürgertum ausgeschlossen sein. Diese Duldung folgt aus dem Wesen der wahren Kirche als eines freien Vereins, dem niemand von vornherein angehört, aber auch aus dem Wesen des Staates, der eine freie Vereinigung zur Wahrung bürgerlicher Interessen ist. Kirche und Staat sind durchaus voneinander getrennt. Der Staat hat es mit dem leiblichen Wohle, die Kirche nur mit dem Seelenheile zu tun. Ausgenommen von dieser Toleranz sind einmal die von ihrem römischen Oberhaupt abhängigen, die bürgerliche Ruhe und Freiheit gefährdenden Katholiken und anderseits die Atheisten und Gottesleugner, weil diese mit Gott auch die Offenbarung leugnen.

Das politische Hauptwerk Lockes bilden die beiden „Abhandlungen über Regierung", welche den „Thron des großen Retters, des Königs Wilhelm, befestigen, dessen Anrechte aus dem Willen des Volkes ableiten und vor der Welt das englische Volk rechtfertigen" sollen. Die erste Abhandlung widerlegt die 1680 erschienene „Patriarchia" von Robert Filmer (1604—47), die im Gegensatz zur naturalistischen Gesellschaftsauffassung das absolute Königtum mit theologischen Gründen zu rechtfertigen und zu begründen suchte, indem sie die königliche Gewalt auf die väterliche Gewalt zurückführte, die Adam unmittelbar von Gott empfangen habe (gegen Filmer auch die erst 1698 veröffentlichte Schrift des 1683 enthaupteten Algernon Sidney „Discourses concerning government"). Im Gegensatz zu Hobbes geht Locke in der zweiten positiven Abhandlung von einem ursprünglichen Zustand allgemeiner Freiheit und Gleichheit aus, den zu erhalten die Menschen den Staat errichten, um durch die Schaffung einer gemeinsamen Gewalt sich gegenseitig Freiheit, Leben und Eigentum zu sichern. Der Staat hat die zur Erhaltung der allgemeinen Freiheit und Wohlfahrt vereinbarten Gesetze aufrechtzuerhalten, und auch die politische Gewalt ist an diese Bedingungen gebunden. Weder ist sie patriarchalisch, wie Filmer, noch despotisch, wie Hobbes wollte. Die Gefahren des Absolutismus werden am besten vermieden, wenn die zu scheidenden Staatsgewalten — die legislative, exekutive und föderative — nicht in einer Hand liegen, wenn vor allem die gesetzgebende und die ausführende Gewalt getrennt bleiben. Die gesetzgebende Gewalt ist die höchste Macht im Staat; sie ist vom Volke ausgegangen und soll daher beim Volke bleiben. Die ausübende Gewalt hat die vom Volke gegebenen Gesetze auszuführen, aber auch das Recht des Krieges und des Friedens. Der König ist nur die Spitze dieser exekutiven und föderativen Gewalt. Verletzt der König die Gesetze, handelt er verfassungswidrig, dann hat er nicht als König, sondern als Privatperson gehandelt, und in dem Streit zwischen der gesetzgebenden und der regierenden Gewalt, zwischen Volk und König ist das Volk zur gewaltsamen Wiederherstellung des gebrochenen Rechtes, zur Revolution berechtigt.

Eine große Bedeutung für die Aufklärungskultur besitzen auch Lockes „Gedanken über Erziehung". Das Bedürfnis nach pädagogischen Reformen war im Verhältnis zu der zunehmenden Vorherrschaft des wissenschaftlichen Geistes gewachsen. Der Fortschritt der Wissenschaften wie die Verfestigung des Lebens in den Grundsätzen der Vernunft erforderte eine neue Regelung der Erziehung und des Unterrichts. Lockes pädagogisches Programm übte, so unsystematisch es ausgeführt war, doch, weil es ganz dem neuen Geist der Zeit entsprach, eine bedeutende Wirkung aus. Sein leitender Gesichtspunkt ist, daß die Erziehung nur die naturgemäße Entwicklung des Zöglings zu fördern habe, d. h. die Ausbildung der eigentümlichen Beschaffenheiten, durch welche eine jede Individualität durch Herkunft, Familie, Neigungen, Fähigkeiten, Gemütsart bestimmt ist. In dieser Forderung ist die Abkehr von der üblichen schulmäßigen Unterweisung, welche nur eine Dressur ist, enthalten. Die Ausbildung des jugendlichen Menschen zu eigener Selbständigkeit, zur Brauchbarkeit und sozialen Tüchtigkeit, welche das letzte Ziel der Erziehung sein muß, läßt sich nur erreichen, wenn die Erziehung in einer Hand liegt, nur in der Form der Privaterziehung. Hierbei ist der eigentliche Unterricht und das Lernen der mindestwichtige Teil. Pflege der körperlichen Tüchtigkeit, Ausbildung des sittlichen auf Einsicht in Gründe gestützten Charakters ist das Wesentlichste. Der Zögling soll nicht ein Gelehrter, sondern ein wertvolles Mitglied der menschlichen Gemeinschaft werden. Spielendes Lernen, lebendige Anschauung, Rücksicht auf das Nützliche und Brauchbare im Leben sollen den Gang der Unterweisung bestimmen. Es ist ein rationelles, realistisches und individualistisches Bildungsideal, das Locke als Ideal der Erziehung zum englischen Gentleman durch einen Hofmeister entwirft. War es zunächst nur für die aristokratischen Kreise bestimmt, so hob Locke in der Widmung doch ausdrücklich hervor, daß, wenn erst die höheren Klassen gut erzogen seien, die Rückwirkung auf das niedere Volk nicht ausbleiben könne.

§ 35. Locke fehlt bei seinem empirisch-psychologischen Gesichtspunkt ebenso wie Berkeley und Hume ein inneres Verhältnis zu den großen mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorien der Neuzeit, die der Rationalismus gerade verwertet hatte. Mathematik und Naturwissenschaften erfahren in seiner Philosophie keine genügende Würdigung. Und doch stand Locke gerade zu Naturwissenschaftlern in persönlicher Beziehung. Durch Freundschaft mit ihm verbunden, war Isaak Newton (1642—1727), dessen Lebensarbeit das Ideal der mathematisch-physikalischen Forschung zur Reife und Vollendung brachte und dadurch das Weltbild endgültig festigte, das der aufklärerischen Bewegung als Unterlage dienen sollte. Ebenfalls dem Freundeskreise Lockes zugehörig war Robert Boyle (1627—91), der Begründer der wissenschaftlichen Chemie, der in Ergänzung der mathematischen Naturbetrachtung die empirische Forschung ausbildete und gleichermaßen gegen die Angriffe der Skepsis wie der Metaphysik sicherte.

Lockes Erfahrungsphilosophie mit ihrer psychologisch-erkenntnistheoretischen Tendenz bildete fortan den Ausgangspunkt der weiteren philosophischen Entwicklung in England. Die Zahl ihrer Gegner und Anhänger ist außerordentlich groß. Selbständige Denker sind Richard

Burthogge, der von Lockeschen Gedanken aus zu einer spiritualistischen Metaphysik gelangte, und Peter Brown (gest. 1735), der zu einem reinen Sensualismus neigte und so als ein Vorläufer Condillacs gelten kann. Kritisch wandte sich auch der von Malebranche beeinflußte idealistisch gerichtete John Norris (1657—1711) gegen Lockes Essay. Die bedeutsamste Fortbildung von Lockes Lehren zu einem neuen System des Immaterialismus gab der irische Bischof George Berkeley (s. unten).

Wurde durch Berkeley der Standpunkt Lockes zum Spiritualismus fortgebildet, so haben andere Denker ihn in materialistischer Weise weiterentwickelt. Locke selbst hatte es nicht für ausgeschlossen erachtet, daß die Materie denken könne, und weitere Forschungen der Medizin und Physiologie legten Betrachtungen über das Abhängigkeitsverhältnis der geistigen von den körperlichen Funktionen nahe. In diesem Sinne entwickelte der Arzt David Hartley (1705—57) das erste System der Assoziationspsychologie, das eine enge Korrelation zwischen physischen und psychischen Vorgängen durchführte. Den vollen Übergang zum Materialismus vollzog der Theologe Joseph Priestley (1733 bis 1804), der aber ebenso wie Hartley daneben an dem religiösen Glauben festhielt und ihn mit der materialistischen Anschauung zu verbinden strebte. An Priestleys Schriften schloß sich dann ein lange währender Streit über den Materialismus in England an.

Ausgaben.

I. Newton.

Philosophiae naturalis principia mathematica, Lond. 1687, 3 Bde., auch 1713 (mit Vorrede von Roger Cotes), 1726 u. ö., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläutergn., hersg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; Treatise of optic, London 1704 u. ö., Opera ed. Horsley, London 1779—85, 5 Bde.

II. Boyle.

Sceptical Chemist, Oxford 1661; Origin of forms and qualities according to the Corpuscular Philosophy, 1666; Some considerations touching the usefulness of experimental philosophy, Oxford 1663, 2. Teil 1671; A free inquiry into the vulgarly received notion of nature, 1686. Werke unvollst. lat., Genf 1677, vollst. engl. Works ed. by Th. Birch, 5 vol. London 1744, 2. Ausg. London 1772, 6 Bände.

III. Burthogge.

Organum vetus et novum or a discourse of reason and truth, London 1678; An Essay upon reason and the nature of spirits, London 1694; Of the soul of the World and of particular souls, in a letter to M. Lock, occasioned by M. Keil's reflections upon an Essay lately published concerning reason, London 1699, wieder abgedruckt im 2. Bde. von Somer's collection of scarce and valuable tracts on the most interesting and entertaining subjects, London 1748; Christianity a revealed mystery 1702. The philosophical writings of Rich. Burthogge, ed. with introduction and notes by Margaret W. Landes, Chicago 1921.

IV. Norris.

Christian Blessedness or Discourses upon the beautitudes to which are added reflections upon a late essay concerning human understanding, London 1690;

Practical discourses on several divin subjects, 3 Bde., London 1691—93; Essay towards the theory of the ideal and intelligible world, 2 Bde., London 1701 u. 1704; A philosophical discourse concerning the natural immortality of the sonl, London 1708

V. Hartley.

Coniecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione, London 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, 2 vol., Lond. 1749, ed. by J. Priestley, 3 vol. 1801, 6. ed. 1834, deutsch (von v. Spieren) m. Anm. u. Zus. (von H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772 bis 1773; franz. v. Abbé Jurain, Explication physique des idées et des mouvements tant volontaires qu'involontaires, Reims 1795.

VI. Priestley.

An Examination of Reid's Inquiry, Beatties Essay on . . . truth and Oswalds Appeal to common sense, London 1774; Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775; Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777; The doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777; Free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Außerdem Letters to a philos. unbeliever, Bath 1780, deutsch Leipzig 1782.

VII. Materialismusstreit.

Die hauptsächlichsten Streitschriften in dem Materialismusstreit sind: J. Berington, Letters on materialism and Hartley's theory of the human mind addressed to Dr. Priestley 1776. Caulfield, An Essay on the Immateriality and Immortality of the Soul, etc. With an Appendix in Answer to Dr. Priestley's Disquisitions, 1778. John Whitehead, Answer to Priestley's Disquisitions, 1778. Reflections on Materialism, adressed to Dr. Priestley, by Philalethes Rusticanus, 1779. Matthew Dawes, Philosophical Considerations, or a Free Enquiry into the Merits of the Controversy between Dr. Priestley and Dr. Price, on Matter, etc., Lond. 1780. Miscellaneous Observations on some Points of the Controversy between the Materialists and their Opponents, Lond. 1780. A Slight Sketch of the Controversy between Dr. Priestley and his Opponents, on the Subject of his Disquisitions on Matter and Spirit., Lond. 1780. Rich. Gifford, Outlines of an Answer to Dr. Priestley's Disquisitions relating to Matter and Spirit, London 1781. Observations on Priestley's Doctrine, 1787. Thomas Cooper, Sketch of the Controversy on Materialism, 1789. Pistorius, Notes and additions to Dr. Hartley's observations on man . . . to which is prefixed a sketch of the life and character of Dr. Hartley, London 1791. John Ferriar, An Argument against the Doctrines of Materialism (in the Memoirs of the Lit. and Phil. Soc. of Manchester, 1793). James Purves, Observations on Dr. Priestley's Doctrines of Philosophical Necessity and Materialism, Philadelphia 1797.

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der große Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) hat durch seine Lebensarbeit in vielfacher Hinsicht einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt. Seine „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre", die 1687 in drei Bänden erschienen, stellen die Krönung der mathematischen Naturwissenschaft dar, in welcher die Bilanz der Forschungen seit Coppernicus gezogen und auf der Grundlage von Newtons eigenster Schöpfung, der Gravitationstheorie, zu einem die gesamte irdische und himmlische Mechanik umfassenden einheitlichen System ausgebaut worden ist; sie gaben auch ein prinzipielles und unangreifbares Vorbild einer Erkenntnis, das in seiner Verbindung von grundlegenden begrifflich-mathematischen Postulaten mit dem sicheren Rückhalt an Induktion, Erfahrung und Experiment die Methode der modernen Wissenschaft zur letzten Klärung und zum schärfsten Ausdruck brachte; indem in diesem Werk die neue Weltansicht zum Abschluß und zur Festigung gelangte, indem der Kosmos nun als eine durch einfachste mathematische Prinzipien erkennbare und berechenbare Maschine erschien, trat die mathematische Naturwissenschaft in den Brennpunkt aller geistigen Interessen, war durch sie die Grundlage der aufkläre-

rischen Weltbetrachtung festgelegt. Schon Locke stand unter dem Eindruck dieses Werkes seines Freundes. In der nächsten Generation bildete es den Ausgangspunkt aller deistischen Betrachtungen. Durch Voltaire wurde es zu einer herrschenden Macht in Europa. Aber Newtons Werk eignet noch ein besonderer philosophischer Zug; indem die „Prinzipien" sich grundsätzlich auf eine Darstellung der beobachtbaren Erscheinungen in mathematischer Sprache beschränkten und alle Hypothesen über die Ursachen, die Dinge und ihre Kräfte (und damit auch den neu eingeführten Begriff der Fernkraft) ablehnten, entwickelten sie das bei Kepler und Galilei vorbereitete Ideal einer phänomenologischen Physik, das auf Prinzipien und Gesetze, nicht auf Dinge und anschauliche Bilder geht. Die berühmte Absage Newtons an die Hypothesenbildung, die das ganze Werk durchzieht, befindet sich am Schluß des III. Buches. „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht (hypotheses non fingo). Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese, und Hypothesen, seien sie nun metaphysische oder physische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden. In dieser leitet man die Sätze aus den Erscheinungen ab und verallgemeinert sie durch Induktion. Auf diese Weise haben wir die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit, den Stoß der Körper, die Gesetze der Bewegung und der Schwere kennen gelernt. Es genügt, daß die Schwere existiere, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären imstande sei." Damit war der Kampf nicht nur gegen die Scholastiker und Metaphysiker, sondern auch gegen die Cartesianer mit ihren Wirbelhypothesen eröffnet, ein Kampf, der mit großer Leidenschaftlichkeit auf allen Seiten geführt wurde, aber mit dem Siege Newtons endete. In Deutschland waren es besonders Wolffianer, die den vergeblichen Streit mit Newton führten. Newton selbst war, so sehr er sich nach außen hin Einschränkungen auferlegte, physikalischen Hypothesen und Erklärungen, ja auch metaphysischen Betrachtungen nicht abgeneigt. In gelegentlichen Briefen und Abhandlungen und dann auch in der zweiten englischen Ausgabe seiner Optik vom Jahre 1717 (in den angehängten Fragen) entwickelte Newton eine Ätherhypothese zur Erklärung der Licht- und Schwereerscheinungen. Und seine berühmten Definitionen der absoluten, wahren und mathematischen Zeit (die an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand verfließt), des absoluten Raumes (der vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand stets gleich und unbeweglich bleibt) und der absoluten Bewegung (die die Übertragung des Körpers von einem absoluten Ort nach einem anderen absoluten Ort ist) im Gegensatz zu relativer Zeit, relativem Raum und relativer Bewegung setzen, indem zugleich ihre Existenz behauptet wird, einen aller Erfahrung vorangehenden in der Erfahrung nie aufzuweisenden Gegenstand und machen damit metaphysische Entitäten zum Fundament der „Experimentalphilosophie". In der Tat hat Newton sich in seiner Raumtheorie an die metaphysischen Spekulationen von More angeschlossen, der den geistigen und unkörperlichen Charakter des Raumes aus der Natur Gottes selbst ableiten wollte. Auch für Newton ist der Raum das Organ, mittels dessen Gott als allgegenwärtig in der Welt wirkt und damit zugleich die Dinge und ihre Zustände unmittelbar erfaßt; der Raum ist „ein grenzenloses und gleichartiges Sensorium" der Gottheit. Der Existenz Gottes selbst war Newton gewiß. Er erachtete sie aber auch als erforderlich insbesondere darum anzunehmen, weil die Störungen des Planetensystems den von

Zeit zu Zeit wiederholten Eingriff einer ordnenden Intelligenz, die auch Urheber der ersten Ordnung der Welteinrichtung ist, unabweislich erscheinen ließen. Mit diesen spekulativen Betrachtungen, die Newtons persönlicher Frömmigkeit entsprachen, mußte der methodische Charakter seiner mathematischen Naturlehre in einen Widerstreit geraten, der alsbald in den zahlreichen Diskussionen des Raumproblems, der Vollkommenheit des Weltsystems usw. hervortrat.

In dem Lebenswerk von Robert Boyle (1627—91) erhält die Chemie ihre selbständige Begründung als Erfahrungswissenschaft und ihre endgültige Lösung von der Alchimie. Diese Wendung zu der positiven Forschung ist wie von allen großen Naturforschern der Zeit auch von Boyle mit klarem, methodischem Bewußtsein vollzogen worden, dem er in zahlreichen kritischen Schriften Ausdruck gegeben hat. Das positive Ziel, dem er zustrebte, war die Ausbildung einer auf das Experiment gegründeten Theorie der körperlichen Welt, der Natur. Freilich muß der Begriff der Natur (wie er in der zusammenfassenden Abhandlung: „De ipsa natura“, London 1682, ausführt) von allen metaphysischen Zutaten befreit und nicht sowohl als ein selbständiges kraftbegabtes Wesen, sondern nur als Bezeichnung des mechanischen Systems verstanden werden, dessen Teile nach Bewegungsgesetzen in Wechselwirkung miteinander stehen und die die gegenwärtige Weltverfassung bedingen. In diesem Sinn ist auch von der besonderen Natur eines Einzelkörpers, nämlich als eines individuellen Körpermechanismus zu sprechen, in welchem eine Reihe mechanischer Wirkungen von Maß, Gestalt, Ordnung, Lage, Gefüge, Ortsbewegung wahrnehmbarer oder unwahrnehmbarer Teile zusammentreffen, die seine Eigenart bestimmen. Somit ist die Zuflucht zu geheimnisvollen Kräften der Natur ebenso wie die zu den substantialen Formen des Aristoteles, die durch die physikalische Erfahrung widerlegt werden, ausgeschlossen. Die atomistische Hypothese, welche B. im einzelnen entwickelt, wird ihm durch die Tatsache der chemischen Verbindung von Körpern und ihrer Rückverwandlung, die zugleich die schlagendste Widerlegung der aristotelischen Lehre sei, gewiß. Allen Körpern muß eine einzige und allgemeine Materie zugeschrieben werden, die eine ausgedehnte und undurchdringliche Substanz ist. Ihr können nur drei Grundeigenschaften zukommen, nämlich Größe, Gestalt und Bewegung; diese Grundeigenschaften (primäre Qualitäten) reichen zur Erklärung aller Phänomene und auch zur Ableitung der sinnlichen Eigenschaften (der sekundären Qualitäten) aus. Mit dieser atomistischen Körpertheorie verband Boyle persönlich eine starke Frömmigkeit, die an der Existenz der unsterblichen Seele und der Gottheit festhielt. Er gründete sogar ein Institut, in welchem zur Befestigung der christlichen Lehre und der teleologischen Weltanschauung Vorträge gehalten wurden.

Zu den ersten Kritikern von Locke gehörte der Bischof Edward Stillingfleet (1635—99), der in einem Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity 1696 die skeptische Tendenz in Lockes Essay hervorhob und als unvereinbar mit dem christlichen Glauben betonte. Hieraus entspann sich eine eingehende Kontroverse zwischen ihm und Locke, welche erst durch eine letzte Antwort Lockes im Jahre 1698 abgeschlossen wurde. Weiter ist zu nennen J. A. Lowde, der in einem Discourse concerning the Nature of Man, London 1694, Locke (und Hobbes) einer Kritik unterwarf, welche Locke selbst noch zur Kenntnis nahm. Der Verfasser einer Anzahl von Gegenschriften gegen Locke, darunter die anonymen Remarks upon Locke's Essay concerning Human Understanding 1697—99, soll Thomas Burnet (1635—1715) gewesen sein. Ferner veröffentlichte John Sergeant

(auch Sarjeant, 1621—1707) Method to Science, London 1696, und Solid Philosophy asserted against the Fancies of the Ideists: or the Method to Science farther illustrated with Reflections on Mr. Lockes Essay concerning Human Understanding, London 1697, worin er gegen die subjektivistische Ideenlehre Lockes (und Descartes') die unmittelbare Erkenntnis der Dinge durch die reinen Verstandesbegriffe und Vernunftwahrheiten verteidigt. In der Form eines Kommentars, betitelt „Anti-Scepticism; or Notes upon each Chapter of Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding with an Explication of all the particulars of which he treats, and in the same order with Locke, In 4 books, London 1702", unterzog Henry Lee Lockes Theorie einer eingehenden Diskussion.

Weit selbständiger als die genannten Schriftsteller ist der sich auch an Locke anschließende Richard Burthogge (geb. etwa 1638, stud. 1658—62 Medizin in Leyden, wo Geulincx lehrte, dessen Philosophie ihn wohl mitbeeinflußt hat, gest. wahrscheinlich in den ersten Jahren des 18. Jahrh.), der in seinem Locke gewidmeten Hauptwerk An Essay upon reason and the nature of spirits, London 1694, eine erkenntnistheoretisch begründete spiritualistische Metaphysik entwickelte. Unser Verstand vermag von den Dingen nur insofern etwas zu erkennen, als sie zu unserem Geist in Beziehung treten, uns in den Sinnen, der Einbildungskraft oder dem Verstand gegeben sind. Die unmittelbaren Objekte des Denkens sind daher „entia cogitationis", die ebensowenig außerhalb unseres geistigen Vermögens in den Dingen selbst existieren, wie die Bilder, die wir im Wasser oder im Spiegel erblicken, sich tatsächlich an dem Ort befinden, an dem wir sie sehen. Dies gilt nicht nur von den sinnlichen Erscheinungen, sondern auch von den Begriffen, welche bestimmte „modi concipiendi" sind, die aus der Beschaffenheit des denkenden Wesens entspringen. So haben alle Begriffe, durch die wir die Dinge denken, der Begriff des Dinges selbst, Substanz, Accidens, Raum, Zeit, Ursache, Wirkung, keine andere Existenz und Wahrheit als in dem Geist, der sie bildet; wir begreifen die Gegenstände nicht so, wie sie sind, in ihrem eigenen Sein und Wesen, sondern nur in der Verkleidung durch Begriffe unseres Geistes. Die Frage nach dem Verhältnis der körperlichen und der geistigen Substanzen wird dadurch zu einer Frage der Unterscheidung phänomenaler Objekte innerhalb unserer Bewußtseinswelt. Nun ist aber gewiß, daß der einzelne Geist seine Vorstellungen nicht allein aus sich erzeugt, daß, wenn wir nicht dem Skeptizismus anheimfallen wollen, wir genötigt sind, außerhalb unseres Bewußtseins eine Welt von Dingen anzunehmen, die die wahrhaften Ursachen und Gründe für die Entstehung bestimmter Bilder und Begriffe in uns sind. Versuchen wir von dieser Wirklichkeit ein Bild zu gewinnen, ihre Wesensart zu begreifen, dann bleibt uns nur übrig, sie als Besonderung eines einheitlichen kraftbegabten geistigen Prinzipes zu denken. — Das Verhältnis, in welchem Burthogge einerseits zu dem occasionalistischen, anderseits zu dem Lockeschen Gedankenkreis steht, bedarf noch der genaueren Untersuchung.

Gegen Locke schrieb John Norris (1657—1711), der in seinem Essay towards the theory of the ideal or intelligible World, 1701 und 1704 die Realität einer intelligiblen Welt behauptet und sich damit an Malebranche anschließt; dieser ist für ihn der Galilei der intellektuellen Welt. Auch neigte er sich der mystisch-platonischen Theorie von Henry More zu und verfaßte gegen Tolands Schrift über das Christentum ohne Geheimnis: An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity, London 1697. Norris hatte nach Lektüre von Lockes Essay seiner Schrift Christian Blessedness (1690) einige kritische Reflections upon a late Essay etc. in Briefform beigefügt, worauf Locke 1693 die erst posthum veröffentlichten Remarks upon some

of Norris's book wherein he asserts F. Malebranche's opinion of ‚our seeing all things in God' schrieb und Lady Masham Locke in der anonymen Schrift Love of God 1696 verteidigte.

Gegen die religiöse Aufklärung Lockes wandte sich John Edwards (1637 bis 1716) in seinen Thoughts concerning the several Causes and Occasions of Atheism, 1695 (Locke erwiderte in A vindication of the reasonableness of christianity 1695) und weiteren Schriften (so Socianism unmasked 1696, The socinian creed 1697 u. a.), in denen er Locke socinianische Anschauungen zuschrieb. Unter den religiösen Gegnern ist der bedeutendste der Bischof Peter Brown (gest. 1735); von seinen Werken kommen für die Geschichte der Philosophie in Betracht: The Procedure and Limits of the Human Understanding, London 1728; 2d ed. 1729; Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things Natural and Humans, London 1733. Er wendet sich namentlich gegen Lockes Scheidung von Sensation und Reflexion, indem er behauptet, daß es Ideen im eigentlichen Sinne nur von den durch die Sinne auf uns wirkenden körperlichen Dingen geben könne. Besondere Ideen der Reflexion, sind weder möglich noch nötig, da das sicherste Wissen in der Sinnesempfindung beschlossen ist. Unser Geist besitzt keine eigenen Vermögen, aus denen reine Verstandesbegriffe und Wahrheiten unabhängig von der Erfahrung entwickelt werden könnten. Was wir von uns wissen, ist immer nur der Inhalt unseres Bewußtseins; von uns selbst oder unseren Tätigkeiten besitzen wir keine Ideen. Lockes Ideen der Reflexion sind ein bloßer Name, der Geist vermag sich selber nur durch Entnehmung von Bildern der Außenwelt gegenständlich zu werden. Damit haben wir ein Beispiel einer analogischen Erkenntnis von Gegenständen, von denen wir keine Ideen besitzen. Dasselbe ist nun der Fall bei übernatürlichen Objekten, ganz besonders bei unserer Kenntnis von Gott; auch ihn können wir, wie alles Geistige, nur in Analogien und Bildern begreifen; aber wir haben keinen Grund, dieses Wissen zu bezweifeln, da jede Kenntnis von geistigen Wesen, auch die unseres eigenen Geistes, in gleicher Weise verfährt. An Brown, der Lockes Theorie aus theologischen Gründen zu einem reinen Sensualismus umbilden wollte, schlossen sich zahlreiche Schriftsteller, insbesondere Geistliche, an. Eine eigene Wendung gab diesen Gedanken Zachary Mayne (gest. 1750), von dem die anonym erschienenen Abhandlungen: Two Dissertations concerning Sense and the Imagination, with an Essay on Consciousness, London 1728, herrühren.

Natürlich riefen diese Kritiken Lockes zahlreiche Gegenschriften zur Verteidigung hervor, von denen zu nennen sind Samuel Bold (1649—1737): Observations on the Animadversions on a late book entitled: The Reasonableness of Christianity, etc., Oxford 1698; Some considerations on the principal objections and arguments which have been published against Mr. Locke's Essay of Human Understanding, 1699, und Catherine Cockburn (geb. Trotter 1679—1749), A Defence of Mr. Lockes Essay of Human Understanding, 1702.

Die Psychologie Lockes erfuhr eine Weiterbildung durch die Richtung der sogenannten Assoziationspsychologie. Wenn auch nicht als eigentlicher Vater, so doch als Ausbildner der englischen Assoziationspsychologie ist der Arzt David Hartley (1705—57) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association" für einen solchen Vorgang einbürgerte, der eine Verbindung gleichzeitig oder in unmittelbarer Aufeinanderfolge gegebener Vorstellungen ist, und durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Prozesse. Wenn beide auch nicht identisch sein sollten, so statuierte er doch einen

festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunktionen, so auch für die Vorstellungsassoziationen, namentlich für die Affekte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Notwendigkeit in Kraft, so daß Hartley dem Materialismus nahe kam und seine wissenschaftliche Überzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand, der in seiner Lehre vom mystischen Selbstvergessen zum Ausdruck kommt. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Prozesse immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen. — Bei ihm finden wir auch Anfänge des durch G. Boole und dann durch Stanley Jevons ausgebildeten logischen Algorithmus oder Logikkalkuls.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete der Schüler Hartleys, Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vorstellungsassoziationen als auch die Willensentschlüsse, sowie die Handlungen sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Da nun die Materie (im Anschluß an die Naturphilosophie von Boscovish) als System anziehender und abstoßender Kräfte vorzustellen ist, ist es unnötig, einen prinzipiellen Unterschied zwischen physischen Erscheinungen anzunehmen. Deshalb entscheidet sich auch Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Teil der Physiologie werden; anstatt die psychischen Tatsachen zu analysieren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, daß sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price (1723—91), in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778, auf die Priestley mit seinen Free Discussions of the doctrines of materialism 1778 erwiderte. In einer Menge von Schriften für und wider wurde dann in der Folge der Materialismusstreit ausgefochten. Die Assoziationspsychologie wurde weiter gefördert durch Erasmus Darwin (1731—1802), Zoonomia or the Laws of organic life, 2 vols., London 1794—96 (deutsch v. J. D. Brandis, Hann. 1795—99), der die Assoziationslehre zu einer biologischen Evolutionslehre erweitert und mit ihr die Entstehung der Instinkte erklären will, und auch durch Abraham Tucker (1705—74), Light of Nature pursued by Edw. Search, Pseudonym, 1768—78 (deutsch von Erxleben 1771—72), der durch den Begriff der mit der Einbildungskraft gleichgesetzten „Seelenorgane" auf die deutsche Psychologie Einfluß geübt hat.

§ 36. Von Herbert von Cherbury leitet sich der englische Deismus her, der in seinen späteren Vertretern auch durch Locke beeinflußt wurde. Im Gegensatz zu der Offenbarungsreligion nimmt er eine natürliche oder vernünftige Religion (Rationalismus) an, die den Glauben an Gott einschließt. Diese ist ihm zugleich die Norm für den Wert aller positiven Religionen, auch des Christentums, in das sich während seiner geschichtlichen Entwicklung viel Irrtümliches eingeschlichen

hat. Da eine freie Prüfung der Religionen stattfindet, sind die Deisten zugleich Freidenker. Zu ihnen werden namentlich gezählt John Toland (1670—1722), der freilich später einen konsequenten Pantheismus vertrat, die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die spezifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete, Antony Collins, Matthews Tindal, auch der Staatsmann Bolingbroke.

Im engen Zusammenhang mit den religiösen Debatten steht eine Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele, die, auch beeinflußt durch die gleichzeitigen materialistischen Anschauungen, das ganze 18. Jahrhundert hindurch die Geister in England erregte. Die bedeutendsten Wortführer waren auf der einen Seite William Coward und Henry Dodwell, auf der anderen Seite Andrew Baxter.

Ausgaben.

I. Toland.

Christianity not mysterious, Lond. 1696 (zuerst anonym erschienen), deutsche Übers. v. W. Lunde mit Einl. v. L. Zscharnack, Gießen 1908; Letters to Serena, an die Königin von Preußen Sophie Charlotte gerichtet, nebst einer Confutation of Spinoza an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, daß die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; Adeisidaemon, Hag. Comit. 1709; Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, London 1718; Pantheisticon, Cosmopoli 1720 (anonym), übersetzt und mit Einleitung versehen v. Ludw. Fensch, Leipz. 1897.

II. Collins.

A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, im Haag 1714 französisch: Discours sur la liberté de penser; Philosophical enquiry concerning human Liberty and Necessity, Lond. 1715; A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (anonym); The scheme of literal prophecy, London 1726; A dissertation on Liberty and Necessity, Lond. 1729.

III. Tindal.

Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature, Lond. 1730, ins Deutsche übers. v. Lorenz Schmidt: Beweis, daß das Christentum so alt als die Welt sei, Frankfurt u. Leipz. 1741.

IV. Morgan.

The moral philosopher, 3 Bde., Lond. 1737—40, als 4. Bd. Physico-Theology, London 1741.

V. Chubb.

The supremacy of the father asserted, London 1715; A collection of tracts on various subjects, London 1730; The true godspel of Jesus Christ, London 1738; The posthumous works of Mr. Th. Chubb, 2 Bde., London 1748.

VI. Bolingbroke.

Bolingbrokes gesammelte philos. Werke sind von dem schottischen Dichter Dav. Mallet London 1754 in 5 Bdn. herausgegeben: The philosophical Works of the Right Honor. Henr. St. John, Lord Visc. Bolingbroke. Neue Ausgaben 1778, 1809, 8 Bde., in Philadelphia 1849, 4 Bde. Von seinen Letters on the study and use of history, London 1738 und 1752, erschien eine deutsche Übersetzung von Bergmann Leipz. 1758 und eine bessere von Vetterlein 1794.

VII. Streitschriften im Kampf um die Unsterblichkeit der Seele.

Aus dem Kampf um die Unsterblichkeit der Seele sind hervorzuheben: Richard Bentley, Matter and Motion cannot think or A Confutation of Atheism from the Faculties of the Soul, London 1692. Henry Layton, Observations upon a Sermon, intituled, A Confutation of Atheism, etc. London 1697. Timothy Manlove, The Immortality of the Soul asserted and practically improved, London 1697. Richard Burthogge, Of the Soul of the World and of Particular Souls, London 1699. William Coward, M. D. Second Thougths concerning Human Soul, etc., London 1702. Matthew Hole, An Antidote against Infidelity, in Answer to a Book entitled Second Thoughts, etc., London 1702. John Turner, A Brief Vindication of the Separable Existence and Immortality of the Soul, from a Late Author's Second Thoughts, London 1702. Henry Layton, Observations upon a Treatise, intituled A Vindication of the Separate Existence of the Soul, from a Late Author's Second Thoughts, by Mr. John Turner, London 1702. William Coward, M. D., Farther Thoughts concerning Human Soul, in Defence of Second Thoughts, etc., London 1703. F. Gregory, Impartial Thoughts upon the Nature of the Human Soul, etc. occasioned by a book entitled Second Thoughts, London 1704. Henry Layton, A Search after Souls, etc., London 1706. Henry Dodwell, An Epistolary Discourse, proving, from the Scriptures and the First Fathers, that the Soul is a Principle naturally mortal, etc., London 1706. John Turner, Justice done to Human Souls, in a Short View of Mr. Dodwell's late Book, entitled An Epistolary Discourse, London 1706. John Norris, A Philosophical Discourse concerning the Natural Immortality of the Soul, occasioned by Mr. Dodwell's late Epistolary Discourse, London 1708. Robert Bragge, A Brief Essay concerning the Soul of Man, London 1725. Andrew Baxter, An Enquiry into the Nature of the Human Soul, etc., London 1733. Samuel Colliber, Free Thoughts concerning Souls; in Four Essays, Lond. 1734. John Jackson, of Leicester. A Dissertation on Matter and Spirit; with some Remarks on a Book (by A. Baxter), entitled An Enquiry into the Nature of the Human Soul, Lond. 1735. Caleb Fleming, A Survey of the Search after Souls, by Dr. Coward, Dr. S. Clarke, Mr. Baxter, Dr. Sykes, Dr. Law, Mr. Peckard, and others, Lond. 1758. Peter Peckard, Observations on Mr. Flemings Survey, etc., Lond. 1759.

Die Bezeichnung „Deist" stammt aus dem 16. Jahrh. und wurde zuerst im Gegensatz zu Atheismus gebraucht für einen solchen, der im allgemeinen an eine Gottheit glaubte. Die Vertreter der Kirchenlehre brachten dann auch im Gegensatz zu Atheismus „Theist" auf. So hat sich allmählich ein Unterschied zwischen Deist und Theist ausgebildet, und zwar dahin, daß der erstere einen Gott annimmt, der die Welt geschaffen hat, sie nun aber ihrem gesetzlichen Gange überläßt, so daß auch keine lebendige Beziehung Gottes zu dem Menschen da ist, während der letztere einen lebendigen und persönlichen Gott glaubt, der ebenso über als in der Welt ist. Die Bezeichnung „Pantheist" rührt von Toland her.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: Christianity not mysterious, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preußen in Berlin und Charlottenburg auf. Im Jahr 1722 starb er in bitterer Armut in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloß er sich an Lockes Erkenntnislehre an und suchte zu zeigen, daß die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Übervernünftiges enthielten. Locke selbst war allerdings mit Tolands aufklärerischer Kritik der Offenbarung und der Wunder nicht einverstanden. In einer späteren deistischen Schrift sucht Toland nachzuweisen, daß die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretiker von der Kirche ausgeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und daß die Heidenchristen

partiell ihre heidnische Vorstellungsweise in das Christentum hineingetragen hätten. An Spinoza, den er im übrigen verehrt, hat Toland in dem 4. und 5. Brief der Letters to Serena hauptsächlich auszusetzen, daß Spinoza in seinem System keine Erklärung der Tatsache der Bewegung liefern könne. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Aktion sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloß drei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Materie; das Prinzip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland nicht in der Leibnizischen, sondern in der Cartesianischen Fassung. Da die Materie nicht inaktiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Prozesse nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Teilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfunktion. Wie die Zunge das Organ des Geschmackes ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. In seinem „Pantheisticon" gibt Toland den Entwurf einer Religion der Zukunft an und sogleich einen Kultus der Pantheistischen Brüder. — Toland, auf welchen die Bezeichnung „Freidenker" zuerst angewandt wird (von Molyneux in einem Brief an Locke aus d. J. 1697; Toland selbst schreibt 1711 von sich und den Gleichgesinnten: we freethinkers), hat bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung des Materialismus in Frankreich gehabt.

Andere Freidenker und Deisten, wie der Freund Lockes, Anthony Collins (1676—1729), Matthews Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christentum zum Vernunftglauben hinaus. Collins suchte zu beweisen, daß freies Denken nicht beschränkt werden könne, nicht beschränkt werden dürfe und geübt werden müsse, um gegenüber den voneinander abweichenden Ansichten christlicher Priester zur richtigen Erkenntnis Gottes und zur richtigen Auffassung der Heiligen Schrift zu kommen. Unter den ihn bekämpfenden Gegenschriften sind zu nennen die unter dem Pseudonym Phileleutherus Lipsiensis von Rich. Bentley veröffentlichten Remarks upon a late discourse of free-thinking 1713. Auf eine Schrift von William Whiston (1667—1752) An essay towards restoring the true text of the old testament and for vindicating the citations made thence in the N. T. (London 1722), die eine Fälschung der messianischen Stellen im Alten Test. behauptete, schrieb Collins seinen Discourse of the grounds and reasons of the christian religion (London 1724), worin er den buchstäblichen Weissagungsbeweis ablehnte und nur den allegorischen bestehen ließ. Eine Menge Schriften für und wider erschien darauf. Thomas Woolston (1669—1731) suchte in seinen aufsehenerregenden Discourses on the miracles of our Saviour 1727—30 auch die Wunder des Neuen Testaments allegorisch zu erklären, was wieder einen lebhaften literarischen Streit zur Folge hatte. Sherlocks Schrift The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus, London 1729, galt als Widerlegung Woolstons, bis dann Peter Annet (gest. 1768) mit der anonymen Gegenschrift The resurrection of Jesus considered in answer to the Tryal of witnesses, London 1744, den Streit von neuem entfachte. Das Werk Tindals: Christianity as old as the creation, das oft als die eigentliche Bibel des Deismus bezeichnet wird, sucht darzutun, daß die natürliche Religion von vornherein durchaus vollkommen gewesen sei, daß durch Offenbarung nichts habe hinzukommen können und daß Christus die natürliche Religion oder das Gesetz der Natur wiederhergestellt habe. Thomas Morgan (gest. 1743) preist in seiner Schrift, welche die Form eines Dialogs zwischen dem christlichen Deisten Philalethes und dem Judenchristen Theophanes hat, das mosaische

Gesetz und überhaupt das Alte Testament, das er völlig von dem Neuen Testament trennt. Die wichtigsten Gegenschriften sind die von Samuel Chandler A Vindication of the history of the O. T. 2 Bde., London 1741 u. 43, und William Warburton (gest. 1779), The divin legation of Moses, 3 Bde., 1738 ff. (deutsch von J. Chr. Schmidt, Frankf. u. Leipz. 1751—53).

Eine eigenartige Erscheinung unter den Deisten ist der Handwerker Thomas Chubb (1679—1747), der unter Beiseitelassung alles Historischen und Allegorischen die einfachen moralischen Grundwahrheiten des Christentums verständlich zu machen suchte (sein Hauptwerk The true Godspel of Jesus Christ, London 1738).

Zu den Deisten ist auch Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1678 bis 1751, als Politiker sehr bekannt, mußte flüchten und lebte lange Zeit in Frankreich, mit Pope befreundet) zu rechnen, dessen Schriften zuerst großen Anklang fanden, aber bald darauf von der großen Jury zu Westminster als dem Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Sie beziehen sich auf Erkenntnistheorie und vielfach auf Religion. Als besonders gefährlich für Religion und Staat wurden seine Letters on study of history angesehen, die er 1738 durch seinen Freund Pope veröffentlichen ließ, vervollständigt herausgegeben 1752. Er huldigt der Erkenntnistheorie Lockes, hält mit Buchanan die spekulativen Philosophen von Platon bis Malebranche für eine „gens ratione furens", glaubt jedoch, durch die Erfahrung zur sicheren Erkenntnis Gottes zu kommen. Eine höchste Intelligenz als ewiger Urgrund alles Seins sei notwendig anzunehmen. Die Freiheit des Denkens soll nur für die höheren Klassen der Gesellschaft gelten, die Massen müssen aus politischen Rücksichten an der herrschenden Religion festhalten und durch diese geleitet werden. Er erklärt sogar in einem Briefe an Swift die Freethinkers für eine Pest der Gesellschaft. Ein großer Verehrer Bolingbrokes war Voltaire. In seinen ethischen Anschauungen und seiner Glückslehre berührt B. sich mit Shaftesbury.

Der Kampf, den die Freidenker mit der Kirche eröffneten, trat mit besonderer Schärfe in der Erörterung von Einzelfragen hervor. Insbesondere erhob sich ein lange währender Streit über die Unsterblichkeit der Seele, in dem fast alle führenden Denker das Wort ergriffen. Auf der einen Seite verteidigte William Coward (1656—1725, Arzt in Oxford) die Sterblichkeit der Seele, wenn er auch zugab, daß durch Gott ein Wiederaufleben möglich sei; ähnlich verfocht Henry Dodwell (1641—1711, Professor in Oxford) mit allerdings mehr theologischen Gründen, daß die Seele von Natur sterblich sei, tatsächlich aber durch Gottes Gnade, die durch die Bischöfe vermittelt werde, die Unsterblichkeit erlangen könne. Gegen die Angriffe der Freidenker verteidigte Andrew Baxter (1686—1750) (An Inquiry into the nature of the human soul, London 1733) die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, deren Vermögen und Tätigkeiten, die durch keine mechanische Erklärung zu begreifen sind, ihre Eigenart erweisen. Diese liegt darin, daß sie eine einfache und nicht zusammengesetzte Substanz und daher notwendig unsterblich ist.

§ 37. Nachdem schon vor Lockes Auftreten Richard Cumberland die Moral in einem den Hobbesschen Ansichten entgegengesetzten Sinne behandelt hatte, fand in der Zeit nach Locke und großenteils infolge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie zahlreiche Bearbeiter. Diese ethische Entwicklung, die sich gleicherweise gegen die Moral der Offenbarungsreligionen wie gegen die naturalistische Auflösung der sittlichen Ideale durch den Ma-

terialismus richtete, fand ihren bedeutendsten und wirksamsten Ausdruck in den Schriften des jüngeren Shaftesbury (1671—1713). Aufgewachsen im Heim seines Großvaters, das ein Zentrum der aufklärerischen vornehmen Welt war, erzogen unter der Leitung ihres bedeutendsten Führers Locke, von früh auf mit den alten Sprachen und ihrer Literatur aufs innigste vertraut, auf Reisen in Frankreich und Italien, sowie unter dem Einfluß der platonisierenden Schule von Cambridge gebildet und in persönlicher Freundschaft mit den Humanisten Hollands verbunden, entwickelte er eine Lebens- und Weltansicht, in deren Mittelpunkt die Idee einer vollkommensten Bildung der freien Persönlichkeit, des alle Anlagen entfaltenden Individuums stand. Das entscheidende Gepräge erhielt sein Bildungsideal durch die Verschmelzung des Bewußtseins der sittlichen Autonomie mit dem der künstlerischen Sehnsucht, welche auf Schönheit und Harmonie, Ebenmaß und Einklang in der Ausgestaltung unseres Daseins gerichtet ist. Shaftesbury, der ein Denker und ein Dichter war, fühlte sich von früh auf zu der künstlerischen Lebensbetrachtung hingezogen, die ihm in Plato, Plotin und den Schriftstellern der Renaissance entgegentrat. Es ist höchst wahrscheinlich, daß er von Giordano Bruno unmittelbar abhängig ist. Für seine geschichtliche Stellung ist entscheidend, wie er diese Ideen mit dem Geist der Aufklärung verband. So bediente er sich der moralphilosophischen Analyse und der neueren zergliedernden Psychologie, um in einer Theorie der Affekte die Unterlagen für die Ausbildung seines Lebensideals zu finden; so trat er in ein Verhältnis zu der Naturwissenschaft Newtons und dem aufklärerischen Weltgemälde, um von ihm aus das Recht und die Möglichkeit einer ästhetischen Weltinterpretation zu erweisen, die dann in Parallelität mit der Ausbildung des Pantheismus durch Spinoza und dessen Fortwirkung verlief, um, mit dieser sich vereinigend, in Herder und Goethe zu münden. Auf den verschiedensten Gebieten haben in Frankreich und besonders in Deutschland im 18. Jahrhundert Gedanken Shaftesburys weitergewirkt. Ästhetische Ideen des deutschen Klassizismus und noch solche der Romantik haben ihre Wurzeln in der Philosophie dieser genialen Persönlichkeit. Voltaire, Rousseau und Diderot, Winckelmann, Lessing, Mendelssohn, Wieland, Herder (der den Naturhymnus der Moralisten übersetzte), Goethe, Schiller, W. v. Humboldt, die Gebrüder Schlegel und Schleiermacher und manche andere haben direkt oder indirekt durch Shaftesburysche Ideen Anregungen empfangen.

Die namhaftesten unmittelbaren Schüler Shaftesburys waren Butler und Hutcheson, von denen jener dem „Gewissen“ als dem Prinzip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affekte zuerkannte, dieser, die Moral noch mehr in das Gebiet der Ästhetik ziehend, den „moralischen

Sinn“ in den Vordergrund stellte. Hutcheson ist von Einfluß auf die spätere Ästhetik und Ethik, auch in Deutschland, gewesen. Gegner Shaftesburys war Mandeville, der mit seiner Betonung des Egoismus im Gegensatz zur herkömmlichen Moral als ein Vorläufer von Nietzsches Moralkritik gelten kann.

Clarke lehrte, man müsse sich nach der Eigentümlichkeit der Dinge in seinem Verhalten gegen sie richten, und Wollaston ganz Ähnliches, indem er Wahrheit durch die Handlungen ausgedrückt wissen wollte. Ferguson verbindet die drei Prinzipien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vollkommenheit. Zu der Richtung der Moralphilosophie stehen auch psychologische Ästhetiker wie Home, Burke und Hogarth, deren Ansichten auch in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts stark gewirkt haben, in Beziehung.

Ausgaben.

Selby-Bigge, British Moralists, 2 Bde. 1897, gibt Auszüge aus Schriften engl. Moralphilos. B. Rand, The classical moralists, Selections. Lond. 1910.

I. Cumberland.

De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672, ins Englische übers. v. Jean Maxwell, Lond. 1727, ins Französische von Barbeyrac, Amst. 1744.

II. Shaftesbury.

An Inquiry concerning Virtue, in two discourses, London 1699, neu hrsg. mit Einl. u. Anm. v. J. Ruska, Heidelberg 1904; The sociable Enthusiast 1705; A Letter concerning Enthusiasm, London 1708; The Moralists, 1709; Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, London 1709; Soliloquy, London 1710; A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules, London 1713. Diese Abhandlungen, teilweise verändert, zus. mit anderen in: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 3 Bde., London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1900, Lond., 2 Bde., von J. M. Robertson. Die Characteristics enthalten: 1. A letter concerning Enthusiasm, 2. Sensus communis, 3. Soliloquy, 4. An inquiry concerning Virtue and Merit, 5. The Moralists, 6. (in d. Ausg. von 1714 zugefügt) Miscellaneous reflections on the preceeding treatises and other critical subjects, 7. A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. No. 7 zus. mit einer vielleicht v. Sh. stammenden Übers. A Picture of Cebes neu hrsg. unter dem Titel Shaftesbury's Second Characters or The language of forms v. Benj. Rand, Cambridge 1914. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet, Amst. 1744; deutsche Übersetzungen ersch. v. Abh. 3 Magdeburg 1738 (v. Venzky), v. Abh. 5 Berlin 1745 (v. J. J. Spalding), v. Abh. 4 Berlin 1747 (ebenf. Spalding) u. ö., Übersetzungen der ganzen Characteristics, Leipzig 1768 (v. C. A. Wichmann), Leipzig 1776—79 (v. Hölty u. J. L. Benzler). Außerdem rühren noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, London 1716. The life, unpublished letters and philosophical Regimen of Anthony, Earl of Sh., hrsg. v. Benj. Rand, London u. New York 1900. Neuere deutsche Übers.: Untersuchung üb. die Tugend, übertr. von P. Ziertmann. Lpzg. 1906 (Philos. Biblioth. Bd. 110). Ein Brief üb. den Enthusiasmus. Die Moralisten. Ins Deutsche übertr. u. eingeleitet von Max Frischeisen-Köhler (Philos. Biblioth. 111), Lpzg. 1909. Die

Moralisten, übers. und eingel. v. Karl Wollf, Jena 1910. Bibliographie s. bei Weiser (Lit.-Verz.).

III. Butler.

Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726; The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736. Works hrsg. v. Gladstone in 2 Bden, London 1896, 2. Aufl. 1910.

IV. Mandeville.

The grumbling hive or knaves turned honest 1705, erweitert als The fable of the bees or private vices public benefits 1714, neue Ausg. 1723, 1729 u. ö. Mandevilles Bienenfabel, hrsg. v. O. Bobertag, Münch. 1914 (Bibl. d. Philosophen, Bd. 15). Free thoughts on religion, the church, government etc., London 1720, deutsch 1726. A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, London 1732.

V. Clarke.

A demonstrat. of the being and attributes of God; more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers. Wherein the notion of Liberty is stated, and the possibility and certainty of it proved in opposition to Necessity and Fate, Lond. 1705, deutsch, Braunschweig u. Hildesheim 1756. A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1706; Remarks upon a book entitled a philosophical enquiry concerning human liberty (von Collins), Lond. 1717. Diese Remarks haben Veranlassung zu dem häufiger auftretenden Irrtum gegeben, daß Clarke selbst ein Buch unter dem Titel Philos. inqu. concern. human liberty geschrieben habe. S. auch Letters to Dr. Cl. concern. Liberty and Necessity, from a gentleman of the University of Cambridge, Lond. 1717. Die den Streit mit Leibniz betreffenden Akten finden sich in: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Cl., Lond. 1717, frz. Amst. 1720, deutsch Frankf. 1720. — One hundred and twenty three sermons on several subjects and occasions in two vols., by Sam. Cl. DD., late Rector of St. James' Westminster. Published from the author's manuscr. by John Clarke (Sohn von Samuel Cl.), Dublin 1734. The works of S. Cl., with a preface giving some account of the author by Benj. Hoadly, 4 Foliobb., Lond. 1738—42.

VI. Wollaston.

The religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö., frz. La Haye 1726, deutsch Helmstedt 1728.

VII. Hutcheson.

Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726 u. ö., deutsch Frankf. u. Lpz. 1762 (v. J. H. Merck); Essay on the nature and conduct of the passions and affections, Lond. 1728, deutsch Lpz. 1765; Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1742; A system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechman), Glasgow 1755, deutsch: Sittenlehre der Vernunft, 2 Bde. v. Lessing, Lpz. 1756. H.s Werke erschienen gesammelt in 5 Bdn. Glasgow 1772.

VIII. Ferguson.

Institutes of moral philos., Edinb. 1769, deutsch v. Garve, Lpz. 1772; Principles of moral and political science, Edinb. 1792, deutsch v. Schreiber, Zürich 1795; An Essay on the History of civil society, Lond. 1766, deutsch v. Jünger, Lpz. 1768.

IX. Home.

Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch v. Rautenberg, Braunschw. 1768, Leipzig 1778; Elements of criticism, Edinburgh 1762, 2. Aufl. 1763, deutsch Lpz. 1765, neue Ausg. 1772 (v. Meinhard).

X. Edm. Burke.

A philosophical inquiry into the origin of our ideas on the sublim and beautiful 1756, deutsch v. Garve, Riga 1773; A vindication of natural society 1756; Reflections on the revolution in France 1790, deutsch v. F. Gentz, Berl. 1793. Seine Werke sind mehrfach herausgegeben, zuerst Collected Works, 3 Bde. 1792, Bd. 4—8 hrsg. v. W. King 1827, Works, 8 Bde. 1802, 16 Bde. 1827 u. ö. Selected Works, hrsg. v. E. J. Payne, 3 Bde., Lond. 1897—99. Selections, m. Einf. u. Anm. v. A. M. D. Hughes, Oxford 1921.

Richard Cumberland (geb. 1632 zu London, gest. 1718 als Bischof von Peterborough) bestritt heftig die Doktrin des Hobbes, daß die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben werde, und gründete die Moral auf das Wohlwollen, und zwar soll es nach ihm ussprünglich in der Menschennatur liegende wohlwollende Neigungen geben. Das allgemeine Wohl ist das höchste Gesetz. Was zu diesem Wohle führt, ist sittlich. Aber freilich bezieht sich diese benevolentia universalis auch auf das eigene Selbst. Denn die Verpflichtung zu dem allgemeinen Wohl geht nur daraus hervor, daß in diesem das eigene Wohl mit eingeschlossen ist. Der höchste Grad tätigen Wohlwollens, den jedes vernünftige Wesen gegen alle gleichen Wesen beweist, erzeugt den möglichst glücklichen Zustand der Gesamtheit und des einzelnen und ist für ihn unentbehrliche Voraussetzung. Mit dem Wohle aller Vernunftwesen befördern wir unser eigenes, wie von der Gesundheit des ganzen Körpers das Wohlbefinden jedes einzelnen Gliedes abhängt. — So hat Cumberland die beiden nachher schroff voneinander getrennten Richtungen der Ethik, freilich in unklarer Weise, noch verbunden.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671, gest. 1713 in Neapel, war der Enkel des älteren mit Locke befreundeten Shaftesbury. Auf seine Erziehung hatte Locke Einfluß gehabt. Von 1683—86 besuchte er die Schule von Winchester, machte dann eine dreijährige Reise nach Holland, Frankreich, Italien und Deutschland. Zurückgekehrt widmete er sich literarischen Studien und war dann von 1695 ab, als er Parlamentsmitglied wurde, rege politisch tätig. Ohne Wissen des Verfassers veröffentlichte Toland 1699 Shaftesburys Inquiry concerning virtue. 1703—04 suchte Shaftesbury in Holland Erholung von den Anstrengungen des politischen Lebens. 1711 reiste er schwerkrank nach Italien, wo er am 15. Februar 1713 starb. Shaftesbury war ein Kenner und warmer Freund des Altertums, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Plotin haben auf ihn gewirkt, auch durch die Cambridger Platoniker Cudworth, Henry More und Whichecote wurden ihm neuplatonische Gedanken vermittelt. Seine Schriften erörtern philosophische Probleme in freier, künstlerischer Weise ähnlich wie Dialoge Platons oder Giordano Brunos. Shaftesburys Philosophie ruht auf einer persönlichen ästhetischen und ethischen Lebensanschauung. Das Bildungsideal des antiken *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός* oder das des uomo virtuoso der Renaissance wird in ihm in durchgeistigter Form lebendig. Eine künstlerische Harmonie des Lebens sieht er im Weltall, und nach harmonischer Gestaltung der schaffenden Persönlichkeit strebt er.

Die Welt ist ihm ein einheitliches Ganzes, in dem alles wie in einem harmonischen Kunstwerk zusammenhängt und in dem ein ordnender Geist waltet. Jedes Individuum ist als Persönlichkeit ein Abbild des Ganzen, ein Mikrokosmos, und muß zum Ganzen hinstreben. Ästhetische wie ethische Forderungen ergeben sich daraus. Auch im Sittlichen muß es Harmonie, Übereinstimmung und Symmetrie geben, und in den Charakteren der Menschen müssen die psychischen Anlagen zu solchem Streben vorhanden sein.

In seinem Jugendwerk Inquiry concerning Virtue (1699) will Shaftesbury das Wesen der Tugend an sich selbst betrachten, ohne sie von vornherein von der Religion abhängig zu machen. Bezeichnenderweise treten da gleich die Probleme des harmonisch geordneten Weltganzen und seiner Teile, die Probleme der Teleologie der Natur und der Theodizee hervor. Wenn das Weltall ein Ganzes, ein System aller Dinge darstellt, dann muß jedes Glied in bezug auf das eine Universum entweder gut oder böse sein. Bei einem empfindenden Wesen muß das Gute und das Böse in Neigungen liegen, die sich auf das Systemganze richten. Natürliche Neigungen können sowohl auf das Individuum selbst wie auf die Gattung oder die Gesellschaft gerichtet sein, und individuale wie soziale Neigungen können gut oder böse sein, keineswegs ist eine Art von ihnen an sich gut oder böse, nur das Übermaß, wenn die individual gerichtete Neigung zur Selbstsucht wird oder auch wenn soziale Neigung z. B. in ein schlaffes Mitleid um jeden Preis ausartet, ist schädlich. Unnatürliche, an sich böse Neigungen sind Grausamkeit, Bosheit u. a., die zerstörend wirken. Ein gutes Wesen ist ein solches, das primär und unmittelbar durch den natürlichen Charakter (natural temper) seiner Neigungen geleitet wird. Wenn alle Neigungen dem Wohl der ganzen Gattung gemäß sind, ist der natürliche Charakter völlig gut. Einen höheren Grad gegenüber dem bloßen Gutsein (goodness), dessen alle empfindenden Wesen fähig sein können, stellt die Tugend dar (virtue or merit), die nur dem Menschen als rational handelndem Wesen zukommt. Für den Menschen sind nicht nur äußere, sinnlich wahrnehmbare Dinge Gegenstände der Neigung, sondern die Handlungen und Affekte selbst, die er durch Reflexion in seinem Geist vorstellen kann. Der Geist kann Proportionen wahrnehmen, Töne unterscheiden, jedes Gefühl oder jeden Gedanken, die er zu Objekten nimmt, beurteilen. So „fühlt er das Sanfte und das Rauhe, das Angemessene und das Unangemessene in den Neigungen, und er findet etwas Unreines und Reines, etwas Harmonisches und etwas Disharmonisches so wirklich und wahrhaft hier wie in musikalischen Tönen oder in der äußeren Form oder den Darstellungen sinnlicher Dinge. Auch kann er seine Bewunderung und Ekstase, seine Abneigung und seinen Spott hier ebensowenig zurückhalten wie dort.“ Da zeigt sich schon die Verbindung des Ethischen mit dem Ästhetischen. Ein allgemeiner natürlicher Sinn für das Erhabene und Schöne in den Dingen (the common and natural sense of a sublime and beautiful in things) erscheint als maßgebend. Dabei ist wichtig, daß ebenso wie bei sinnlichen Gegenständen, so auch bei moralischen und intellektuellen die Formen und Bilder auch bei Abwesenheit der realen Objekte wirken und dem Geist gegenwärtig sind. Das Herz bleibt bei solchen Characters or pictures of manners nicht neutral, sondern es billigt das Natürliche und Ehrenhafte, es verwirft das Unehrenhafte und Verderbte. Tugendhaft wird ein Wesen erst dadurch, daß es den Begriff von einem allgemeinen Besten und das Vermögen einer solchen vernünftigen Reflexion über seine eigenen wie fremde Handlungen und Neigungen besitzt. Wert und Tugend hängen von einer Erkenntnis des Rechten und Unrechten ab und von einem Gebrauch der Vernunft, der zureicht, eine richtige Anwendung der Neigungen zu sichern. Auch Mode, Gesetz, Gewohnheit oder Religion können die ewigen Maßstäbe und die unwandelbare unabhängige Natur von Wert und Tugend (the eternal measures and immutable independent nature of worth and virtue) nicht verändern. So läßt Shaftesbury das Sittliche im inneren Wesen des Menschen begründet sein und nimmt im Gegensatz zu Hobbes und Locke einen angeborenen moralischen Sinn an. Nun gibt es verschiedene Grade von Tugend zwischen den seltenen Extremen eines höchst guten und eines höchst schlechten Menschen. Wo noch einige gute Neigung vorhanden ist, da ist auch sicher noch etwas Güte oder

Tugend. Shaftesburys Weltanschauung trägt Züge eines ästhetischen und ethischen Optimismus, wie sie in anderer Form bei Leibniz und wieder anders dann bei Rousseau sich finden. Das Wesen der Tugend besteht demnach in einer gewissen richtigen Veranlagung oder angemessener Neigung eines vernünftigen Geschöpfs zu den moralischen Gegenständen von Recht und Unrecht. Nur das kann einen Grundsatz der Tugend aufheben oder unwirksam machen, was 1. das natürliche und richtige Gefühl (the natural and juste sense) von Recht und Unrecht beseitigt (keine Theorie und kein religiöser Glaubenssatz könnte das bewirken, sondern nur eine der ursprünglichen reinen Natur entgegengesetzte Beschaffenheit und Sitte, „eine zweite Natur"), oder 2. ein unrechtes Gefühl davon schafft (das ist durch die Macht der Gewohnheit und Erziehung möglich) oder 3. verursacht, daß widerstrebende Affekte sich dem richtigen Gefühl entgegensetzen. Das Moralische ist dabei prinzipiell unabhängig vom Religiösen, Tugend ist ihrerseits Voraussetzung für eine echte, beständige Frömmigkeit, und sie findet ihre V o l l e n d u n g im Glauben an Gott. Tugend als Liebe zur Ordnung und Schönheit in der Gesellschaft (love of order and beauty in society) wird durch die bewundernde Betrachtung der göttlichen Ordnung und Harmonie des Universums immer mehr gesteigert. Bei den einzelnen Wesen muß eine innere, ihrer individuellen Wesenskonstitution entsprechende Ordnung und Symmetrie bestehen, so daß sie verschiedenartige Musikinstrumente sind, die jeweils verschiedene Saiten besitzen und doch in sich harmonisch abgestimmt sind. So gibt es verschiedenartige Abstimmungen und Modifikationen der Gefühle, welche die einzelnen Tiergattungen und die Menschen untereinander verschieden machen. Ein Wesen ist tugendhaft oder lasterhaft nach dem Verhältnis der drei Arten der Affekte in ihm (der natural affections, die zum allgemeinen Wohl führen, der self-affections, die zum individuellen Wohl führen, und der unnatural affections, die weder auf das eine noch das andere gerichtet sind). Die erste Art ist moralisch die bedeutsamste. Starke natürliche, gütige oder edle, auf das Allgemeinwohl gerichtete Affekte sind das Hauptmittel zum Selbstgenuß (self-enjoyment), zur Glückseligkeit, und ihr Fehlen ist sicheres Übel. Auch allzu starke selbstische Affekte machen unglücklich, unnatürliche Affekte aber bewirken den höchsten Grad von Unglück.

Der Morallehre schreibt Shaftesbury eine ebenso große Evidenz wie der Mathematik zu. Die Moral hat es gerade zu tun mit dem, was uns durch innere Erfahrung bekannt ist und nicht bezweifelt werden kann. Unsere Neigungen und Affekte sind sicher, wie auch immer die Gegenstände beschaffen sind, auf die sie angewandt werden, ob diese real oder irreal sind, ob wir wachen oder träumen. So erhält Shaftesburys Moralphilosophie durch die Berufung auf die Gewißheit der inneren Erfahrung ihre erkenntnistheoretische Begründung.

In der philosophischen Rhapsodie „D i e M o r a l i s t e n" (The Moralists, 1709, zuerst unter dem Titel The sociable Enthusiast 1705) hat Shaftesbury seine ethischen und ästhetischen Anschauungen weiter ausgebildet und noch deutlicher in seine allgemeine Weltansicht eingeordnet. Diese Weltansicht verzichtet grundsätzlich auf die systematische Form, welche die konstruktive Philosophie des 17. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Es handelt sich nicht darum, die Natur aus ihren letzten Elementen nachdenkend aufzubauen, sie zu erklären; ihr Ziel ist, in den Sinn des Ganzen, das nicht zu berechnen, sondern nur ahnend zu verstehen ist, mit der ganzen Hingabe des Gemütes, in Übertragung der Gefühle von Güte und Sympathie, die bei uns das Höchste wirken, in dem andachtsvollen Schauen der Schönheit einzudringen. Die Welt ist mehr als ein System des Verstandes, und doch ist das Übervernünftige in ihr nicht der Begreiflichkeit entzogen; zwar ist es nur unzureichend auf

logische Formeln zu bringen, aber es offenbart sich in ihrem Leben, ihrer Harmonie, ihrer Herrlichkeit; in der künstlerischen Betrachtung wird es am reinsten, am innigsten, am tiefsten erfaßt. So bildet den Ausgangspunkt alles Weltverständnisses der Rückgang auf das denkende Subjekt und seine Selbstbesinnung. In ihm, das aber nicht nur als denkend, sondern auch als fühlend und wollend aufgefaßt werden muß, ist der sicherste Hort gegenüber jedem möglichen Zweifel gegeben. Mögen alle über die Phänomene hinausgehenden Erkenntnisse wie immer zu bewerten sein: die Selbstbesinnung, das in ihr Erfahrene und Gegebene bleibt unerschütterlich. An dem, was in uns selber vorgeht, können wir nicht zweifeln. Ob die Welt eine Realität oder ein Traum oder eine Illusion ist: die Verhältnisse von Tugend und Verdienst, Glück und Laster, Schönheit und Vollkommenheit bleiben in unserem Leben alle ungeändert. Hier findet der Skeptizismus, der alle metaphysische Welterklärung aus den Angeln heben kann, seine Grenze. Wenn immer er es wagt, die Realität dieser Innenwirklichkeit und unserer Ideen und Ideale zu bestreiten, so kann er dies nur dadurch tun, daß er all das, was er aufheben will, anerkennt, indem er es voraussetzt. Aber wenn wir nun doch nicht darauf verzichten, an die Wirklichkeit der Welt zu glauben, so liefert die neue Wissenschaft von der Natur uns die Grundlage für den Nachweis der durchgreifenden Einstimmigkeit in allen Dingen. Die Harmonie der Himmelsmechanik, die universale Gesetzmäßigkeit, die Wunder und Unregelmäßigkeiten ausschließt, zeigt eine Einheit des Alls und eine Einheit der Technik in ihm, die einen Zusammenhang aller Teile in der Einheit eines Systems offenbart. Und dieser einmütigen Natur muß ein universaler Geist zugehören, der aber nicht als eine Art Weltenbaumeister von seinem Werk, der Weltmaschine, getrennt gedacht werden darf. Er muß als ihr innewohnend vorgestellt werden, wie das Ich den Körper beseelt. Er erfüllt den unendlichen Raum. Er wirkt als bildende Kraft gestaltend in allem. Das mechanische Geschehen ist nur ein Sonderfall. Die Harmonie des alles durchdringenden, alles belebenden, durch seine Schönheit alles verklärenden unendlichen Genius greift weiter. Ist die Welt eine Maschine, so ist sie eine solche in dem Sinne, in welchem auch die Tiere und die Pflanzen Maschinen sind, erhält sie wie diese eine Lebendigkeit und eine Seele; der deistische Begriff der Gottheit als des obersten Technikers und Konstrukteurs der Natur wird durch die Vorstellung einer Weltseele ersetzt, und der Mechanismus der Natur ordnet sich ganz allgemein dem Begriffe des Organismus ein.

Herrscht aber in der Natur Einheit, Vollkommenheit und Harmonie, so müssen die störenden Tatsachen des Übels, des Bösen, des Unglücks erklärt werden. Es ist das Problem der Theodizee, die die anscheinende Unvollkommenheit der Dinge in der schönen Welt aufhellen soll. Diese Aufhellung gewährt die Einsicht in die Relativität und Eingeschränktheit unseres Standpunktes. Erheben wir uns über diesen, dann eröffnet sich erst das unermeßliche Ganze, zeigt sich uns die Herrlichkeit der unendlichen Natur, erwächst uns das Glück, welches aus dem Anblick der die Natur erfüllenden, in der inneren Menschlichkeit sich verwirklichenden Schönheit entspringt. Denn in diesem Zusammenhang empfängt das Bildungsideal, das in der Identität von Tugend und Schönheit gipfelt, seine metaphysische Rechtfertigung. Nicht in den Gegenständen der Sinne liegt die Schönheit, sondern in Aktivität, Leben und Handlung, in der formenden Kraft, der Geist ist ihr Prinzip, und Schönheit und das Gute sind ein und dasselbe. Drei Klassen oder Arten von Schönheit gibt es: 1. die toten Formen, die vom Menschen oder der Natur geformt sind, aber keine formende Kraft, keine Aktivität und Intelligenz besitzen, 2. die formenden Formen, die Intelligenz, Aktivität, Wirkung besitzen, also eine doppelte Schön-

heit aufweisen, nämlich die Form als Wirkung des Geistes und die innere Form (inward form) des Geistes selbst, 3. die Schönheit, die nicht nur bloße Formen, sondern auch selbst formende Formen schafft (was nicht nur als Form eines leblosen Körpers geschaffen ist, sondern selbst Geister bildet, so wie die vom Menschen geschaffenen Kunstwerke der Architektur, der Musik usw. und die Gefühle, Prinzipien, Neigungen, Handlungen, die moralische Schönheit besitzen, die der zeugenden Schönheit des Geistes entstammen und in ihrer Schönheit selbst immer weiter wirken). Ist das Universum nun Ordnung und Schönheit, so vollendet erst der Mensch dasselbe, wenn er auch in sich und in dem Zusammenhang mit seinesgleichen jene Harmonie und jenen Einklang schafft. Daher ist das erste die Bildung des sittlichen Lebens, der freien, ihrer selbst bewußten Persönlichkeit, der vollkommenen Entfaltung aller Kräfte und Anlagen zum Guten und Schönen in ihr. Und das zweite die Herstellung der Ordnung und des geselligen Zusammenhanges der Individuen untereinander vermittelst der Bänder von Freundschaft und Sympathie und gegenseitiger Beziehung, welche im Leben wie in der Natur die Einheit des Ganzen erwirken. Denn solange der Mensch einsam und ohne Freundschaft lebt, ist er kein Mensch im vollen Sinne. Ordnet sich aber der einzelne als lebendiges und entwickeltes Glied dem größeren Ganzen, dem Universum, ein, dann vollendet sich die Einheit und Harmonie der Welt, welche ihre Schönheit ist, bewährt sich die Weltansicht, welche aus der Versenkung in die Tiefe der Seele und in die Weite der Natur Mittel zur Herrschaft über die Leidenschaften und zur bewußten glückseligen Gestaltung des Lebens gewinnen will, „auf daß ein jeder Baumeister seines eigenen Lebens und seines eigenen Glückes werde."

Der Brief über den Enthusiasmus (A letter concerning Enthusiasm 1708), veranlaßt durch die Unruhen religiöser Schwärmer, sucht den falschen Enthusiasmus auf religiösem und künstlerischem Gebiet von dem echten, der Inspiration als dem wahren Gefühl einer göttlichen Gegenwart, wie sie für den religiösen Menschen und den Künstler wesentlich ist, zu unterscheiden (vgl. auch Misc. II). Die Abhandlung „Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour" (1709) geht aus von ästhetischen Problemen des Komischen und des Humors, um nicht nur dessen verschiedene Arten und entsprechende seelische Neigungen aufzuzählen, sondern um diese Momente in die ganze ästhetische und ethische Lebensanschauung aufzunehmen. So ergibt sich ein ästhetisch gefärbtes Humanitätsideal, in dem der Begriff des virtuoso eine Rolle spielt. Die gebildete Persönlichkeit ist nicht etwa eine passive ästhetische Natur, sondern eine aktive, schöpferische, ja heroische Persönlichkeit. Ja für Shaftesbury sind „Heroismus und Menschenliebe fast ein und dasselbe". Die Leidenschaft, welche die Dichter begeistert, ist Liebe für Harmonie, Angemessenheit und Proportion, und ihr Hauptthema, das ihren Genius am meisten erhebt und wodurch sie am stärksten wirken, ist das Ethische, sie drücken die innere Harmonie, die Schönheit der Seele aus, sie lassen eine bezaubernde Musik der Leidenschaften erklingen. Die am meisten natürliche Schönheit in der Welt ist daher moralische Wahrheit, ja alle Schönheit ist Wahrheit (all beauty is truth), wahre Proportionen, wahre Maße müssen in Architektur wie Musik vorhanden sein, und in der Poesie ist Wahrheit die Vollkommenheit. Die Einheit des Schönen, Wahren und Guten wird demnach hier verkündet (vgl. Misc. III).

In dem Selbstgespräch (Soliloquy or advice to an author 1710) wird unter Kritik der herrschenden Kunstauffassung das Wesen der echten Kunst und des wahren genialen Künstlers voll Begeisterung geschildert. Der rechte Dichter ist „ein zweiter Schöpfer (a second maker), ein Prometheus unter einem Jupiter", der

„gleich diesem obersten Künstler oder der allgemeinen bildenden Natur ein zusammenhängendes und in sich selbst wohlproportioniertes Ganzes schafft, das Unterwerfung und Unterordnung konstituierender Glieder verlangt".

Die Abhandlung über die Idee eines historischen Gemäldes von der Entscheidung des Herkules stellt ästhetische Gesetze auf, die Miscellaneous reflections geben teilweise wichtige Erläuterungen und Weiterführungen der in den Abhandlungen erörterten Gedanken.

Ein Anhänger Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffekte oder das Prinzip der Reflexion „Gewissen" nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Prinzipien, von denen Butler besonders die Eigenliebe einer besonderen psychologischen Zergliederung unterzieht, unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affekte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Usurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Übrigens legte Butler Nachdruck darauf, daß die sittliche Billigung oder Mißbilligung nicht bedingt werde durch das Übergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends: wir mißbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel.

Aber so eng sich Butler an Shaftesbury anschließt, so geht er doch über ihn in verschiedener Hinsicht durch eine eklektische Aufnahme theologischer, den deistischen Anschauungen verwandter Gedanken hinaus. Er erklärt zwar mit Shaftesbury, daß auch, abgesehen von aller Offenbarung, der Mensch sich selbst Gesetz sei; doch eine Beziehung des Sittlichen auf die Gottheit bleibt. Das sittliche Leben selbst mache es wahrscheinlich, daß Gott alle Dinge nach seiner weisen Vorsehung leitet und, da das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande nicht sein letztes Ziel ist (obwohl das Verlangen nach ihm eine berechtigte Triebfeder ist), läßt sich ein künftiges Leben im Jenseits mit einer Fortsetzung der irdischen Erziehung daselbst zum wahren Glück und wahrer Vervollkommnung erwarten. Lehrt dieses schon die natürliche Religion, so gibt die geoffenbarte Religion, das Christentum, für welche die natürliche Religion Grundlage aber keine Schranke ist, weitere Ergänzungen.

Ebenfalls ein Anhänger Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, gest. 1746, öfter als Gründer der Schottischen Schule angesehen), welcher die Ideen Shaftesburys systematisierte und für ihre Verbreitung wichtig ist. Er setzte die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (moral sense, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht wie die Reflexionsaffekte bei Shaftesbury aktiv, zum Handeln antreibend, sondern nur urteilend, zuschauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches Hutcheson als uninteressiert annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu dem ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Teil der Gesamtheit lieben. Bemerkenswert sind auch die ästhetischen Ansichten Hutchesons. Das Vermögen, die Ideen der Schönheit zu empfinden, ist nach ihm ein innerliches,

unmittelbares, interesseloses Gefühl. Alle Schönheit hat Beziehung auf das Empfindungsvermögen eines Geistes, ihr gegenständliches Moment beruht auf der mit Mannigfaltigkeit verbundenen Einheit. Von absoluter oder ursprünglicher Schönheit (bei Werken der Natur, künstlichen Gestalten, Figuren) wird die relative oder komparative unterschieden, die auf einem Verhältnis zwischen Urbild und Kopie beruht und eine Vergleichung nötig macht (dabei berührt Hutcheson auch das Problem der ästhetischen Personifikation). Hutchesons ethische und ästhetische Ansichten haben, vor allem zunächst in Schottland, dann aber auch außerhalb stark gewirkt. Hume und A. Smith sind von seinen ethischen Lehren beeinflußt. In Deutschland haben Lessing u. J. H. Merck, Goethes Freund, Werke von ihm übersetzt, auf Kant und auf Herder haben Gedanken von ihm eingewirkt.

Den ethischen Ansichten Shaftesburys ganz entgegengesetzt ist der Standpunkt von Bernard de Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733), der 1705 eine Fabel „Der summende Bienenkorb“ (The grumbling hive or knaves turned honest) als anonymes Flugblatt erscheinen ließ und diese dann 1714 unter dem Titel The fable of the bees or private vices public benefits durch einen Kommentar und einen Inquiry into the origin of moral virtue erweitert herausgab (noch stärkere Erweiterungen 1723 und 1729). Auf Shaftesbury wird im Kommentar ausdrücklich Bezug genommen. Mandeville glaubt weder, daß der Mensch ursprünglich altruistische Neigungen besitze noch daß durch Tugend die Gesellschaft erhalten werde. Egoistisches Streben, ja Leidenschaft und Laster wirken anspornend, fördern das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben. Vollkommene Tugend aller würde zur Stagnation des ganzen, auf dem Interessengegensatz beruhenden kulturellen Lebens führen. Offener oder versteckter Egoismus ist die Quelle alles Handelns, das Recht des Stärkeren herrscht. Durch den klugen Egoismus seiner Mitglieder gelangt das Gemeinwesen zur Blüte, durch altruistische Tugendmoral verkümmert es. Diese Lehre mußte natürlich starken Widerspruch erfahren. Mandeville verfaßte noch Free thoughts on religion, the church, governement etc. (1720) und gegen Berkeleys Alciphron, worin Mandevilles Lehre angegriffen war, A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron (1732).

Andere Moralphilosophen, so Clarke, Wollaston u. a., suchen objektive moralische Prinzipien im Zusammenhang mit religiösen Grundüberzeugungen.

Samuel Clarke, ein namentlich in früheren Zeiten hochgeschätzter Denker, war geboren 1675 zu Norwich, studierte zuerst Mathematik und Philosophie, wurde ein warmer Verehrer Newtons, widmete sich dann der Theologie und hielt, durch den Genuß der Stiftung des Chemikers Robert Boyle dazu verpflichtet, Vorträge zur Verteidigung der Schrift Boyles über die Zweckursachen, in denen Materialismus und Atheismus bekämpft werden. Aus diesen Vorträgen ist seine Hauptschrift vom Dasein und den Eigenschaften Gottes entstanden. Von 1707 bis zu seinem Tode 1729 war er Pfarrer in London, 1709 erhielt er die Hofpfarrei zu St. James. Er verteidigte die Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit der Seele gegen Henry Dodwell, die sittliche Freiheit gegen A. Collins und den christlichen Gottesbegriff gegen Hobbes und Spinoza. Leibniz gegenüber vertrat er in brieflichen Auseinandersetzungen 1715 und 1716 die Newtonschen Prinzipien. In der Moralphilosophie ist er am selbständigsten und versucht hier dem Nominalismus oder Subjektivismus von Hobbes und Locke ein objektives Prinzip der Sittlichkeit entgegenzustellen. Er setzte das Wesen der Tugend in die der eigentümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemäße Behandlung derselben, so daß ein jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besonderen Verhältnissen, nach seiner Stelle in der

Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäß verwendet werde. In der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge liegen die Gesetze für unser Verhalten, die zugleich der Wille Gottes sind. Je mehr Eigentümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch ihm gegenüber. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muß er in seinem Wachstum befördert werden. Das Tier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloß wenn der eigene Wille des andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse negiert, d. h. nicht berücksichtigt, ist geradeso unvernünftig wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negiert. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Zwar verpflichtet das Sittengesetz uns durch sich selbst, aber im Wesen Gottes liegt es, daß auf seine Befolgung und Übertretung Lohn und Strafe folgt. Da in diesem Leben aber Belohnung und Bestrafung nicht immer die Würdigen treffen, so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen.

Ähnliches lehrte William Wollaston (1659—1724), welcher den Grundsatz aufstellte, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke. Wahrheit zu erkennen und sie in Reden und Handlungen zu zeigen, ist der letzte Zweck des Menschen. Jede Handlung drückt nämlich einen Satz aus. Quäle ich ein Tier, so spreche ich damit zugleich den Satz aus: Ich halte dies Tier für ein empfindungsloses Wesen. Handelt man wahr, so behandelt man die Dinge, wie sie es verdienen. Außer dieser gehorsamen Hingabe an die Dinge ergibt sich dann wieder die Glückseligkeit als das höchste Gut.

Unter den weiteren namhaften Moralisten sind Adam Ferguson (1723 bis 1816) und William Paley (1743—1805) noch hervorzuheben. Der erstere setzte die Tugend in die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, daß er ein vortrefflicher Teil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heißt die Menschen lieben. So sucht Ferguson die Prinzipien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) miteinander zu vereinigen. Fergusons Essay on the History of civil Society ist eine Art populär gehaltener Sozialethik, indem er seine ethische Lehre auf die Gesellschaft anwendet. Paleys Grundsätze der Moral und Politik (Principles of moral and political philosophy, London 1785 u. ö.) sind verdeutscht von Garve, Frankfurt und Leipzig 1788, erschienen. Moralphilosophie ist ihm die Wissenschaft, welche die Menschen ihre Pflichten und die Gründe für diese lehrt. Einen moralischen Sinn gibt es nicht. Paley findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäß sei oder nicht, ist nichts anderes zu untersuchen nötig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vorteilhaft ist, ist recht.“

Henry Home (1696—1782), geb. zu Kames in Schottland, seit 1763 einer der Oberrichter Schottlands mit dem Titel Lord Kames, ist mehr durch seine ästhetischen als seine ethischen Ansichten bekannt. Seine Elements of criticism 1762 mit

ihrer ausführlichen ästhetischen Theorie haben, auch in Deutschland, im 18. Jahrhundert starke Wirkung erzielt. Er versuchte bei den Dingen das ausfindig zu machen, was im Menschen infolge seiner menschlichen Natur ästhetische Erregungen hervorbringt, und diese dann in ihre Elemente aufzulösen. So entsteht das Schöne und Häßliche, von dem es verschiedene Arten gibt, das aber nicht den Gegenständen selbst zukommt, sondern nur in uns als Vorstellung besteht. Es kommt darauf an, ob uns die Dinge an und für sich oder in Beziehung auf einen Zweck gefallen oder mißfallen, und dann weiter, ob dieser Endzweck selbst nützlich oder schädlich ist. Beziehen sie sich überhaupt auf einen Zweck, so billigen oder mißbilligen wir sie. Eine besondere Art der Billigung oder Mißbilligung ist es aber, wenn wir die Handlungen der Menschen, die aus Überlegung hervorgehen, schön oder häßlich, d. h. schicklich oder nicht schicklich, finden. Hier ist das Gebiet der Moral, des Sittlichen und Unsittlichen, zu dessen Unterscheidung wir das moralische Gefühl (moral sense) haben, das zugleich Gewissen ist, also gebietet und straft. Home unterscheidet dann weiter die selbstischen von den sozialen Affekten oder Trieben, berücksichtigt aber bei der Aufstellung der ethischen Vorschriften das Wohl der eigenen Person nicht.

Hier sei auch der hauptsächlich als Staatsmann berühmte Edmund Burke (1729—97) genannt, der durch sein Jugendwerk: A philosophical inquiry into the origin of our ideas on the sublim and beautiful (1756, von Garve ins Deutsche übersetzt 1773) bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Ästhetik auch in Deutschland, auf Mendelssohn, Lessing, Kant, Schiller u. a. gehabt hat. Er unterscheidet die mit Schmerz und Gefahr verbundenen Leidenschaften der Selbsterhaltung und die mit Lust verbundenen Leidenschaften der Geselligkeit (wozu Sympathie, Nachahmung und Ehrgeiz gehören) und läßt die erste Gruppe die Quelle des Erhabenen, die zweite die des Schönen sein. Erhaben ist das, was ein nicht auf positiver Lust, sondern auf Schmerz gegründetes Wohlgefallen erregt, das wir dann besitzen, wenn wir die Vorstellung von Schmerz und Gefahr haben, ohne selbst im Zustand des Schmerzes zu sein. Das Schöne dagegen flößt Gefühle des Wohlwollens und der Zärtlichkeit ein, die auf positivem Vergnügen beruhen. Burke analysiert die psychologischen Momente der Gefühle des Erhabenen und des Schönen (die Bedeutung von Sympathie und Nachahmung wird dabei gewürdigt), auch die physiologische Seite wird berücksichtigt. Ebenso behandelt er die gegenständlichen Ursachen für das Schöne und Erhabene mit der Gabe genauer Beobachtung, hebt hervor, daß eine ungemeine Größe, namentlich das Unendliche, das Schaudern hervorbringe, das dem Erhabenen angehöre. Schöne Gegenstände dagegen müßten klein, niedlich, glatt usw. sein.

Der Maler William Hogarth (1697—1764) suchte in der Schrift Analysis of Beauty, London 1753 (deutsch Berlin u. Potsd. 1754 v. C. Mylius), zu erweisen, daß eine Art Wellenlinie die „Linie der Schönheit" und eine Art Schlangenlinie die „Linie des Reizes" sei, und stützt sich dabei auf interessante psychologische und physiologische Beobachtungen. Er hat z. B. auch auf Herder gewirkt.

§ 38. Berkeley. Eine neue eigenartige Wendung erhielt die englische Philosophie durch George Berkeley, (1685—1753) der an Lockesche Probleme anknüpfte, aber sein eigenes System auf selbständigen Grundgedanken aufbaute und von einer religiös-metaphysischen Stimmung durchweht sein ließ. Den Empirismus Lockes nimmt er auf,

aber er gibt ihm eine idealistische Grundlage und vertritt den Standpunkt eines Immaterialismus und Spiritualismus. Damit berührt er sich auch mit dem Gedankenkreis der Cambridger Platoniker, von denen er jedoch systematisch nicht direkt abhängig ist. Auf dem Standpunkt Lockes hatte das Problem der Außenwelt, ihrer Existenz und Erkenntnis keine zureichende Lösung gefunden. Die Wissenschaft der Körper, welche auf die Dinge außerhalb des Bewußtseins geht, schöpft nach ihm ihr Material doch nur aus Bewußtseinstatsachen und hängt in ihrem rationellen Aufbau von den allgemeinen Vernunftwahrheiten ab, die zwar unabhängig von aller Erfahrung gelten, aber eben darum alle Beziehung auf Gegenstände außerhalb einer Erfahrung vermissen lassen. Damit war die Wendung zu einer völligen Preisgabe der absolut existierenden Körperwelt vorbereitet. Sie vollzog Berkeley in seinem philosophischen Hauptwerk, dem Treatise concerning the principles of human knowledge. In ihm entwickelt er einen Immaterialismus, der die Setzung einer materiellen Außenwelt als die unberechtigte Hypostasierung einer falschen Abstraktion zu erweisen und zu zeigen sucht, daß alles, das wir Außenwelt und objektive Natur der Dinge nennen, auf die Ideen der vorstellenden Geister und den erfahrungsmäßigen Zusammenhang dieser Ideen zurückgeführt werden kann. Die Annahme einer absoluten Existenz von Objekten außerhalb des Bewußtseins schließt geradezu einen Widerspruch ein, da sie besagen würde, sich vorzustellen, daß Dinge existieren, ohne daß sie vorgestellt werden, oder daß an sie gedacht werde. Wie wir uns auch bemühen, die Existenz äußerer Körper zu denken, wir betrachten doch immer nur unsere eigenen Ideen. Daher ist esse = percipi. Wirklich sind nur die Seelen oder Geister, welche Ideen perzipieren, und der eine Allgeist, durch den die Verknüpfung der (von uns nicht erzeugten) Sinnesempfindungen in jenen zu Gegenständen und schließlich der Vorstellung einer geordneten und gesetzmäßigen Natur hervorgebracht gedacht werden muß. So offenbaren uns die Phänomene zwar keine Natur, aber wohl die unmittelbare Gegenwart und unmittelbare Wirksamkeit eines göttlichen Willens, der alles nach Gesetzen und Zwecken verknüpft, bewegt und ordnet. In der Entwicklung dieses Grundgedankens hat Berkeley verschiedene Phasen durchlaufen, die sich besonders in den verschiedenen Umbildungen seines Begriffes des Geistes zeigen. In seinen letzten Werken gelangt Berkeley über den Empirismus zu einer rationalistisch-spiritualistischen Metaphysik, die Gedanken Platons und des Neuplatonismus verwertet.

Ähnliche spiritualistische Weltanschauungsgedanken wie bei Berkeley finden sich bei Artur Collier, dem Verfasser des Clavis universalis.

Ausgaben.

I. Berkeley.

Einzelne Schriften: An Essay towards a new Theory of vision, Dublin 1709, auch Lond. 1711 und 1733, deutsch v. R. Schmidt, Lpz. 1912 (Philos. Bibl.). A Treatise concerning the principles of human knowledge, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der Phil. Bibl., Berlin 1869, 6. Aufl. 1920. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch in der Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihr. eig. Körp. u. d. ganz. Körperwelt leugnen, enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas u. Philonous (nach der franz. Übers. verdeutscht) und Colliers Allgemeinen Schlüssel (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Collier, London 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756, dann auch als I. Teil einer Übersetzung der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist, Leipzig 1781. Neuerdings: B.s drei Dialoge zwischen H. u. Ph. Ins Deutsche übers. u. mit einer Einleit. versehen von Raoul Richter, Leipzig 1901. Alciphron or the minute philosopher, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lemgo 1737, v. L. u. F. Raab, Lpz. 1915 (Phil. Bibl.). Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water and divers other subjects. London 1744, 1746, 1748, französ. übers. Amsterdam 1745, der erste Teil deutsch, Göttingen 1746, neu übers. v. L. u. F. Raab, Lpz. 1913 (Phil. Bibl.). A Miscellany containing several tracts on various subjects (eine Sammlung von größtenteils schon früher veröffentlichten kleinen Abhandlungen versch. Inhalts), London 1752. Das Tagebuch des jungen Berkeley unzulänglich in Frasers Ausg. d. Werke veröffentlicht. Vgl. R. Gourg, Le journal philosophique de Berkeley, Paris 1908, u. bes. B. Erdmann, Abhandl. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1919, phil. hist. Kl. Nr. 8.

Ausgaben der Werke: The works of G. Berkeley (nebst seiner Biograph. v. Arbuthnot), Dublin 1784, dann London 1820, 1837 u. 1843; Works, including many of his writings hitherto unpublished, with prefaces and annotations, life and letters and account of his philosophy by Alex. Campbell Fraser, 4 vols., Lond. 1871, in neuer Bearbeitung Oxford 1901. Selections from Berkeley, with introduction and notes by Al. Campbell Fraser, 5. ed., Lond. 1900. Ausg. v. George Sampson, London 1897/8, Neudr. 1908.

II. A. Collier.

Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, ed. with a biographical notice of the author by T. Maitland, Lond. 1713, neu hrsg. mit Einl. u. Anm. v. Ethel Bowman, Chicago 1909, deutsch v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. ob. b. Berkeley), engl. auch in der von Sam. Parr ediert. Samml.: Metaph. tracts by English philosopher of the eighteenth century, Lond. 1837. A Specimen of true philosophy in a discourse of Genesis, Sarum 1730.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von der hervorragendsten Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (empirischen Idealismus oder Phänomenalismus), George Berkeley, geb. zu Dysert Castle nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1685 als ältestes von 6 Kindern. Von 1696 ab besuchte er die Schule zu Kilkenny, von 1700 ab das Trinity College in Dublin, wo er 1707 den Magistergrad erhielt. Von seinen mathematischen Studien geben seine 1707 veröffentlichten Abhandlungen „Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata" und „Miscellanea mathematica" Kunde, seine philosophische Entwicklung läßt sich an den beiden Heften seines Tagebuchs, von denen das erste Anfang 1706 begonnen, das zweite August 1708 abgeschlossen ist, verfolgen. 1709 erschien sein Essay towards a new theory of vision, 1710 sein Treatise concerning the principles of human knowledge. 1709 wurde Berkeley Diakon an der Kapelle des Trinity-College, 1713 war er in London, wo er seine Three Dialogues veröffentlichte und durch Swift den Grafen von Peterborough kennen

lernte, den er als Kaplan 1713—14 durch Frankreich und Italien begleitete. Von 1715—20 war er wieder als Reisebegleiter in Frankreich und Italien, lebte dann in Dublin und in London, und von 1729—31 war er in Rhode Island (Amerika), um Christentum und Zivilisation daselbst zu verbreiten. Nach London zurückgekehrt, veröffentlichte er 1732 den „Alciphron", der in Rhode Island entstanden war. 1734 wurde er Bischof zu Cloyne in Irland und wirkte da bis 1752, neben seiner praktischen Tätigkeit mit philosophischen, theologischen und mathematischen Studien beschäftigt. Er starb zu Oxford am 14. Januar 1753.

Der Charakter von Berkeleys Philosophie tritt schon deutlich in seinem philosophischen Tagebuch hervor. Wichtige Grundgedanken seiner Lehre, vor allem seine immaterial hypothesis, stehen hier bereits fest. Von der Idee des Immaterialismus entwickelt sich sein idealistischer Spiritualismus, der als eine Reaktion gegen den Rationalismus erscheint. Von Lockes Empirismus ist der junge Berkeley stark beeinflußt, aber in seiner religiös-metaphysischen Grundstimmung gelangt er zu einer Umbildung der Lockeschen Lehren. Hatte Locke subjektive und objektive Qualitäten unterschieden, hatte er Sensationen und Reflexionen angenommen, so gibt es für Berkeley nur eine Art von Qualitäten und nur eine Art von Vorstellungen, die ideas, die wir allein erfassen und untereinander vergleichen können, es gibt nur unsere Bewußtseinserlebnisse und aktive, denkende Substanzen, die Geister. Die Annahme materieller Substanzen erscheint da ungerechtfertigt. Fragen des Verhältnisses der endlichen Geister zu Gott ergeben sich, Probleme der Begriffe der Kausalität und der Existenz tauchen auf, auch die Anfänge von Berkeleys nominalistischer Abstraktionstheorie, die nicht als Grund, sondern als eine Konsequenz der immaterialistischen Theorie erscheint, treten im Tagebuch bereits auf.

In seiner ersten philosophischen Schrift: A new theory of Vision gab Berkeley eine für die analytische Psychologie bahnbrechende Untersuchung des räumlichen Sehens, indem er im Sinn des Empirismus, unter scharfer Ausscheidung von erklärenden physikalischen, physiologischen und anatomischen Hypothesen die Entstehung der Raumwahrnehmung auf die erfahrungsgemäße Assoziation von Tast- (resp. Bewegungs-) und Gesichtsempfindungen zurückführte. Entfernung und Größe der Objekte werden nicht unmittelbar empfunden (Entfernungen als solche sind keine Reize), sondern ihre Vorstellung wird durch Verbindung der optischen Eindrücke mit Bewegungs- und Spannungsempfindungen und durch Erinnerungen und Assoziationen mit Tastempfindungen in uns erzeugt. Diese Verbindung von Gesichts- und Tastempfindungen ist aber keine logisch notwendige, sondern in uns nur durch Übung und Gewohnheit hervorgerufen. Damit war die von Locke so entschieden verteidigte Lehre von den primären und sekundären Qualitäten an einem entscheidenden Punkt erschüttert, da nunmehr von einer eigenen Raumvorstellung, durch welche Entfernung und Draußensein der Objekte unmittelbar abgebildet werden, nicht mehr die Rede sein konnte. Freilich wird in dieser Schrift noch vorausgesetzt, daß die Tastempfindungen den tastbaren Objekten unmittelbar entsprechen; aber, wie Berkeley später (in den Principles, Sect. 54) ausdrücklich bemerkt, nur deshalb, weil die Diskussion dieser Frage außerhalb des Planes dieser Abhandlung über das Sehen lag.

In seinem philosophischen Hauptwerk, dem Treatise concerning the principles of human knowledge, hebt Berkeley jede Beziehung unserer Empfindungen auf eine materielle Außenwelt auf, deren Begriff er auf eine falsche Abstraktion zurückführt. In der Einleitung wendet er sich gegen die abstrakten allgemeinen Ideen, nicht gegen die Existenz von allgemeinen Ideen überhaupt, sondern gegen die Vorstellungen allgemeiner Dinge und Eigenschaften,

z. B. Bewegung, Mensch, Farbe. Mensch im allgemeinen als Abstraktum kann ebensowenig vorgestellt werden, wie ein bloßes Dreieck als Abstraktum, das weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig, sondern dies alles und zugleich auch nichts von diesem ist. Kein Mensch kann zu solchen abstrakten Vorstellungen gelangen, sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Worte, die mehr als einen Gegenstand bezeichnen, geben den Anlaß zu der Lehre von den abstrakten Ideen. In Wahrheit gibt es nur Einzelvorstellungen, Wahrnehmungen, deren Bestandteile Empfindungen einzelner Sinne sind. Insofern kann freilich eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentiert. So wurde der Lockesche Nominalismus weitergebildet.

Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existieren nur Geister und deren Funktionen (Ideen und Willensakte). Das Esse der nicht denkenden Dinge ist Percipi. Die äußeren Dinge, soweit sie existieren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existieren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings gibt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objekte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und sekundären Eigenschaften nach Locke wird nicht mehr anerkannt), kurz, alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Perzipiertwerden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müßten sie existieren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offenbarer Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertigbringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existierten allerdings nicht außerhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein: eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existierten außerhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müßten wir es durch die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntnis nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müßten also die Existenz der äußeren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich perzipiert wird, schließen. Aber dieser Schluß ist trüglich. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluß haben könne. Es würden also diese Körper außerhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müßte so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. Existieren keine Dinge außerhalb des Geistes, so wird die gewöhnliche Ansicht von ihrem Sein nicht erschüttert; sie wird nur im wohlverstandenen Sinn der Erfahrung auf die Bewußtseinsvorgänge und ihre Verknüpfungen im denkenden Geist zurückgeführt. So wird allerdings die absolut existierende Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz als etwas, an dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisiert Berkeley ganz besonders; er sei mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf, indem er ihn ausdrücklich auf das Ich, die Seele, den Geist anwendet.

Eine äußere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben: denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muß sie geistig sein, und zwar sind die Geister tätige, unteilbare Substanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmäßigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, daß sie eine Ursache außer uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten wirklichen Wahrnehmungen oder wirklichen Dinge, von den bloß durch uns erzeugten Bildern der Dinge, den Vorstellungen im engern Sinn, wie sie z. B. in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der Tat die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen. Ausdrücklich wendet sich Berkeley gegen Lehren der neueren Mathematik und Naturwissenschaft, besonders gegen die Grundbegriffe von Newtons Mechanik. Eine mechanisch-kausale Naturerklärung ist für ihn gerade nicht möglich; eine teleologische Erklärung ist ihm notwendig gefordert. Die einzige wirkende Ursache ist der Geist, und die Verbindung der Ideen ist keine kausale, sondern bedeutet nur das Verhältnis eines Zeichens zu dem bezeichneten Objekt. Attraktion und Gravitation sind keine allgemeinen Naturvorgänge, sondern setzen einen strebenden Geist voraus. Absolute Zeit, absoluten Raum, absolute Bewegung kann es nicht geben, denn diese Begriffe würden eine unabhängige Existenz außerhalb des Geistes setzen. Ebenso gibt es nichts Unendlichkleines und nichts Unendlichgroßes, wie die Mathematik behauptet, die es in Wahrheit nicht mit Dingen, sondern mit bloßen Zeichen zu tun hat.

Die drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous wollen „die Realität und Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis, die unkörperliche Natur der Seele und die unmittelbare Vorsehung einer Gottheit in Opposition gegen Skeptiker und Atheisten klar beweisen". Sie enthalten eine neue, populäre Darlegung der Grundlehren Berkeleys. Der erste Dialog zeigt die Widersinnigkeit der Annahme materieller Substanzen als der Grundlage für unsere Sinneswahrnehmungen und stellt die These auf, daß keine Vorstellung unabhängig vom Geist bestehen kann. Der zweite Dialog schließt von den Vorstellungen der Dinge, die ich habe, aber deren Urheber ich nicht selbst bin, da ich sie nicht nach Belieben bestimmen kann, auf das Dasein Gottes als des unendlichen Geistes, welcher der Urheber aller Vorstellungen sein muß, welcher alle Eindrücke in mir erregt und bei der Mannigfaltigkeit und Ordnung der Vorstellungen notwendig allweise, allmächtig und allgütig sein muß. Berkeley bestimmt hier auch den Unterschied seiner Lehre von derjenigen Malebranches: er selbst lehre nicht, daß wir alle Dinge in Gott sehen, sondern nur, daß die von mir vorgestellten Dinge von dem Verstand eines unendlichen Seelenwesens gewußt und von seinem Willen hervorgebracht würden, er baue auch nicht wie Malebranche auf abstrakteste Allgemeinvorstellungen, er bejahe nicht wie jener eine absolute Außenwelt, er nehme nicht an wie jener, daß unsere Sinne uns täuschten und wir nicht die wahre Natur der Dinge kennten. Eine Materie in irgendwelcher Form (als ausgedehnte Substanz, als Ursache, als Werkzeug, als occasio, als allgemeine Wesenheit) ist für Berkeley widerspruchsvoll und unmöglich. Im dritten Dialog wird von der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins auf ein geistiges, tätiges Prinzip, auf eine unteilbare, unausgedehnte seelische Substanz, die denkt, handelt und wahrnimmt, geschlossen, auf den notwendigen Träger der Vorstellungen, dessen ich im Gegensatz zu einer materiellen Sustanz gewiß bin. Ber-

keley betont hier die Übereinstimmung seiner Lehre des Immaterialismus und Phänomenalismus, mit dem empirischen gesunden Menschenverstand, ja er sagt, den Kern seiner Lehre bilde die Vereinigung des richtigen Satzes des Volkes, daß die Dinge, die man unmittelbar wahrnehme, die wirklichen Dinge seien, mit dem richtigen Satz der Philosophen, daß die unmittelbar wahrgenommenen Dinge Vorstellungen seien, die nur im Geist bestehen. Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, daß die vorgestellten Phänomene die realen Objekte sind, daß also in der Welt nichts anderes existiert als diese Objekte, deren Esse das Percipi ist, und die perzipierenden Subjekte.

Der Dialog Alciphron (1732) enthält die Auseinandersetzung Berkeleys mit den ethischen und religiösen Anschauungen der Freidenker. Nachdem im ersten Dialog die Absichten der Freidenker allgemein gekennzeichnet sind, wendet sich der zweite gegen Mandevilles Lob des Lasters, der dritte gegen Shaftesburys Begriff der moralischen Schönheit, der vierte erörtert den Begriff Gottes und seiner Offenbarung und weist auf die Religion als Grundlage der Ethik hin. Die folgenden Dialoge (5—7) stellen das Christentum als höchste Religion hin, rechtfertigen die Glaubwürdigkeit der Bibel und untersuchen die Vereinbarkeit des religiösen Glaubens mit der Wissenschaft, wobei Berkeley (im 7. Dialog) seine nominalistische Erkenntnistheorie von neuem entwickelt und von ihr aus religiöse Begriffe wie die der Gnade, der Trinität, der Willensfreiheit verständlich macht, das Freidenkertum aber als Skeptizismus brandmarkt.

In der letzten Phase seines Denkens bildete Berkeley seinen Phänomenalismus zu einer platonisierenden Metaphysik um, deren Darstellung er 1744 in einem seltsamen philosophischen Werke gab, das den Titel trägt: Siris a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water and divers other subjects connected together and arising one from another. Dieses Buch beginnt mit einer ausführlichen Erörterung der Heilwirkungen des Teerwassers und hat wegen dieser medizinischen Ausführungen (um derentwillen es bald nach seinem Erscheinen in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, der medizinische Teil erschien auch deutsch) bedeutendes Aufsehen erregt und lebhafte Kontroversen veranlaßt. Aber schon in diesem ersten Teil greift die Verkettung der Gedanken über das engere Thema zu einer allgemeinen Pflanzenphysiologie hinüber, welche Erörterung dann Schritt für Schritt zu einer sich auf moderne und antike Literatur stützenden Diskussion der Prinzipien der Naturphilosophie, insbesondere des Feuers, Lichts und Äthers, fortgeführt wird, um von sect. 231 ab eine metaphysische Ergänzung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und eine metaphysische Erklärung der Naturphänomene zu geben. In ihr schließt Berkeley sich aufs engste an platonische und neuplatonische Schriften an, deren Lehre von dem Einen und den Ideen er mit der christlichen Überlieferung in Einklang zu bringen sucht. Diesen Anschluß ermöglicht ihm die sect. 264—298 dargelegte neue Auffassung von dem Wesen des Geistes, des menschlichen wie des göttlichen, der nicht nur als passives, allein auf sinnliche Ideen gerichtetes Vermögen, sondern als selbsttätiger und schöpferischer Verstand aufgefaßt werden muß, dessen Wahrheiten keine Objekte der Sinne oder der Einbildungskraft sind: „Verstand und Vernunft allein sind die sicheren Führer zur Wahrheit." Und vor allem darf Gott nicht als sinnlich empfindendes Wesen vorgestellt werden; Sinne in ihm anzunehmen, ist seiner unwürdig, da Sinnlichkeit ein Leidenszustand ist und eine Abhängigkeit der Seele, die sie besitzt, von anderen Wesen bedeutet. Gott ist daher reiner Geist oder Intellekt; die (von More und Newton vertretene) Auffassung des absoluten Raumes als eines Sensoriums der Gottheit ist falsch (sect. 289).

Einen ähnlichen Phänomenalismus wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der englische Geistliche Arthur Collier (1680—1732) in seinem Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility or an external world, London 1713, gelehrt. Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Sie findet sich in einem handschriftlichen Aufsatze von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung in Colliers Clavis universalis aber scheint einen Miteinfluß der Berkeleyschen Principles zu bekunden. In dem ersten Teil weist er die Existenz einer sichtbaren Außenwelt zurück, in dem zweiten auch die einer unsichtbaren, mögen diese erkennbar oder nicht erkennbar sein. Die Vorstellungen von Körpern, welche Gott in uns hervorbringe, wie wir nach Malebranche die Dinge in Gott schauten, seien freilich nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, und so können wir mit Recht sagen, daß die Körper außer uns existieren.

§ 39. In David Hume (1711—76) erreichte die englische Erfahrungsphilosophie der Aufklärungszeit ihren Höhepunkt. Seine Schriften erörterten alle Interessen und Probleme der Zeit. In seinen philosophischen Arbeiten, die sämtlich der ersten Hälfte seines Lebens angehören, setzt er die Erkenntnisanalyse von Locke und Berkeley fort. In seinen moralischen und politischen Essays führt er die psychologische Zergliederung der sittlichen, wirtschaftlichen und politischen Erscheinungen weiter, indem er in ihnen die Grundlagen für die Theorien von Adam Smith und der englischen Moralphilosophen gibt; in seinen religionswissenschaftlichen Werken, die an den Deismus anknüpfen, gibt er eine Abrechnung mit der natürlichen Religion aus Vernunft und wendet die psychologische und geschichtliche Betrachtung auf die Religion an, damit eine neue Epoche religionswissenschaftlicher Forschung einleitend; in der Geschichte seines Vaterlandes, die er unter dem vorherrschenden politischen Gesichtspunkte von dem ersten Erscheinen der Römer bis zu dem Sturz des Hauses Stuart darstellt, hat er den geschichtlichen Sinn in einer bis dahin nicht erreichten Form vertieft und eine Blüte der englischen Geschichtschreibung angebahnt, welche unter den Vorbedingungen, die die Entwicklung des historischen Bewußtseins am Beginn des 19. Jahrhunderts bestimmen, eine bedeutsame Stellung einnimmt. Und in allen diesen Werken lebt der Geist der Aufklärung in seiner edelsten und liebenswürdigsten Ausprägung, herrscht das durch die Weite des Gesichtskreises, durch das Verständnis des Geschichtlichen außerordentlich bereicherte Gefühl der Freiheit und der Souveränität vor, das die Illusionen der Vergangenheit nicht mehr leidenschaftlich bekämpft, sondern durch die psychologische und historische Zergliederung zu begreifen und damit endgültig zu widerlegen sucht. Ja diese überlegene Geisteshaltung, die auf ein heiteres, glückliches und gerechtes, aber doch tätiges Leben hinzielt, ermöglicht ihm, auch die Ideale der Aufklärung in einem neuen Licht zu betrachten, sie der Kritik zu unterwerfen und dem geschichtlichen Zusammenhang und den natür-

lichen Bedingungen unseres Lebens einzuordnen. Damit vollzieht sich in ihm eine Wendung, welche eine innere Überwindung der Aufklärung selber bedeutet, wenn auch Hume persönlich sie in seinen eigensten Lebensüberzeugungen nicht preisgegeben hat. In der Tat gehen seine Untersuchungen darauf aus, die stolze Selbstgewißheit der denkenden Vernunft, welche das Prinzip der Aufklärung war, zu erschüttern, indem allenthalben ihre Bedeutung eingeschränkt, ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit bestritten und ihre Grundsätze, vor allem der der Kausalität auf Gefühle, Triebe und Instinkte zurückgeführt werden, die die wahre Quelle unseres Lebens sind. Hume selbst hat die Ideale von Tugend und Gerechtigkeit so wenig wie die der wissenschaftlichen Naturerkenntnis bestritten oder abgelehnt; indem er aber doch ihre Beweisbarkeit, ihre Verfestigung in den festen Grundsätzen des Verstandes, in Vernunft und Erfahrung gleichmäßig bestritt, hob er wenigstens theoretisch das Fundament der Aufklärung auf, bereitete er den Rückschlag gegen sie vor.

Besonders deutlich tritt diese Doppelstellung zu der Aufklärung in seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten, welche durch ihren Einfluß auf Kant vor allem von geschichtlicher Bedeutung geworden sind, hervor. In ihnen führt Hume die Erkenntnislehre Lockes und Berkeleys zu einem konsequenten, kritisch gerichteten Empirismus und Positivismus fort. Alle Ideen entstammen Impressionen und bilden diese in schwächerem Grade nach; alle Kritik der Erkenntnis hat die Aufgabe, die Ideen auf ihre Impressionen zurückzuführen, in denen diese ihre Quelle und ihren Rechtsgrund haben. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich, daß der Grundbegriff der Kausalität und das Prinzip der kausalen Naturordnung, die ihrerseits aus dem reinen analytischen Denken nicht abzuleiten sind, in der sinnlichen Erfahrung keine Beglaubigung finden. Indem Hume in dieser seiner eigensten Kritik des Kausalbegriffes darlegt, daß in keiner Erfahrung der Folge von Phänomenen das Band, das diese Folge notwendig macht, erfahren wird, indem er weiter zeigt, daß keine Häufung von Erfahrungen uns die Gültigkeit des Kausalprinzipes für die Zukunft geben kann, da jede Folgerung aus Vergangenem auf Zukünftiges schon die zu erweisende Gültigkeit des Prinzipes voraussetzt, wird ihm die Erfahrung, die dem Empirismus das Fundament der Wissenschaft war, zum Problem. Aber er bleibt hierbei nicht stehen. Indem er gegenüber dem theoretischen Zweifel, den er als Philosoph nicht aufzuheben vermag, auf den natürlichen Glauben an die kausale Naturordnung, der ihm als handelndem Menschen ursprünglich und unverlierbar ist, zurückgreift und ihn aus der Regelmäßigkeit der Phänomene einerseits, der Gewohnheit anderseits erklärt, gewinnt er wieder das erschütterte Verhältnis zu der Wissenschaft, findet er den festen Rückhalt in dem vor allem Denken lebendigen Wirklichkeitsbewußtsein. Dieser Standpunkt, den man mit Recht als eine Grundlegung des Positivismus bezeichnet hat, gestattet, die naturwissenschaftliche Erkenntnis zur Grundlage der religiösen und moralischen Aufklärung zu machen. Freilich verwickelte diese Doppelwendung ihn in eigene und für ihn nicht auflösbare Schwierigkeiten; denn in der psychologisch-biologischen Ableitung der Erkenntnisprinzipien muß er wenigstens für das geistige Leben die Gesetzmäßigkeit voraussetzen, deren theoretische Rechtfertigung er ausdrücklich als unmöglich erwiesen hatte. Und diese Schwierigkeiten treten in gleicher Weise in allen Gebieten der Erkenntnis, nicht nur bei seiner Ana-

lyse des Kausalbegriffes, hervor. Das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Erfahrung erhält noch keine genügende Lösung. Aber gerade in der Zwiespältigkeit, die bei Hume da zutage tritt, drückt sich die geschichtliche Stellung Humes aus, liegt der wesentlichste Teil seiner Wirkung auf die Entwicklung der Philosophie beschlossen.

Ausgaben.

Einzelne zu Lebzeiten veröffentl. Schriften: Humes Treatise on human nature ist in 3 Bdn. London 1739—1740 erschienen, auch Lond. 1817 und 1896 (ed. Selby Bigge), zusammen m. Dialogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hnr. Jacob, Halle 1790—1791; I. T. übers. von E. Köttgen, d. Übers. überarbeitet u. m. Anmerk. u. e. Register versehen v. Theod. Lipps, Hamb. u. Lpz. 1895, 2. Aufl. in deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen u. einen Sachregister, herausgeg. v. Theod. Lipps, ebd. 1904, 4. Aufl. 1923; II. Th. B. 2, Üb. d. Affekte, B. 3, Üb. Moral. Mit Zugrundeleg. einer Übers. v. Frau J. Bona Meyer, deutsch m. Anm. u. e. Index v. Theod. Lipps, H. u. Lpz. 1906, 2. Aufl. 1923. Essays moral and political in 2 Teilen, von denen der erste Teil (15 Essays enthaltend) zuerst für sich anonym erschien, Edinburgh 1741, dann in 2. Aufl. zusammen mit dem zweiten (12 Essays), Edinburgh 1742 (2 Bde.), neue Aufl., verb. u. erweitert 1748. Die Umarbeitung des ersten Teils des Treatise erschien zuerst unter dem Titel Philosophical Essays concerning human understanding, London 1748, 2. Aufl. 1751, später gab ihr Hume den Titel An Enquiry concerning human understanding. Dieses sein bekanntestes philos. Werk hrsg. zusammen mit dem Enq. conc. the princ. of morals 1894 (ed. Selby Bigge), m. Ausw. aus dem Treatise v. Mc. Cormack u. M. W. Calkins, Lpz. 1913; ins Deutsche (von Sulzer) übers. Hamb. u. Lpz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst einer Abhandlg. über d. philos. Skeptizism. v. K. Leonh. Reinhold), Jena 1793, v. J. H. v. Kirchmann, Berlin 1869, 4. Aufl. Heidelb. 1888 (wenig genau), 6. Aufl. neuübers. v. R. Richter, Lpz. 1907, v. C. Nathanson, Lpz. 1893, 2. Aufl. 1903, v. C. Vogl, Lpz. 1910, v. R. Eisler, Lpz. 1912, Univ. Bibl. An enquiry concerning the principles of morals, London 1751, Neudr. Lpz. 1913; deutsch v. Thom. G. Masaryk, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Wien 1883. Political Discourses, Edinburgh 1752.

Essays and treatises on several subjects 4 Bde., London 1753—54 (darin die meisten früheren Abhandlungen außer dem Treatise). Four dissertations I. The natural history of religion, II. Of the passions, III. Of tragedy, IV. Of the standard of taste, London 1757. Diese four diss. dann auch aufgenommen in die späteren Ausg. der Essays and treatises on several subjects 1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1777 (teils 2, teils 4 Bde.). An Stelle der four dissertations hatte Hume 1757 zuerst Five dissertations drucken lassen, darin fehlte Nr. 4, dafür aber stand als 4. Of suicide und 5. Of the immortality of the soul. Die beiden letzten Abhandlungen hat Hume dann herausschneiden lassen, aber es wurden nicht alle Exemplare vernichtet.

Die Sammlung der Essays and treatises ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., London 1875, 1882.

Deutsche Übersetzungen: Vier Abhandlungen üb. d. Gesch. d. Religion, Quedlinburg 1755 (v. F. G. Resewitz), Anfänge u. Entw. d. Religion m. Einl. v. W. Bolin, Leipzig 1909, D. Naturgesch. der Religion übers. v. A. J. Sussnitzki, Frkf. a. M. 1911 (Bibl. d. Aufklärung). Politische Versuche v. Chr. Jak. Kraus, Königsberg 1800, n. Ausg. 1814 (auch Kraus' Verm. Schriften, Bd. VII, Königsberg 1813). Nationalökonomische Abhandlungen, deutsch v. F. Niedermüller, Heidelberg 1877 (Hist.-pol. Bibl. Nr. 83—85).

Nach H.s Tod erschienene Schriften: Dialogues concerning natural religion by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, Lond. 1779 u. ö., so London 1908; deutsch (von K. G. Schreiter) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Lpz. 1781. Die beiden in den Four dissertations unterdrückten Essays erschienen anonym unter dem Titel Two essays, London 1777, dann als Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new ed., Lond. 1789.

Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, in d. Philos. Biblioth., 1877, 3. Aufl. 1905.

Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith (The life of D. Hume written by himself), Lond. 1777, lat. 1787. Letters of D. H. to William Strahan, ed. Hill, Oxford 1888.

Ausgaben der Werke: Gesamtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1874 (von Green u. Grose) neue Ausg. 1882 erschienen. Hume, Sel. with an Introduction by H. A. Aikins (Modern Philosophers by A. E. Sneath) New York 1893. Oeuvres philosophiques choisies trad. par Maxime David, 2 Bde, Paris 1912.

David Hume ist geboren zu Edinburgh am 7. Mai 1711 als Sohn eines Juristen, der aber, ohne seinen Beruf auszuüben, auf seinem Gut Ninewell in der Grafschaft Berwickshire lebte, wo Hume seine Kinderjahre verbrachte. 1723—1727 erhielt er Unterricht, besonders in den klassischen Sprachen, zu Edinburgh, studierte dann auch dem Wunsche seiner Familie gemäß Jura, beschäftigte sich aber mehr mit Philosophie und Literatur und gab das juristische Studium dann auf, zumal er auch einige Jahre ernstlich krank war. Zunächst wollte er (1734 in Bristol) den Handelsberuf ergreifen, auf den er aber sogleich wieder verzichtete, um sodann von 1734—1737 in Frankreich zu leben. In Paris erregten damals die Wunder, die zugunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressierten Denkern Anlaß zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. Hume bekundet dies von sich selbst in einer Abhandlung über die Wunder. Während seines Aufenthaltes in Frankreich schrieb Hume sein erstes philosophisches Werk: A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, das er nach seiner Angabe plante, ehe er 21 Jahre alt war, und mit 23 Jahren auszuarbeiten begann; nach seiner Rückkehr nach England ließ er es zu London 1739—1740 erscheinen. Es fand nur geringe Beachtung, und der junge Schriftsteller, der nach Weltruhm dürstete, war tief enttäuscht. Das Werk war, wie Hume es später selbst ausdrückte, totgeboren. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 und 1742 in zwei Teilen zu Edinburgh erschienenen Essays moral, political and literary. Hume lebte von 1739—45 in seiner Heimat Ninewell. Im Jahre 1744 bewarb er sich vergeblich um eine Professur der Moralphilosophie zu Edinburgh; er wurde wegen seiner religiösen Haltung verdächtigt, und sein Freund Hutcheson ließ ihn im Stich. 1745—46 war er Gesellschafter bei dem geisteskranken Marquis von Annandale und fühlte sich da sehr unglücklich. 1746 machte er als Sekretär des Generals St. Clair eine Expedition an der französischen Küste mit, war dann wieder in Ninewell und begleitete 1748 den General St. Clair bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin, worüber er in Briefen an seinen Bruder schreibt. Während er noch in Italien war, erschien (im April 1748) seine Umarbeitung des ersten Buches des Traktats, die Philosophical essays concerning human understanding, bekannter unter dem späteren Titel Enquiry concerning human understanding. Im Jahre 1749 reiste Hume nach Schottland zurück und trieb während der folgenden Jahre ethische, nationalökonomische und religionsphilosophische Studien; er arbeitete das zweite und dritte Buch seines Traktats in Essays um, schrieb auch 1750 seine Dialogues on natural religion und wohl dann auch bald seine Natural history of religion. Er hatte durch Sparsamkeit ein kleines Vermögen erworben, das ihm gestattete, sein Leben in völliger Unabhängigkeit zu gestalten. 1751 bewarb er sich noch einmal um eine Professur (für Logik), um die Nachfolge von A. Smith zu Glasgow, indessen wiederum vergeblich. 1751

veröffentlichte er seinen Enquiry concerning the principles of morals, im Januar 1752 seine nationalökonomischen Untersuchungen Political Discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. im selben Jahr, die mit viel Beifall aufgenommen wurden. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle literarischer Hilfsmittel leicht zugänglich wurde, ermöglichte es ihm, seine Geschichte Englands (The history of Great Britain) zu schreiben, deren erster Band (Geschichte Jakobs I. und Karls I.) 1754 erschien; der zweite (Geschichte der beiden letzten Stuarts) kam 1756, der dritte und vierte (Geschichte des Hauses Tudor) 1759, der fünfte und sechste (Geschichte von Cäsar bis Heinrich VII.) 1762 heraus. Im Jahre 1757 erschienen die Four dissertations, darunter die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindung zuzog. H., der 1757 sein Amt als Bibliothekar niedergelegt hatte, begleitete 1763 als Sekretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluß des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand Hume eine glänzende Aufnahme und kam mehrfach mit Rousseau und den Enzyklopädisten zusammen. Bei seiner Rückkehr nach England (Jan. 1766) ließ er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte und der sich von Hume besonders durch gewisse öffentliche Äußerungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Hume veröffentlichte darüber 1767 einen Exposé succinct de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M. Rousseau avec les pièces justificatives. Als Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amte, an dessen Spitze der General Conway stand, hat Hume 1767—1768 die diplomatische Korrespondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte Hume als reicher und unabhängiger Privatmann, zurückgezogen von der Welt, in Edinburgh, wo er am 25. August 1776, wahrscheinlich an Leberkrebs, starb. —

Humes Philosophie liegt (mit Ausnahme der Religionsphilosophie) in einer doppelten Redaktion vor: in dem umfassenden Traktat über die menschliche Natur, sowie in den aus diesem Jugendwerk hervorgegangenen Einzeluntersuchungen, die in schärferer und geschmackvollerer Darstellung Umarbeitungen einzelner seiner Teile sind. Die erkenntnistheoretische Grundlegung wird in dem Enquiry conc. human understanding wiederholt. Die psychologisch-erkenntniskritische Methode wurde dabei deutlicher durchgeführt und eine präzisere Form gefunden, manche Erörterungen, so die über die kategorialen Relationen, über die Identität des Ichs, wurden weggelassen, aber auch Zusätze gemacht; die Auffassung Humes von der Mathematik erfuhr gegenüber dem Treatise eine wesentliche Änderung. Die Grundrichtung des Denkens ist in dem Treatise sowie in den Essays dieselbe. Doch hat Hume das erstere Werk als eine zu voreilige Veröffentlichung, ehe noch seine Ansichten völlig ausgereift waren, und um seiner schriftstellerischen Unvollkommenheiten willen, die ihm den literarischen Mißerfolg dieses Buches erklärten, gewissermaßen abgeleugnet und nur nach den späteren und reiferen Schriften, die seine Ansichten in der endgültigen Fassung enthalten, beurteilt zu werden verlangt. In der Tat hat die geschichtliche Wirkung Humes sich vor allem an die Essays angeknüpft, wenn auch der Treatise nicht so unbekannt geblieben ist, als sein Autor vermeinte.

Der Treatise on human nature (Traktat über die menschliche Natur) zerfällt in drei Bücher, von denen der wesentliche Inhalt des ersten (Of the understanding) in dem Enquiry concerning human understanding verarbeitet ist, das zweite (Of the passions) zu einer der 1757 erschienenen Four dissertations verkürzt wurde, das dritte (Of morals) in den Enquiry concerning the principles of morals aufging. Hume will durch seine Lehre vom Menschen dem ganzen System der Wissen-

schaften eine neue, sichere Grundlage verleihen, denn alle Wissenschaften wie Logik, Ethik, Ästhetik, Politik, Mathematik und Naturwissenschaften wie Religionswissenschaft hängen seiner Ansicht nach von der Lehre vom Menschen ab. Als einzig sichere Methode gilt ihm dabei die der Erfahrung und der Beobachtung (experience and observation), die nicht anmaßende Hypothesen aufstellt und nicht auf letzte unerfahrbare Prinzipien verzichtet; sie soll besonders auch für die Ethik und die Geisteswissenschaften fruchtbar gemacht werden. Diese Gedanken der Einleitung des Traktats enthalten schon das Programm von Humes kritischem Empirismus. Ganz ähnlich wird im ersten Abschnitt des Enquiry eine ernstliche Untersuchung der menschlichen Natur vermittels exakter Analyse der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten gefordert, eine „geistige Geographie", durch die das Schweifen in die dunklen Regionen einer spekulativen Metaphysik verhütet werden soll.

Das erste Buch des Treatise zerfällt in 4 Teile: 1. Of ideas, their origin, composition, abstraction connexion etc., 2. Of the ideas of space and time, 3. Of knowledge and probability, 4. Of the sceptical and other systems of philosophy.

Zunächst wirft Hume im „Traktat" wie in der „Untersuchung" das Problem des Ursprungs der Vorstellungen auf. Er teilt alle Bewußtseinsinhalte oder Perzeptionen des menschlichen Geistes (perceptions) ein in die beiden Klassen der Impressionen (impressions) und der Ideen oder Vorstellungen (auch Gedanken, ideas, thoughts). Unter den ersteren versteht er die lebhaften Eindrücke, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, also Sinnesempfindungen, Affekte, Gefühlsregungen; unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen, deren wir uns dann bewußt werden, wenn wir über irgendeinen Eindruck reflektieren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Wahrnehmungen liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äußere oder innere Erfahrung (im Traktat unterscheidet Hume noch, an Locke sich anschließend, ausdrücklich impressions of sensation und impressions of reflection) gegeben; nur die Kombination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle einfachen Ideen stammen bei ihrem ersten Auftreten aus einfachen, ihnen entsprechenden Impressionen und repräsentieren diese genau; alle unsere Ideen oder schwächeren Vorstellungen sind demnach Kopien von unseren Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen. Selbst Ideen, die beim ersten Anblick weit von ihrem Ursprung entfernt zu sein scheinen, zeigen sich doch bei genauerer Untersuchung daraus entstanden. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Prinzipien der Assoziation: Ähnlichkeit, (resemblance), zeitliche oder räumliche Berührung (contiguity in time or place) und Ursache und Wirkung (cause and effect).

Die zusammengesetzten Vorstellungen teilt Hume im Traktat mit Locke in Relationen, Modi und Substanzen, führt aber die Begriffe der Substanz und des Modus auf Vorstellungen eines bloßen Zusammenseins einfacher Ideen zurück, die durch die Einbildungskraft vereinigt und mit einem besonderen Namen bezeichnet seien, wodurch wir dieses Zusammensein ins Gedächtnis rufen könnten; er behält demnach nur die Relationen übrig, von denen er 7 Klassen unterscheidet: Ähnlichkeit, Identität, Raum und Zeit, Quantität und Zahl, Grade derselben Eigenschaft, Widerstreit, Kausalität. Berkeleys Kritik der abstrakten Ideen preisend, erklärt Hume, wie allgemeine

Vorstellungen als individuelle Vorstellungen nur mit einem allgemeinen Namen verknüpft würden und dadurch die Reproduktion ähnlicher Einzelvorstellungen gestatteten. Auch in der Lehre von Raum und Zeit und dem Unendlichen schließt sich Locke Berkeleys empiristischen, gegen Newton gerichteten Aufstellungen an. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind nach Hume aus einer endlichen Zahl elementarer Vorstellungen zusammengesetzt, und zwar bilden wir aus der Anordnung sichtbarer und tastbarer Objekte die Raumvorstellung, aus der Aufeinanderfolge von Ideen und Impressionen aller Art die Zeitvorstellungen. Eine unendliche Teilbarkeit hält Hume für widerspruchsvoll; da das Vermögen des Bewußtseins nicht unbegrenzt sei, kann es nicht aus einer unendlichen, sondern nur aus einer endlichen Anzahl von einzelnen Vorstellungen bestehen, die ihrerseits einfach und unteilbar sein müssen. Geometrie ist bei Hume eine empirische Wissenschaft, die keiner vollkommenen Exaktheit fähig ist, nur Algebra und Arithmetik sind ihm sichere demonstrative Wissenschaften. All diese Ausführungen hat Hume im Enquiry gestrichen und seine Stellung zur Mathematik geändert, indem er zwischen reiner und angewandter Mathematik unterscheidet.

Im Enquiry werden an Stelle der früheren Einteilung alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Klassen eingeteilt: Beziehungen der Ideen (relations of ideas) und Tatsachen (matters of fact). Zu der ersten Klasse gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urteil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die bloße Denktätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten. Sätze dagegen, die auf Tatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch bloße Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müßte die Annahme des Gegenteils in sich selbst mit einem Widerspruch behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schließen, welches auf Tatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, daß es einen Kausalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Faktum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so daß das eine die Ursache des anderen oder auch beide Fakta koordinierte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewißheit über erschlossene Tatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung kommen.

Damit tritt für Hume das Kausalproblem in den Mittelpunkt. Schon im Traktat wird die Kausalbeziehung als die einzige unter den nicht nur von der Natur der Vorstellungen selbst abhängenden Relationen bezeichnet, die über unsere Sinne hinausweist und uns von nicht wahrgenommenen Gegenständen unterrichtet. Die Erörterung über den Kausalbegriff enthält der dritte Teil des ersten Buches des Traktats. Der Enquiry gibt eine sachlich im wesentlichen damit übereinstimmende, klarere Darstellung, der wir hier folgen. Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntnis des Kausalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, daß gewisse Objekte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden, und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist.

Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen ließe, daß der Stein oder das Metall sich nicht ebensogut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die notwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, daß das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elastizität, die Schwerkraft, die Kohäsion der Teile, die Mitteilung der Bewegung durch den Stoß sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnislehre. Die Geometrie, so groß auch ihr wohlverdienter Ruhm von seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntnis der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze. Diese selbst aber müssen mittels der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, daß aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es läßt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuten, daß der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten könnte. Das Prinzip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntnis der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder außer uns noch in uns beobachten; sondern dieses Prinzip ist die Gewohnheit (custom or habit): der Verstand wird, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde in Wirklichkeit treten. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüte fühlen, der gewohnte Übergang von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder notwendigen Verknüpfung bilden. Wir fühlen bei beständig wahrgenommenen Verbindungen von Vorgängen die gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände, wie wir überhaupt den Außendingen die Empfindungen, welche durch sie in uns veranlaßt werden, beizulegen pflegen.

Alle Schlüsse aus Erfahrung sind daher Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunft. Freilich haben sie in der Erfahrung selbst, nämlich in der Regelmäßigkeit der Erscheinungen, eine Unterlage, welche für sich zwar die Gleichheit des Künftigen und des Vergangenen nicht garantiert, aber die Voraussetzung dafür ist, daß in uns die Gewohnheit entsteht, durch die wir die subjektiv gefühlte Notwendigkeit zu einer objektiven, zwischen den Vorgängen bestehenden Notwendigkeit machen. So ist die Gewohnheit die große Führerin unseres Lebens; sie entspringt ursprünglichen Naturtrieben und Instinkten. Ja, auch die Vernunft beruht nach Hume im Grunde auf Erfahrung; eine Scheidung zwischen Vernunft und Erfahrung erkennt er nicht an, nur Erfahrung ist letzten Endes die Grundlage unserer Ableitungen und Schlüsse.

Aller Glaube an Tatsachen oder wirkliches Dasein beruht auf einem Gegenstand, der dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig ist, und auf einer gewohnheitsmäßigen Verbindung zwischen diesen und anderen Gegenständen. Dieser Glaube an die Existenz des Nichtgegenwärtigen ist ein notwendiges Ergebnis, sobald die Seele in entsprechende Verhältnisse kommt. In solcher Lage entwickelt sich in der Seele ebenso unwiderstehlich der Glaube an die Existenz wie das Gefühl der Dankbarkeit für empfangene Wohltaten oder des Hasses bei Beleidigungen. Alle diese Vorgänge sind eine Art von natürlichem Instinkt, welchen die Reflexion oder die Schlüsse des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern, weder zu beweisen noch zu widerlegen vermögen. Hierin liegt unsere Ähnlichkeit mit den Tieren, die, wie wir nach Analogie schließen können, gewiß auch vernunftbegabt sind. Es scheint sicher, daß die Tiere so gut wie die Menschen von der Erfahrung lernen; aber ebenso sicher ist, daß die Tiere bei ihren Folgerungen nicht durch Vernunftgründe, sondern durch denselben Instinkt geleitet werden, der auch bei uns die Grundlage alles Folgerns aus der Erfahrung ist. Vielleicht sind die Instinkte beim Menschen und bei den Tieren verschieden; aber es ist ein Instinkt, welcher die Menschen veranlaßt, das Feuer zu meiden, wie es ein Instinkt ist, welcher dem Vogel die richtige Art des Brütens und der Aufzucht der Jugend zeigt.

Entspringt unser Begriff einer Notwendigkeit und Verursachung lediglich der wahrgenommenen Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer miteinander verknüpft sind, und die Seele durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schließen, dann kann auch der alte Streit um die Freiheit und die Notwendigkeit unserer Handlungen zu einem versöhnlichen Ende gebracht oder als ein bloßer Wortstreit aufgewiesen werden (der Enquiry enthält einen Abschnitt „Über Freiheit und Notwendigkeit", der Treatise behandelt diese Frage erst im zweiten Buch Über die Affekte). Denn nur derjenige, der in der notwendigen Verknüpfung mehr als Beständigkeit der Erfahrung und Gewohnheit zu sehen glaubt, wird dem menschlichen Handeln, in welchem nichts von jener Notwendigkeit erfahren wird, eine davon unterschiedene Freiheit zuschreiben wollen; ist aber der wahre Sinn der Notwendigkeit erkannt, dann kann niemand bestreiten und hat auch niemand bestritten, daß in einem gleichen Sinne wie die körperlichen Vorgänge die seelischen notwendig verknüpft sind. Da die Erfahrung und Gewohnheit unsere einzigen Führer bei der Ableitung von Tatsachen sind, diese aber nicht unfehlbar sind, so ergibt sich, daß in unseren Folgerungen über Tatsachen alle möglichen Grade der Gewißheit vorkommen. Die Wahrscheinlichkeit eines Urteils hängt von der Zahl der Fälle und ihrer schärferen Zergliederung ab, da die Erfahrung uns zeigt, daß die Voraussagen in solchen Fällen eher bestätigt werden. So gibt die Erfahrung in ihrer Beständigkeit uns selbst eine Kontrolle an die Hand, die uns erlaubt, auch zu dem Wunderproblem Stellung zu nehmen (der Abschnitt über Wunder ist nur im Enquiry, nicht im Treatise vorhanden). Prüfen wir nämlich alle Zeugnisse für irgendein Wunder, so ergibt sich, daß keines es auch nur bis zum geringsten Grad der Wahrscheinlichkeit, geschweige denn zur Gewißheit bringen kann; und selbst wenn es möglich wäre, so werde die andere Gewißheit entgegenstehen, welche sich aus der Natur der Tatsache von selbst ergibt, die bewiesen werden soll. Wunder stützen sich auf menschliche Zeugnisse. Nun gibt aber die Erfahrung allein dem menschlichen Zeugnis Glaubwürdigkeit; doch dieselbe Erfahrung vergewissert uns der Gesetze der Natur. Diese beiden Arten von Erfahrung streiten miteinander, und es ist kein Zweifel, daß die letztere die besser begründete ist. Obwohl daher grundsätzlich Wunder und Verletzungen des gewöhnlichen Naturlaufes zugegeben werden

können, die auch durch menschliches Zeugnis beweisbar sind, kann doch kein Wunder so bewiesen werden, daß es zur Grundlage eines Religionssystems dienen könnte. Da bei religiösen Wundern die Verletzung der Wahrheit durch Zeugnisse gewöhnlicher ist als bei anderen Gelegenheiten, so muß dies die Glaubwürdigkeit jener sehr vermindern und zu dem allgemeinen Entschluß führen, ihnen niemals Aufmerksamkeit zu zollen, seien sie noch so sehr mit scheinbaren Vorwänden ausgestattet.

Der letzte Abschnitt des Enquiry handelt (dem 4. Teil des ersten Buches vom Traktat entsprechend) über die akademische oder skeptische Philosophie. Überblickt man alle Versuche, mit Gründen der Vernunft die Gültigkeit der Wissenschaft oder auch nur die Existenz der Außendinge zu erweisen, dann zeigt sich, daß der rationale Beweise suchenden Vernunft gegenüber Skepsis am Platz ist. So ursprünglich und unerschütterlich der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge aus den Instinkten und Trieben unserer Natur folgt, so notwendig muß die Vernunft einsehen, daß, wenn sie einmal die Wirklichkeit in Frage stellt, sie diese nicht mehr mit Gründen der Vernunft beweisen kann. Auch die Begriffe des Raumes und der Zeit, die im gewöhnlichen Leben völlig klar und verständlich erscheinen, führen bei gründlicher wissenschaftlicher Untersuchung zu verkehrten und widersprechenden Folgerungen, wenn man die Frage der unendlichen Teilbarkeit aufwirft. Und endlich kann theoretisch alle Gewißheit, die sich auf Tatsachen bezieht, welche über das Zeugnis der Sinne und das Gedächtnis hinausliegen, in Frage gestellt werden, da diese sich aus der Beziehung von Ursache und Wirkung ableitet, die ihrerseits nur auf Gewohnheit beruht. Dieser theoretische Skeptizismus, der in dem antiken Pyrrhonismus sein Vorbild findet, findet seine Widerlegung nur durch die Praxis, da kein dauerhafter Nutzen aus ihm hervorgehen kann. Die Natur ist immer mächtiger als alle theoretischen Prinzipien und läßt durch ursprüngliche, für das Handeln unentbehrliche Vorstellungen sich nicht erschüttern. So geht aus dem übertriebenen Skeptizismus ein milder Skeptizismus, die akademische Philosophie, hervor, welche der Kraft des natürlichen Instinktes vertraut und die Wissenschaften danach bewertet, wie sie diesem Instinkte dienen. Strenge Vernunftwissenschaft gibt es nur für Größe und für Zahlen; alle Untersuchungen, die sich auf Tatsachen und Dasein beziehen, können nicht streng bewiesen werden, aber sie sind die Grundlagen des menschlichen Handelns und Benehmens und daher nützlich und unentbehrlich. Durchmustert man von diesem Standpunkt aus die wissenschaftlichen Bibliotheken, dann sieht man, wie erschreckend groß die überflüssige Literatur ist. Nimmt man ein theologisches oder metaphysisches Werk in die Hände, so braucht man nur zu fragen: „Enthält es eine Untersuchung über Größe und Zahl aus reinem Denken? Nein. Enthält es eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Tatsachen und Dasein? Nein. Nun so werfe man es ins Feuer; denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten.“ So schließt der Enquiry. —

Es fehlt in dem Enquiry gegenüber dem Treatise die Behandlung des Problems der persönlichen Identität und die damit verbundene Diskussion des Substanzbegriffes. Diese ist in den Abschnitten 5 und 6 von Buch I, 4. Teil (Von der Unkörperlichkeit der Seele, Von der persönlichen Identität) und im Anhang des ersten Buches des Traktats enthalten. Das Ich oder die Seele ist ein Vorstellungskomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perzeptionen; eine Substanz ist etwas von Perzeptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntnis von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perzeptionen, aber diese bedürfen in der Tat keines Trägers.

Die Frage, ob die Perzeptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhärieren, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, daß wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungstätigkeiten vollziehen. Diese konstante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. Da wir nun niemals Qualitäten wahrnehmen, ohne daß von uns eine Substanz hinzugedacht würde, so bringt uns die Gewohnheit zu der Annahme, daß eine jede Qualität von einer unbekannten Substanz abhängig sei. Existenz von Körpern ist etwas, das wir in allen unseren Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen. Der Glaube an die Außenwelt wird uns nicht durch die Sinne, ebensowenig durch die Vernunft, sondern durch die Einbildungskraft vermittelt, stützt sich auf die Konstanz und Kohärenz der Eindrücke und ist nötig, um Widersprüche zu vermeiden.

Seiner Erkenntnislehre läßt Hume im zweiten Buch des Treatise (Of the passions) eine Grundlegung seiner Psychologie des Gefühls und des Willens folgen, die für seine Ethik Bedeutung besitzt. Er berührt sich hier mit Ansichten Shaftesburys und Hutchesons. Hauptsächlich sucht er eine Lehre von den Affekten aufzustellen, die er in kürzerer Form später in der Dissertation on the passions (1757) wiederholt hat. Hume unterscheidet die primären, physiologisch bedingten Impressionen der Sinneseindrücke und körperlichen Schmerz- oder Lustempfindungen von den sekundären, auf Reflexion beruhenden Impressionen der Affekte und anderer Gefühlserregungen und handelt nur von der zweiten Gruppe. Er teilt diese wieder ein in ruhige (calm) Affekte, z. B. das ästhetische Gefühl, und in heftige (violent), z. B. Liebe, Haß, Gram, Freude usw., wobei er aber Übergänge zugibt. Direkte Affekte nennt er solche, die unmittelbar aus einem Gut oder Übel, aus Schmerz oder Lust entspringen (z. B. Begehren, Abscheu, Freude, Hoffnung usw.), indirekte solche, bei denen mit dieser Grundlage noch andere Momente verbunden sind (z. B. Stolz, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid). Eingehend werden davon die indirekten Affekte, besonders Liebe und Haß mit ihren Modifikationen, ihrer psychologischen Genesis nach analysiert. Der dritte Teil des zweiten Buches handelt vom Willen und den direkten Affekten. Den Willen bestimmt Hume als eine innerliche Impression, die wir fühlen und deren wir uns bewußt sind, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung unseres Körpers oder eine neue Perzeption unseres Geistes hervorrufen. Freiheit im Sinne einer Aufhebung der Notwendigkeit kann dem Willen nicht zukommen. Eine erfahrungsmäßige konstante Verbindung zwischen Motiven und Handlungen ist in gleicher Weise vorhanden wie bei Naturvorgängen. Es gibt einen allgemeinen Naturverlauf in den menschlichen Handlungen so gut wie in den Wirkungen der Sonne und des Klimas. Naturwissenschaftliche und moralische Gewißheit machen miteinander nur einen einzigen gedanklichen Zusammenhang aus.

Humes Ethik ist in dem aus der Umarbeitung des dritten Buches des Treatise entstandenen Enquiry concerning the principles of morals dargestellt. Den Gegenstand moralischer Wertbeurteilung bilden allein menschliche Neigungen und Handlungen, wobei aber letztere nur als Zeichen der inneren Beschaffenheit des Gemütes in Betracht kommen. Das Gebiet der menschlichen Eigenschaften, auf welche die Urteile der Billigung und Mißbilligung gehen, als der Kreis der eigentlich sittlichen Phänomene begreift nicht nur die Stimmungen des Wohlwollens und die sozialen Affekte, sondern alle zur Vollendung gebrachte Menschlichkeit in sich. Insbesondere ist die Unterscheidung des Freiwilligen und Unfreiwilligen unhaltbar, da alle Handlungen durch unsere Dispositionen bestimmt und natürlich sind. Bloßes Denken, reine Verstandesprozesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft gibt nur die

Urteile über Wahr und Falsch, belehrt uns über die verderblichen und nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen, reicht aber nicht hin, um eine moralische Billigung oder Verwerfung hervorzurufen, und kann nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluß auf das Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affekt, der, ohne eine merkliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge faßt und den Willen antreibt. Der persönliche Wert, der allgemein anerkannt wird, besteht in dem Besitze solcher Eigenschaften, die entweder der Person selbst oder anderen entweder nützlich oder angenehm sind, so daß sich vier Klassen solcher löblichen Eigenschaften ergeben. Die sozialen Tugenden sind die wichtigsten, d. h. die des Wohlwollens, welches angeboren und natürlich ist, und die der Gerechtigkeit, welche nicht aus einem ursprünglichen Gefühl, sondern durch Überlegung und Übereinkunft der Menschen entsteht, indem der Mensch durch Reflexion dahin kommt, einzusehen, daß er mehr gewinnt durch eine gewisse Einschränkung als durch Zügellosigkeit und Gewalttätigkeit. Die Gerechtigkeit ist also eine Art Kunstprodukt, das aber nicht willkürlich gebildet ist, sondern notwendig durch Erziehung und Übereinkunft erzeugt wird. Es muß nun ein natürliches Gefühl geben, damit es zu einer Bevorzugung der nützlichen Tendenzen, die bei Hume besonders betont werden, vor den verderblichen kommt. Dies ist kein anderes als eine Freude an dem Glück der Menschen und ein Schmerz über ihr Elend, d. h. die Menschenliebe oder Sympathie, welche eine Unterscheidung zugunsten derjenigen Handlungen trifft, die nützlich und vorteilhaft sind.

Da die Tugend um ihrer selbst willen, ohne weiteren Lohn, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswert ist, so muß es ein Gefühl geben oder einen inneren Geschmack, wodurch das Gute und Schlechte unterschieden, das eine erfaßt und das andere verworfen wird. So wird der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt, Glück und Elend dadurch schafft, ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren und Wollen. Die Sympathie beruht darauf, daß die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es gibt uninteressiertes Wohlwollen, uninteressierte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Mißbilligung des Gegenteils; es gibt Affekte, die nicht aus der Selbstliebe abzuleiten sind. Demnach wird der Versuch, den Egoismus allein zum Prinzip der Moral zu machen, durch die Tatsachen widerlegt. Die Billigung und Mißbilligung ruht in den sympathischen Gefühlen, indem zunächst andere Menschen aus diesen beurteilt werden, und hieraus ergibt es sich, daß wir uns selbst danach beurteilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, anderen zu helfen oder zu schaden. So erwächst die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern.

Von seinem ethischen Standpunkt aus wendet sich Hume auch gegen die staatsphilosophische Fiktion eines Naturzustandes, wie ihn Hobbes annahm. Hume läßt die geselligen Triebe von Anfang an wirken, der Mensch wird zum mindesten schon in die Gemeinschaft der Familie hineingeboren und zur Geselligkeit erzogen. Auch die naturrechtliche Vertragstheorie ist zu verwerfen. Eine Ordnung der Gesellschaft entsteht durch eine Übereinkunft, die auf dem allgemeinen Bewußtsein des gemeinsamen Interesses beruht, aber nicht den Charakter eines Versprechens hat, die Vorstellungen von Eigentum, Recht und Verpflichtung ergeben sich erst infolge jener Übereinkunft.

Die Religionsphilosophie Humes unterscheidet zwei Fragen: einerseits die Frage nach den Grundlagen der Religion, d. h. der Möglichkeit, sie auf dem

Wege der Vernunft zu begründen, und anderseits die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die erste Frage behandeln seine Dialogues concerning natural religion (schon 1750 abgeschlossen, indessen erst 1779 veröffentlicht), die zweite seine wohl bald nachher geschriebene religionsphilosophische Hauptschrift: The natural history of religion (erschienen als erste der Four dissertations 1757).

Die Dialoge über natürliche Religion geben einen Bericht über eine Unterredung wieder, welche drei Freunde, Demea (der den Offenbarungsglauben vertritt), Philo (der Skeptiker ist) und Cleanthes (der den Deismus verteidigt) über das Dasein und die Natur Gottes führen. Das Dasein Gottes selbst wird nicht in Frage gestellt. Die Untersuchung richtet sich vornehmlich darauf, ob die Beweise für die Annahme einer intelligenten Weltursache hinreichend sind und ob sie uns von dem Wesen und der Natur Gottes etwas zu erschließen gestatten. Reichen die Erfahrungstatsachen hin, Absicht und Intelligenz in dem Weltursprung zu behaupten, und kann angenommen werden, daß der Weltursprung durch Rücksicht auf unser Glück und Unglück, d. h. durch moralische Motive, geleitet worden ist? Das sind die beiden Probleme, die in den Dialogen vornehmlich zur Erörterung kommen. Für das erstere scheiden die apriorischen Beweise aus; unter den Argumenten a posteriori ist das vorzüglichste der teleologische Beweis, der von der Zweckmäßigkeit der Anordnung in der Natur auf eine göttliche Intelligenz nach der Analogie menschlicher Kunstprodukte schließt. Die Berechtigung dieses Analogieschlusses wird von Philo bestritten. Schließen wir nach Analogie von der Welt auf einen intelligenten Urheber, so könnten wir mit gleichem Recht auch für ihn eine intelligente Ursache fordern usw. bis ins Unendliche. Brechen wir aber die Reihe willkürlich irgendwo ab, warum dann nicht schon bei der gegebenen Welt? Warum könnte die materielle Welt nicht schon das Prinzip ihrer Ordnung in sich selbst enthalten? Weiter gestattet der teleologische Beweis nicht, auf eine einheitliche, vollkommene und unendliche Ursache zu schließen, da wir aus gleichen Wirkungen nur gleiche Ursachen folgern dürfen und die Welt, die wir als Wirkung betrachten, weder vollkommen noch, soweit wir wissen, unendlich ist. Folgerichtig müßten wir uns Gott ganz anthropomorphistisch vorstellen und ihm nach menschlichem Vorbild auch Augen, Nase, Mund und Ohren geben. Die Welt legt außerdem andere Analogien nahe, z. B. die mit einem organischen Körper; dann wäre Gott eher als Weltseele vorzustellen. Oder warum sollte nicht, wenn die Welt nach Analogie eines Organismus gedacht wird, sie sich wie ein solcher entwickelt haben? Läßt doch auch die Hypothese des Epikur, die aus dem Zufall und dem blinden Naturwirken alles hervorgehen läßt, sich nicht widerlegen. Überhaupt erscheint es nicht statthaft, die Welt als Ganzes nach Analogie von einigen ihrer Teile, wozu auch der menschliche Geist und seine Produktion gehört, zu erklären. Hier verläßt uns die Erfahrung, und es sind so viele Hypothesen mit gleicher Wahrscheinlichkeit aufstellbar, daß wir am besten auf sie verzichten und im Einverständnis mit unserer Unwissenheit in unserem Urteil zurückhalten. Zu gleichem Ergebnis führt die Erörterung des anderen Problems der Theodizee. Demea und Philo sind einverstanden darin, daß die Welt voll von Elend, daß das Leben des Menschen unglücklich und seine Natur verderbt sei. Demea tröstet sich mit der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes; Philo dagegen folgert aus dieser Tatsache, entweder Gottes Allmacht oder seine Weisheit oder seine Güte beschränkt zu denken. Aber dieses nur unter der Voraussetzung, daß die Existenz Gottes anderweitig gewiß sei. Handelt es sich jedoch darum, aus der Welt rückwärts Gott zu erschließen, dann hindert das Elend der Welt, einen auch nur beschränkten Schöpfer

anzunehmen. Viel näher liegt die manichäische Vorstellung eines ursprünglichen Kampfes zwischen einem guten und einem bösen Prinzip. Aber dieser Dualismus widerstreitet wiederum der einheitlichen Weltordnung, die wir gewahren. Jedenfalls reichen die Tatsachen des Unglücks hin, um zu schließen, daß in dem Ursprung der Welt nicht die Rücksicht auf unser Glück leitend gewesen sein kann. Trotz alledem bleibt bestehen, daß die Werke der Natur große Ähnlichkeit mit den Erzeugnissen der Kunst aufweisen, daher wir schließen dürfen, daß auch die Ursache eine entsprechende Ähnlichkeit haben muß. Nennen wir aus diesem Grunde die Ursache Geist oder Intelligenz, so müssen wir zugeben, daß die Ursache mit unserer menschlichen Vernunft ähnlich, aber doch von der Vernunft wiederum verschieden ist. Der Streit des Theisten, der die ursprüngliche Intelligenz sehr verschieden von der menschlichen Vernunft denkt, mit dem Atheisten, der zugibt, daß das ursprüngliche Prinzip der Ordnung einige entfernte Ähnlichkeit damit hat, ist im letzten Grunde ein Wortstreit.

Die Naturgeschichte der Religion, welche den faktischen Ursprung der Religion in der menschlichen Natur untersuchen und aufklären will, richtet sich gegen die Fiktion einer ursprünglichen Naturreligion, die den aufklärerischen Vernunftglauben zum Inhalt gehabt habe. Die erste Form der Religion war nicht Monotheismus, sondern Polytheismus; denn es ist eine geschichtliche Tatsache, daß, soweit wir die Zeugnisse verfolgen können, wir die Menschen im Polytheismus versunken finden. Wollte man auf vorgeschichtliche Epochen zurückgreifen, um in ihnen den reinen Vernunftglauben anzusetzen, so widerspricht dem nicht nur die psychologische Unwahrscheinlichkeit des Überganges von dieser anfänglichen Vollkommenheit, die doch mit einem barbarischen Lebenszustand verbunden war, zu dem rohen, aber geschichtlich beglaubigten Polytheismus, der zugleich den Beginn der Zivilisation bezeichnet, sondern auch die Beobachtungen an den gegenwärtig lebenden wilden Völkern lehren das Gegenteil. Ist der Polytheismus die ursprüngliche Form aller Religiosität, dann können die religiösen Ideen ihren Ursprung nicht in der denkenden Betrachtung der Natur (die notwendig auf die Annahme eines einzigen Wesens geführt hätte) liegen, sie sind vielmehr aus den Bedürfnissen des Gemütes hervorgegangen. Es ist die ängstliche Unruhe um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken vor dem Tode, das Verlangen nach Genugtuung, das Streben nach Nahrung und anderen Bedürfnissen, das den Geist dazu führte, Göttliches in der Welt zu vermuten. Sobald aber der Mensch beginnt, dieses Göttliche sich vorzustellen, stellt er es nach eigenem Bilde als beschränktes Wesen vor. Hierbei greifen nun in der weiteren Entwicklung gedankliche und künstlerische Überlegungen ein und formen mit weitgehender Willkür die Gestalten der Götter. So gründet sich der Polytheismus nicht auf theoretische Bedürfnisse des Denkens; aber auch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus ist nicht durch sie hervorgerufen, sondern stammt aus irrationalen und abergläubischen Prinzipien. Es ist vor allem das Verlangen, den eigenen Gott als höchsten zu preisen, ihm die höchste Macht der größten Furchterweckung zuzusprechen, die durch Schmeichelei und Furcht des gewöhnlichsten Aberglaubens aus einer beschränkten Gottheit schließlich den Schöpfer und Lenker der Welt macht. Aus dieser Entstehung des Monotheismus begreift sich die Leichtigkeit, mit der der Mensch immer wieder geneigt ist, in den Polytheismus durch die Einführung von Mittelwesen oder Halbgöttern zurückzufallen, wie dies selbst in der Entwicklung der christlichen und der mohammedanischen Religion zu zeigen ist. In dem Wesen des Monotheismus liegt es, daß er intolerant und zugleich demütigend für den Menschen und das Bewußtsein seiner Selbständigkeit ist. Der Polytheismus

hingegen ist tolerant und der Ausdruck der natürlichsten Auffassung des Menschen. Gewiß zeigt der Monotheismus unter theoretischem Gesichtspunkt Vorteile; aber auch er gründet sich in letzter Linie auf Furcht und Schmeichelei. Ebendarum verbindet er sich auch nur zu leicht mit allen niedrigen Instinkten in der menschlichen Natur. Betrachtet man die Religionen und die Welt, so erscheint das Ganze als ein unlösbares Rätsel. Zweifel, Ungewißheit und Urteilsenthaltung sind das Ergebnis. Aber Religionen stecken wie Krankheiten an. Das einzige Heilmittel dagegen ist, die verschiedenen Formen des Aberglaubens gegeneinander zu halten und aus ihnen in das ruhige, wenn auch dunkle Gebiet der Philosophie zu flüchten.

§ 40. Humes Lehren bildeten von nun ab den Mittelpunkt der philosophischen Bewegung Englands. An sie schließen sich verschiedene Denker an, von denen der bedeutendste der als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790) ist, der aber auch die Zergliederung der moralischen Phänomene in Ergänzung von Humes Analyse weiterführte. Anderseits rief Humes Philosophie wegen ihrer skeptischen Konsequenzen namentlich hinsichtlich der Religion auch eine lebhafte Opposition wach, die in der von Thomas Reid (1710—1796) begründeten schottischen Schule ihre geschichtlich wirksamste Ausbildung erhielt. Die schottische Schule ging in Anknüpfung an die von der englischen Moralphilosophie und Ästhetik entwickelten Begriffe ursprünglicher Sinne für das Gute und das Schöne zu einer Theorie des Geistes fort, die in seiner ursprünglichen Organisation und den durch sie uns intuitiv gewissen Wahrheiten eine feste Grundlegung der Welt- und Lebensbetrachtung erstrebt. Diese Philosophie des „Common Sense" vertraten in verschiedener Ausprägung vor allem schottische Denker, von denen Dugald Stewart (1753 bis 1828), Thom. Brown (1778—1820) und James Mackintosh (1764—1832) die namhaftesten sind.

Ausgaben.

I. Ad. Smith.

Theory of moral sentiments, Lond. 1759 u. ö., deutsch von Chr. G. Rautenberg, Braunschweig 1770 u. v. L. Th. Kosegarten, Lpz. 1791—95; sein Hauptwerk: Inquiry into the nature into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776, deutsch v. J. Fr. Schiller u. Chr. Wichmann, Leipzig 1776—92, v. A. Dörrien u. Chr. Garve, Bresl. 1794—96. Collected Works, 5 vol., Edinb. 1811—1812.

II. Reid.

Inquiry into the human mind on the principles of common sense, London 1764 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; Essays on the intellectual powers of man, Edinburgh 1785; Essays on the active powers of man, Edinb. 1788, die beiden letzteren Schriften öfters zusammengedruckt als Essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1846, m. Zusätzen v. H. L. Mansel 1863 u. ö.; französ. Übersetzung v. Jouffroy: Oeuvres de Th. R., Paris 1828—1835.

III. James Beattie.

Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übersetzt v. H. W. v. Gerstenberg, Kopenh. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778. Essay on poetry and music, Edinb.

1772. On laughter and ludicrous composition 1764. Dissertations moral and critical, London 1783, deutsch v. K. Grosse, Göttingen 1789—91, Elements of moral science 1790—93, 2 Bde.

IV. James Oswald.

Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1768—1772.

V. Al. Gerard.

Essay on taste London 1756, deutsch v. K. Fr. Flögel, Bresl. 1776; The influence of the pastoral office on the character examined, with a view especially of Mr. Hume's representation of the spirit of that office, Aberdeen 1760; Essay on Genius London 1774, deutsch v. Garve, Lpz. 1776.

VI. Dugald Stewart.

Elements of the philosophy of human mind, Vol. I, Edinb. 1792, Vol. II, 1814, Vol. III, 1827, dann öfter, Lond. 1861, 1867, deutsch, Vol. I, „Anfangsgründe der Philos. üb. d. menschl. Seele", von Sam. Wilh. Lange, Berl. 1794; Outlines of the moral phil., Edinburgh 1793 (with critical notes by J. M'Cosh, Lond. 1863); Philosophical essays, Edinb. 1810; A general view of the progress of metaphysical, ethic. and polit. phil. since the revival of letters in Europe, in dem Supplement zu d. 4. u. 5. Edit. der Encycl. Brit., 1815 u. 1821, dann auch besonders gedruckt; Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works, herausgeg. v. Will. Hamilton, 11 Bde., Edinb. 1854—1858.

VII. Thom. Brown.

Observations on the nature and tendency of the doctrine of Mr. Hume concerning the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 2. A. 1806, in 3. erweit. Aufl., betitelt: An inquiry into the relation of cause and effect, 1818. Nach seinem Tode: Lectures on the philos. of human mind, hrsg. v. Dav. Welsh. 4 vols., Edinb. 1820 u. öft., 19. A., Lond. 1856; Lect. on Ethics, Lond. 1856.

VIII. James Mackintosh.

Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, in d. Encyclop. Britann., auch besonders herausgegeb. Lond. 1830, 3. ed. with prefation by W. Whewell, Lond. 1836, 4. ed., Lond. 1872. Ins Franz. übers. von H. Poret, Par. 1834.

Adam Smith (1723—1790, Professor in Glasgow, später am Zollwesen in Edinburgh beschäftigt) hat aus seinen Vorlesungen über Moralphilosophie den zweiten (von der Ethik handelnden) und den vierten (von der Nationalökonomie handelnden) Teil zu selbständigen Werken ausgearbeitet, die 1759 als „Theory of Moral Sentiments" und 1776 als „Inquiry into the Nature and Causes and the Wealth of Nations" erschienen. In dem ersten Werk knüpft er an die Ansichten seines Freundes Hume an, indem er sie durch eine kritische Übersicht der vorliegenden Theorien und vorsichtige Verwertung ihrer Ergebnisse weiter zu führen und zu ergänzen sucht. Zwei Grundfragen sind zu scheiden: Welches sind die Tatsachen des ethischen Bewußtseins? Worin besteht das Sittlich-Gute und wie entsteht die sittliche Beurteilung? Nach ihm hat nun der Mensch eine natürliche Neigung zur Teilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen anderer, und zwar werden von Smith die Motive des Handelnden, als der eigentliche Gegenstand der sittlichen Wertschätzung, viel stärker betont als bei Hume, der seinem Utilitätsprinzip entsprechend den äußeren Erfolg mehr in den Vordergrund stellte. Die Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit, die Hume nicht gefunden hatte, sieht Smith in dem natürlichen Vergeltungstriebe. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Gesinnung, die Motive des anderen in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dieses als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann, wobei

freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder mißbilligen, analysiert, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden. Wir billigen die Handlungen anderer, wenn wir mit den bewegenden Gründen völlig übereinstimmen, und unterwerfen uns selbst einer ethischen Beurteilung, indem wir uns in die Lage anderer versetzen und fragen, ob wir an Stelle dieser unsere Handlungen billigen und mit unseren Motiven Sympathie empfinden könnten. So ist der Ursprung des Gewissens, dieses „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust" zu erklären, welches mit befehlender Kraft auftritt.

Auch in seinem großen nationalökonomischen Werk, das in der Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur Epoche machte, schließt sich Smith an Hume an, geht aber, auch durch die französischen Physiokraten, insbesondere durch Turgot, beeinflußt, über ihn durch die Weite seiner Gesichtspunkte, die das Ganze der volks- und staatswirtschaftlichen Erscheinungen umspannen, und durch die Entschiedenheit, mit der er den liberalen Forderungen des wissenschaftlichen Individualismus Ausdruck verleiht, hinaus. Das Ziel seiner zwar in populärer und breiter Darstellung gehaltenen, aber doch wissenschaftlich begründeten Ausführungen liegt in dem Nachweis, daß die Arbeit die Quelle alles Reichtums, Preisursache und Preismaß und daß aller Tausch ein Tausch von Arbeitsprodukten sei. Den Hintergrund hierfür gibt er in einer Theorie der menschlichen Natur, in welcher er neben dem in dem ethischen Werk behandelten grundlegenden Gefühl der Sympathie einen Erwerbstrieb als treibenden Faktor feststellt, der dem individuellen Selbstinteresse entspringt und für gewöhnlich ruhig und leidenschaftslos ist, den Menschen jedoch von der Wiege bis zum Grabe begleitet. Aus dem freien Spiel dieser selbstischen Interessen ergibt sich das wirtschaftliche und das soziale Leben der Menschen. Und da diese Interessen in der freien Konkurrenz zu einem natürlichen Ausgleich am besten durch sich selbst gelangen, indem sie Sparsamkeit, Arbeit und Tausch erzeugen, ist die staatliche Bevormundung in jeder Form im Interesse des Ganzen zurückzuweisen.

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und das ursprüngliche moralische Gefühl das Beurteilungsvermögen, so war es natürlich, daß man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute und Schlechte, Schöne und Häßliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common-sense" sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geboren, 1752—1763 Professor am King's College in Aberdeen, von 1764 Prof. der Moralphilosophie an der Universität Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, gest. 1796 in Zurückgezogenheit), der seinerseits durch seinen Lehrer in Aberdeen, George Turnbull (1698—1748) angeregt war. Reids erste veröffentlichte Schrift war ein kurzer Essay on Quantity, der 1748 in den Transactions of the Royal Society of London erschien. Er war auf eine scharfe Scheidung der mathematischen und moralischen Erkenntnis gerichtet, indem er Mathematik allein auf das Meßbare oder die Quantitäten beschränkt, die entweder als eigentliche Quantitäten durch sich selber meßbar sind (wie Ausdehnung, Dauer, Zahl und Proportion) oder als uneigentliche Quantitäten (wie Geschwindigkeit, Bewegung, Elastizität, Kräfte) nur durch Verbindung oder Beziehung zu eigentlichen Quantitäten quantitativ bestimmbar werden. Da intellektuelle und moralische Fähigkeiten und Tätigkeiten eine solche Verbindung nicht gestatten, ist die Anwendung mathematischer Relationen auf sie nicht zulässig. Den Standpunkt der Commonsense-Philosophie begründete Reid in dem Inquiry into the Human Mind on the principles of Common Sense (1764),

den er in seinen Vorlesungen weiter durchbildete, aus denen die Essays on the Intellectual Powers of Man 1785 hervorgingen. Daran schlossen sich weiter die Essays on the Active Powers of Man 1788. Er bekennt in dem ersteren Werk, ursprünglich Anhänger von Locke und Berkeley gewesen zu sein; aber in Humes Treatise sei ihm die innere Auflösung ihrer Philosophie zu völligem Skeptizismus offenbar geworden und hätte ihn veranlaßt, die ganze Richtung der Kritik zu unterwerfen, aber einer Kritik, welche den Standpunkt der Erfahrung nicht verläßt, sondern auf die innerhalb der englischen Moralphilosophie und Ästhetik schon verschieden verwendeten Begriffe eines natürlichen und ursprünglichen Sinnes für das Gute und Schöne und auf die bei Hume selbst anerkannte Unerschütterlichkeit des natürlichen aus unseren Trieben hervorgehenden Weltbildes zurückgreift. Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber der Immaterialismus des ersteren sowie auch der Skeptizismus des anderen in bezug auf Substantialität und Kausalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, daß unsere Seele von vornherein leer sei und daß erst durch äußere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie komme. Im Gegenteil muß angenommen werden, daß unsere Seele ursprünglich Urteile besitze, die allerdings in ihre Bestandteile künstlich zerlegt werden könnten, ohne daß damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Diese durch Intuition bewußt werdenden Urteile bezeichnet Reid als Axiome, erste Prinzipien, Prinzipien des gesunden Menschenverstandes, von selbst einleuchtende Wahrheiten (principles of common sense, self-evident truths). Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Tatsache festzustellen. Man muß an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntnis verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand geradeso wie der tiefste Denker. Für die faktischen oder zufälligen Wahrheiten gibt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urteile, zu denen der cartesianische Satz: Die Tatsache des Denkens verbürgt uns die Gewißheit für die Existenz des denkenden Subjekts, gehört. Ferner: Jede Empfindung verrät ein empfundenes Objekt, nicht als seine Wirkung — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Ferner: Wir haben einigen Einfluß auf unsere Handlungen und Willensbestimmungen.. Für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten, d. h. der mathematischen, grammatischen, logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen, gibt es nun auch gewisse Prinzipien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, daß wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich jeder eine Moral aufbauen. Die Ansichten Reids haben, allerdings modifiziert, später besonders durch William H a m i l t o n weitere Verbreitung gefunden (s. in Bd. IV im Abschnitt üb. d. engl. Philos. der Gegenw.). In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

James B e a t t i e (1735—1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt) hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewißheit. Auch der äußere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Von ihm erschien auch 1770 ein Essay on the nature and immutability of Truth, der eine außerordentliche Popularität erwarb, und 1790 bis 1793 Elements of Moral

Sciences. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher gest. 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen den Skeptizismus verteidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Tatsache. Alexander Gerard (1728—95, Prof. der Moral in Aberdeen) suchte in seinem Essay on taste 1756 den inneren Sinn in seiner Bedeutung für die Ästhetik zu zergliedern und in dem Essay on Genius 1774 die subjektiven Bedingungen des künstlerischen Schaffens aufzuweisen.

Der Bedeutendste unter den Mitgliedern der schottischen Schule ist Dugald Stewart (1753 zu Edinburgh geb., war Fergusons Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie in Edinburgh bis 1810, gest. auf dem Lande 1828), der als akademischer Lehrer und vollendeter Redner Schüler aus allen Ländern der schottischen Philosophie gewann. In seinen Schriften herrscht die gelehrte kommentierende Tätigkeit und zugleich die Schärfe der psychologischen Beobachtung und Zergliederung vor. Stärker als Reid betonte er die Assoziation der Vorstellungen, durch welche er die Gewohnheit zu erklären suchte. Die Existenz des empfindenden und denkenden Ich wird uns nur bekannt durch eine suggestion (Eingebung) des Verstandes, die auf die Empfindung folgt, ist aber nicht unmittelbar mit der Empfindung verbunden. Deshalb ist die Trennung in dem Satze Descartes': Cogito, ergo sum, nicht absurd. Die Grundsätze, auf welche sich alle Gewißheit stützt, heißen bei Stewart Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, auch Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Den Zweifel an der Realität der Außenwelt hält er nicht wie Reid durch das ursprüngliche Urteil, daß jede Empfindung zwinge, ein empfundenes Objekt hinzuzudenken, für beseitigt, da hierdurch gar nicht feststehe, daß dies Hinzugedachte unabhängig von uns sei. Er leitet vielmehr die Gewißheit der Existenz außer uns seiender Objekte aus der wiederholten Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes her, sowie aus dem von Reid aufgestellten Prinzip der zufälligen Wahrheiten, wonach wir an eine unveränderliche Ordnung in den Erscheinungen der Natur glauben. — Die sittlichen Begriffe sind nach Stewart ursprünglich von der Vernunft gebildet und weder von Gottes Willen noch von menschlichen Einrichtungen abhängig. Richten wir uns nach den Wahrnehmungen der Vernunft oder des Gewissens, so handeln wir sittlich. — In Frankreich wurde Stewart namentlich bekannt durch die Übersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys.

Thom. Brown (geb. 1778 in Kirmabreck in Schottland, seit 1810 Nachfolger Dug. Stewarts, gest. 1820, zu unterscheiden von dem oben genannten Peter Brown) war einer der Mitbegründer der Edinburgh Review und lieferte in dieser 1802 eine Darstellung der Philosophie Kants. Er machte vielfach Opposition gegen Reid und neigte sich namentlich betreffs des Kausalbegriffs mehr Hume zu, ohne freilich dessen skeptische Konsequenzen zu ziehen. Er ist der Ansicht, daß sich Hume und Reid in ihren Ansichten über die Außenwelt nicht wesentlich unterschieden. Ersterer behaupte laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin, an sie zu glauben; Reid sage laut, man müsse an die Existenz der äußeren Welt glauben, setze aber leise hinzu, beweisen könne er diese Existenz nicht. Alle psychologischen Phänomene teilt er ein in äußere und innere Zustände der Seele. Die ersteren sind die sinnlichen Wahrnehmungen, die zweiten die intellektuellen und moralischen Erscheinungen. Die intellektuellen ordnet er alle unter den Begriff suggestion unter, und zwar ist ihm die „simple suggestion" gleich der Assoziation, d. h. Gedächtnis, Einbildung, Gewohnheit; die „relative suggestions" sind ihm die Akte des Urteilens, Vergleichens, Abstrahierens, Generalisierens. Für die Erklärung der psychologischen Entstehung des Raumes

benutzt er namentlich die Muskelempfindungen. — Seine Lehre fand in England und Amerika weite Verbreitung, und seine psychologischen Ansichten sind von Einfluß auf die Entwicklung der Assoziationspsychologie durch James und Stuart Mill, Herb. Spencer, Alex. Bain gewesen. — James Mackintosh (1764—1832) wandte sich mehr den ethischen Fragen zu. Unser Glück wird hervorgebracht durch Gehorsam gegen das Gewissen, welches selbst wieder unabhängig vom Nutzen ist. Mit dem Gewissen ist verbunden die Sympathie, welche alle unsere Handlungen und Willensakte begleitet. Gewissen und Sympathie beherrschen unsere moralische Natur.

2. Die französische Aufklärung.

§ 41. Die französische Aufklärung, die von Vertretern des Cartesianischen Gedankenkreises wie Bayle und Fontenelle vorbereitet war, gelangt zu ihrer Entwicklung durch die Befruchtung mit dem englischen Geist. Die Weltansicht Newtons und die Erfahrungsphilosophie Lockes und seiner Nachfolger erobern sich Frankreich. Ihren Sieg entscheiden Maupertuis, Voltaire und Montesquieu.

Der einflußreichste von diesen Denkern, der wahre Führer der französischen Aufklärung ist Voltaire (1694—1778). Er ist der erste große universale Schriftsteller Europas. Als junger Dichter wurde er, getragen von der wunderbaren Sprachkunst, die eine gütige Natur ihm gab, zunächst von dem Ehrgeiz des Poeten getrieben, der Frankreich das Epos schaffen wollte, das seine Literatur vollendete. Aber sein Ehrgeiz griff bald über die schöne Literatur und das weitere Verlangen, das Theater zu beherrschen, hinaus. Er eignete sich alle literarischen Ausdrucksformen an, versenkte sich in die Naturwissenschaft, die Geschichte, die Politik, die Philosophie, um in Werken aller Art, in einer unermeßlichen Fülle von Schriften, in Dramen, Predigten, Dialogen, Disputationen, Romanen, Essays, in einer Korrespondenz, die über ganz Europa sich ausbreitete, das Leben in seiner Totalität zu umfassen, es in allen seinen Formen zu begreifen und durch Dichtung, Geschichtschreibung und Philosophie zu erleuchten, zu bestimmen und zu gestalten. Mochte er zunächst in dem heiteren und skrupellosen Genuß des Daseins, in der Eroberung des Theaters, in der Liebe und in dem verführerischen Intrigenspiel der höfischen Gesellschaft aufgehen: seit seinem englischen Aufenthalt sah er größere Aufgaben vor seinen Augen aufsteigen. Hier erschloß sich ihm auf der Grundlage der neuen Naturwissenschaft Newtons und der Erfahrungsphilosophie von Locke das Verständnis für die große geistige Bewegung der Zeit, in deren Dienst er sich und seine Fähigkeiten von nun an stellte; hier fand er die Grundlagen für die Entwicklung eines Lebensideales, das sich ihm freilich erst allmählich, gleichsam gegen seine eigene leichte Natur und wohl nicht unbeeinflußt durch den Verkehr mit Friedrich dem Großen, gestaltete, das Ideal des ernsten, im Dienst der Gerech-

tigkeit handelnden Willens, dem er, der ehemalige Libertin, Literat und Dichter, sich im höchsten Alter annähern sollte.

Aber Voltaire ist nicht nur Sprecher der Aufklärung, nicht nur ihr Kämpfer und Agitator und Popularschriftsteller. Gewiß erkaufte er die Vielseitigkeit seiner Lebensarbeit durch Mangel an Tiefe im einzelnen, und ein eigentlich schöpferischer Denker war er nicht. Gleichwohl nimmt er auch in der Philosophie der Aufklärung eine selbständige Stellung ein. Nicht nur, daß in seinem Lebenswerk, gerade weil er in einer Person Dichter und Historiker, Philosoph und Naturforscher war, die innere Einheit der neuen die Kultur beherrschenden Ideen hervortreten konnte, wie kaum bei einem anderen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts; nicht nur, daß er in zunehmender Entfremdung von dem Aufklärungsoptimismus die tragischen Züge des Daseins hervorhob und damit den pessimistischen Rückschlag einleitete; indem er die beiden großen die Aufklärung beherrschenden Weltansichten des moralischen Idealismus und des Naturalismus zu verbinden unternahm, entwickelte er einen Standpunkt, der sowohl dem großen Problem der Theodizee eine neue und eigene Lösung gab, als auch einen Weg zur inneren Überwindung des Pessimismus fand.

Politische Gedanken der englischen Aufklärung übernehmend, entwickelt Montesquieu eine Staatstheorie, deren Grundsätze in der Folgezeit praktische Bedeutung gewonnen haben. Soziale und wirtschaftliche Probleme werden von verschiedenen Seiten her erörtert.

Ihren Rückhalt hatte die französische Aufklärung in der höfisch-aristokratischen Gesellschaft, die in ihrer Lebensführung wie in dem Radikalismus ihrer Lebensansichten in immer schärferen Gegensatz zu den niederen Klassen trat. Kunst und Literatur werden gefördert, ästhetische Regeln ausgebildet. Eine besondere Schöpfung der Zeit sind die freien sittlichen Reflexionen von La Rochefoucauld, La Bruyère und Vauvenargues, in deren Schriften die Lebensanschauung dieser Gesellschaft sich spiegelt.

Ausgaben.

I. Fontenelle.

Entretiens sur la pluralité des mondes, Paris 1686; Doutes sur le système physique des causes occasionelles (anonym), Rotterdam 1686; Éloge de Newton 1727, Théorie des tourbillons cartésiens, Paris 1752.

Oeuvres, Amsterd. 1758—66, 12 vol. Deutsche Übersetzung d. Unterred. ü. d. Mehrheit der Welten, Halle 1794 u. ö.

II. Maupertuis.

Essai de philosophie morale, Berlin 1749, Essai de cosmologie, Berlin 1750, Oeuvres, Lyon 1756 u. 1768 in 4 vol. Dresd. 1782. Deutsche Übersetzungen: Versuch d. mor. Weltweisheit, Halle 1750. Briefe usw. frei übers., Hamburg 1753. Ver-

such einer Kosmologie, Berlin 1751. Versuch über die Bildung der Körper, Leipzig 1761.

III. Voltaire.

Letters concerning the english nation 1733, zuerst engl., dann als Lettres philosophiques, Amsterd. (Rouen) 1734 und als Lettres écrites de Londres sur les Anglais, Basle (Londres) 1734; Eléments de la philosophie de Newton, Amsterdam 1738; Dictionnaire philosophique portatif, Genf 1764; Le philosophe ignorant, Genf 1766.

Voltaires Werke sind bereits 1768—71 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785 bis 1789 (nebst e. Biogr. Voltaires von Condorcet), zu Paris 1829—34 u. 1882 ff. erschienen. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke v. M . . . s, S . . . r, B . . . e, Berlin 1786 ff. 29 vol. v. Förster u. Ungewitter, Leipzig 1827 ff., Voltaires Briefw. ausgew. u. übertr. v. K. Schirmacher, Lpz. 1908. Aus V.s Gedankenwelt, Ausw. v. A. v. Gleichen-Russwurm, Berl. 1923.

IV. Montesquieu.

Lettres persanes, Paris 1721, Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains, Paris 1734, De l'esprit des lois, Genf 1748. Oeuvres 1784, 8 Bde., Oeuvres complètes hrsg. v. Ed. Laboulaye, Paris 1875—79, 7 Bde.; Oeuvres inédites (Mélanges, Voyages 2 Bde., Pensées et fragments 2 Bde.), Paris 1892—1900. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke, Stuttg. 1827. Vom Geist der Gesetze, Frankf. u. Leipz. 1753 u. Altenb. 1782. Versuch über den Geschmack, Straßbg. 1762.

V. La Rochefoucauld.

Réflexions ou sentences et maximes morales 1665, 1668; Oeuvres hrsg. v. Depping, Paris 1818, v. D. L. Gilbert u. L. Gourdault, Paris 1868—83, 3 Bde.; Reflexions ou maximes, Wien 1923 (Bibl. Rhombus); deutsch v. E. Hardt, Jena 1906.

VI. Vauvenargues.

Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes, Paris 1746. Seine gesammelten Werke wurden nach seinem Tode herausgegeben, Paris 1747 und 1797 in 3 Bdn., dann von Gilbert in 2 Bdn., Paris 1857, und von Plon als Oeuvres morales in 3 Bdn., Paris 1874 f. Maximes et portraits, Wien 1923 (Bibl. Rhombus). Sein „Discours sur la liberté" u. sein „Traité sur le libre arbitre" sind ins Deutsche übertragen von Rob. C. Hafferberg, Jena u. Lpz. 1902, Betrachtungen u. Maximen, deutsch v. E. Hardt, Jena 1906.

Die französische Aufklärung wird eingeleitet durch das weitreichende Werk von P. Bayle (s. oben). Neben ihm wirkte Bern. le Bovier de Fontenelle (1657—1757) für die Ausprägung des naturwissenschaftlichen Denkens, insbesondere in seinen 1686 erschienenen „Entretiens sur la pluralité des mondes". Er schloß sich hierbei auf das engste an die cartesianische Physik an. In den Streit zwischen Malebranche und Arnauld griff er mit einer anonymen gegen Malebranche gerichteten Schrift Doutes sur le système physique des causes occasionelles ein. Noch 1752 verteidigte er die Wirbeltheorie Descartes' gegen die Newtonianer und bekämpfte das Prinzip der Attraktion, das ihm als eine okkulte Qualität erscheint. Aber gerade die cartesianische Physik war da schon durch die fortschreitende Anerkennung, die Newtons Weltansicht und Standpunkt errang, zurückgedrängt. Newtons Sieg wurde durch Maupertuis entschieden. Voltaire hat dann in zahlreichen populären Schriften Newtons Lehre der literarischen Welt dargelegt und damit ihre Herrschaft durchgesetzt.

Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698—1759), schon seit 1723 in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen, machte sich bei seinem englischen Aufenthalt 1728 mit den Theorien Newtons eingehend bekannt. Durch Friedrich den Großen wurde er 1746 als Präsident der preußischen Akademie nach

Berlin berufen. In zahlreichen Arbeiten bekämpfte er die cartesianische Wirbelhypothese, verteidigte er Newtons Gravitationslehre; unter ihnen sind am bedeutendsten die 1732 der Pariser Akademie eingereichten Denkschriften: „Sur les lois de l'attraction“ und „Discours sur la figure des astres“. Den entscheidenden Beweis für die Richtigkeit von Newtons Theorie lieferte die von ihm geleitete Erforschung der Erdgestalt durch die 1736 unternommene Gradmessungsexpedition nach Lappland (wobei ihm u. A. Clairaut zur Seite stand), die Newtons Behauptung einer Abplattung des Erdkörpers an den Polen bestätigte. Maupertuis erfaßte auch die philosophische Bedeutung der Newtonschen Weltansicht; in seinem „Essai de cosmologie“, Berlin 1750, sowie in dem „Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu“ (Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres 1756) entwickelte er den Standpunkt des Deismus, der aus der gesetzmäßigen Verfassung des Universums einen allweisen und allmächtigen Baumeister desselben erschließt. Eine besondere Ausprägung erhielt dieser Standpunkt durch den phänomenologischen Empirismus einerseits, seine teleologische Wendung anderseits. Den ersteren übernahm Maupertuis von Hume, indem er ihn mit voller Konsequenz auch auf die mathematische Begriffsbildung ausdehnte. Auch die Begriffe der Mathematik beruhen auf Sensationen; ihre Eigentümlichkeit liegt darin, daß sie auf gleichartige und leicht wiederholbare Sinnesdaten sich beziehen. Das gleiche gilt von den mechanischen Grundvorstellungen und Grundsätzen, die den Anschein der Notwendigkeit nur durch Gewohnheit erhalten. Der Begriff der Kraft bedeutet nur die Empfindung von Anstrengung bei der Überwindung von Widerständen und ist ebenso wie der Begriff der Ursache aus der strengen Wissenschaft, die eine Lehre von den Maßbestimmungen ist, auszuscheiden. Daher können auch die sogenannten primären Qualitäten keine höhere Dignität für die Erkenntnis der Dinge beanspruchen; auch die Ausdehnung ist nicht mehr als ein Phänomen. Die Wissenschaft ist nur ein System von Zeichen wie auch die Sprache, durch welche ein Erfahrungszusammenhang von psychischen Inhalten dargestellt wird. Anderseits erweist der Zusammenhang aller Erfahrungen, der für uns die Natur ist, eine Gesetzmäßigkeit besonderer Art, die durch die „Loi de la moindre quantité d'action“ ausgedrückt wird. Die Annahme, daß die Natur bei der Vollziehung ihrer Aufgaben stets die geringstmögliche Kraft aufwende, ist zuerst von Fermat zur Ableitung des optischen Brechungsgesetzes benutzt worden. Maupertuis stellte sie als ein Hauptprinzip in den Mittelpunkt der Naturwissenschaft; er formulierte sie: wenn in der Natur eine Veränderung vorgeht, so ist die für diese Veränderung notwendige Tätigkeitsmenge die kleinstmögliche. Damit wird eine teleologische Betrachtung aller Naturgesetze angebahnt, die, wenn sie von Maupertuis auch nur unvollkommen durchgeführt werden konnte, ihm den festen Rückhalt für den Schluß auf den höchstweisen Schöpfer gewährte. Allerdings hatte ein solches allgemeines Prinzip, wie es Maupertuis suchte, bereits Leibniz mit seinem Kontinuitätsprinzip das er auch auf die Dynamik anwandte, aufgestellt und darauf aufmerksam gemacht, daß die physikalisch bestimmbare action in den Modifikationen der Bewegungen ein Maximum oder ein Minimum wird. Der Leibnizianer Samuel König wies, mit sachlicher Berechtigung, Maupertuis gegenüber auf diese Priorität von Leibniz hin, worauf aber die Akademie Maupertuis in Schutz nahm, indem sie die Echtheit des Leibnizschen Briefes, der diese Entdeckung enthielt, bezweifelte. König veröffentlichte darauf seinen Appel au public du jugement de l'Académie royale de Berlin sur un fragment de M. de Leibniz, Leiden 1752, Voltaire verspottete die Haltung der Akademie und Maupertuis' in seiner Diatribe du docteur Akakia.

François Marie Voltaire (Arouet) ist am 21. November 1694 zu Paris geboren. Erzogen in einem Jesuitenkloster, widmete er sich dem Rechtsstudium, kam durch seinen Oheim und seine dichterischen Fähigkeiten in Berührung mit dem höfischen Leben. Ein Streit mit dem Chevalier von Rohan führte ihn in die Bastille. In den Jahren 1726—29 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune, umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreuten sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschriebenen Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr großen Unterschied in der Philosophie sowohl als in den meisten anderen Dingen. In Paris verließ er die Welt ganz voll Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und die Flut; in England gravitiert vielmehr das Meer gegen den Mond, so daß, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen." Aber nicht bloß die Naturlehre, sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen Voltaire an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Nach Frankreich zurückgekehrt, veröffentlichte er die „Lettres sur les Anglais" (zuerst engl. 1733, in Frankreich 1734 erschienen). Doch blieb er staatlichen Verfolgungen ausgesetzt. Die Lettres sur les Anglais wurden verboten und verbrannt. Die glücklichste und arbeitsreichste Zeit seines Lebens verlebte er von 1734 ab in Cirey bei seiner Freundin, der Madame du Châtelet. Hier entstanden die zahlreichen philosophischen, physikalischen und poetischen Werke, die ihm einen Weltruf und auch die äußeren Ehren verschafften, nach denen er stets begehrt hatte. 1738 veröffentlichte er die Éléments de la philos. de Newton, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der cartesianisch gesinnte Zensor d'Aguesseau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubnis versagte. Daran schloß sich die Schrift: La métaph. de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Voltaire kehrte nach Paris zurück, das ihm aber durch die höfischen und literarischen Intrigen bald wieder verleidet wurde. So nahm er die wiederholten Einladungen Friedrichs des Großen, nach Sanssouci zu kommen, an, wo er 1750 eintraf. Die Freundschaft endete mit dem bekannten Bruch, der indessen eine spätere freundliche Korrespondenz zwischen den beiden so verwandten Denkern nicht ausschloß. 1753 verließ Voltaire Deutschland, um nach längerem Schwanken sich in der Schweiz niederzulassen. Seit 1760 lebte er in seinem Schloß zu Ferney, von wo aus er mit ungebrochener Kraft die französische Aufklärung, ja die Aufklärung Europas leitete, und zwar nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat. Sein Kampf gegen die Kirche, sein Eintreten für die ungerecht Bedrückten und Leidenden, wofür die Fälle Calas, de la Barras und viele andere denkwürdiges Zeugnis ablegen, haben dem Greis, der als leichtfertiger Literat sein Leben begonnen hatte, den Ruf eines der größten Wohltäter der Menschheit, des „Weisen von Ferney" und Patriarchen verschafft. Als er auf Betreiben seiner Nichte, der Madame Denis, mit der er zusammen wohnte, sich entschloß, als 84 jähriger nach Paris zu der Aufführung seiner letzten Tragödie „Irène" zurückzukehren, glich seine Reise einem Triumphzug. Er wurde in Paris wie ein König empfangen. Doch die damit ver-

bundenen Überanstrengungen waren die mittelbare Ursache seines Todes. Er starb am 30. Mai 1778. Seine philosophischen Romane (Candide, Micromégas) waren 1756, sein Dictionnaire philosophique 1764, seine Réponse au Système de la nature 1777 erschienen.

Voltaires Philosophie ist zunächst durch ihre Abhängigkeit von dem englischen Deismus, wie er ihm in den Schriften von Locke, Bolingbroke und Newton entgegentrat, dann auch von Shaftesbury bestimmt worden. Aber in seiner Entwicklung ging er in mehrfacher Hinsicht über diese Abhängigkeit hinaus. War er in der teleologischen Auffassung des Universums groß geworden, teilte er den aufklärerischen Optimismus, der seinen glänzendsten Ausdruck in Shaftesbury gefunden hatte und den er in seinen Remarques sur les Pensées de Pascal (1728) sowie in dem Discours envers sur l'homme (1734) und in der Philosophie de Newton (1738) noch verteidigte, so ging er, auch beeinflußt durch das furchtbare Erdbeben zu Lissabon (1755, das er in einem besonderen Gedicht beklagte), zu einer pessimistischen Lebensbetrachtung fort, die er mit zunehmender Schärfe verfocht. Weiter gab er unter dem Einfluß der naturalistischen Denkweise die Lehre von der Willensfreiheit auf, an der er, ungeachtet aller Gegengründe, als einem für die Gesundheit der Seele unerläßlichen Glauben festgehalten hatte; in den Schriften nach 1750 bekennt er sich zu dem entschiedenen Determinismus. Und endlich wurde er gegenüber allen metaphysischen Ansichten über Gott, seinen Zusammenhang mit der Natur und gegenüber den Hypothesen über Wesen und Fortdauer der Seele immer skeptischer, lehnte er eine Erkenntnis dieser transzendenten Gegenstände ab.

Voltaires Welt- und Lebensanschauung, die er als seine endgültige in dem „Philosophe ignorant" (1767 geschrieben) und dem Philosophischen Dictionnaire entwickelte, entbehrt nicht der eigenen Züge. All unser Wissen gründet sich auf Erfahrung. Es gibt ebensowenig angeborene Ideen wie ein angeborenes Sittengesetz. Aber wenn wir nicht mit einem Bart geboren sind, so folgt daraus nicht, daß wir in einem gewissen Alter keinen Bart bekommen können. Jeder, der mit zwei Füßen geboren wird, erlangt die Fähigkeit zu gehen. Niemand bringt bei seiner Geburt die Begriffe von Recht und Unrecht mit auf die Welt; aber die menschliche Natur ist so eingerichtet, daß in allen Wesen sich diese Wahrheiten zu einer gewissen Zeit einstellen. Da unser Wissen von der Welt sich nur auf unsere Sinne stützt, so wissen wir nichts von den Dingen selbst; wir gewahren nur ihren Schein in uns. Was ist die Materie, die wir als die Substanz der Außenwelt setzen? Was sind ihre Kräfte, wie kommt sie zur Bewegung, was sind ihre Eigenschaften? Alles Fragen, auf welche die Weisen unzählige Antworten geben, die aber keiner Kritik standhalten. Was uns die Erfahrung zeigt, lehrt, daß in der Natur Ordnung und Gesetzmäßigkeit, mithin Vernunft herrscht. Der Wandel der Gestirne, die Drehung unserer kleinen Erde um die Sonne, die ganze kosmische Verfassung des Weltalls, die die Astronomie aufdeckt, erweist die Herrschaft einer logisch-mathematischen Intelligenz, die wir als Gott ansprechen dürfen. Man muß allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um zu meinen, daß die Ordnung der Welt aus sich selbst entstanden, daß die blinde und tote Materie aus sich heraus fühlende und denkende Wesen, als die wir uns wissen, hervorgebracht haben könnte. Nötigen uns die Naturgesetzlichkeit und die Tatsache intelligenter Wesen innerhalb der Natur, eine höchste Intelligenz anzunehmen, so ist jedoch jeder Versuch hoffnungslos, dieses höchste Wesen sich vorzustellen; es wäre ebenso unsinnig, wie wenn man glaubte, die Person eines Baumeisters erkennen zu können, wenn man das Haus kennt, das er gebaut hat. Es ist leicht zu sagen, daß Gott unendlich, Anfang und Ende, zu allen Zeiten und an allen Orten sei. Aber

alle Erläuterungen, die man hierzu gibt, helfen nicht dazu, die Unbestimmtheit dieser Ausdrücke zu beseitigen. Bekundet also die Welt mit ihrer Intelligenz einen höchsten Werkmeister, so bekundet sie doch nichts von seiner Wesensart und seinem Verhältnis zu seinem Werk. Die geläufigen Vorstellungen von Gott sind sogar sicher unhaltbar. Der Allmacht und Allgüte, die man Gott zuschreibt, widerstreiten das Unglück und das Elend in der Welt, das durch kein Sophisma zu beseitigen ist. Warum sind die ewigen Gesetze nicht so gemacht, daß alle Wesen glücklich werden? Es ist doch nur ein schwacher Trost, mit Shaftesbury anzunehmen, daß die göttliche Intelligenz auf ein so armseliges Geschöpf wie den Menschen nicht Rücksicht nehmen konnte. Der Mensch leidet nun einmal und steigert durch sein Handeln dieses Leiden. Das System des „Tout est bien" spricht von Gott wie von einem mächtigen König, der sich nicht darum kümmert, ob ein paar 100 000 Menschen umkommen und die übrigen in Hunger und Elend ihre Tage hinbringen, wenn er nur seine Pläne durchsetzt. Die Lehre von der besten der möglichen Welten ist so wenig tröstlich, daß sie vielmehr jeden ehrlichen Menschen zur Verzweiflung bringt. Die Frage nach dem Ursprung des Übels und der Verderbtheit ist unlöslich, solange wir einen allmächtigen und allgütigen Gott annehmen. Die Philosophen, die mit ihr sich abquälen, gleichen Galeerensklaven, die mit ihren Ketten spielen. Das Volk aber, das nicht nachdenkt, gleicht den Fischen, die aus dem Fluß gefangen in einen Wassertrog gesetzt sind; sie ahnen nicht, daß sie zur Fastenspeise bestimmt sind. Ebenso wissen wir nichts von den Ursachen und den Zielen unseres Schicksals. Die Intelligenz, die in der Natur wirkt, muß nach den Unvollkommenheiten und Übeln in der Natur als beschränkt vorgestellt werden. Entweder besaß das höchste Wesen die Macht, aus der Erde, die unser Schlachtfeld ist, einen Aufenthalt der Seligen zu machen, oder es hatte diese Macht nicht. War Gott imstande, es zu tun, und tat es nicht, so müssen wir ihn als ein bösartiges Wesen betrachten; konnte er es nicht, so ist er als eine sehr große, aber durch ihre Natur gewissen Grenzen unterworfene Macht anzusehen. Doch der Anblick des Leidens und des Übels braucht uns nicht zur Verzweiflung zu bringen. Im Gegenteil: wir können gerade hieraus die Kräfte zu gesteigerter Tätigkeit gewinnen. Die moralischen Forderungen der Gerechtigkeit und der Tugend bleiben von allen metaphysischen und theologischen Erwägungen unberührt. Es gibt kein angeborenes Sittengesetz; aber das Sittengesetz ist ewig und unveränderlich. Die Moral ist dieselbe bei allen Menschen. Ihr Inhalt ist: Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben, und tue deinem Nächsten, was du willst, daß er dir tue. Das unermeßliche Leiden, das täglich der Mensch dem Menschen zufügt, kann gemildert werden. Es ist unsere sittliche Aufgabe, an dieser Milderung zu arbeiten, der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. Keine Gesellschaft kann ohne Gerechtigkeit bestehen. Ja in diesem von aller Naturbedingtheit unabhängigen sittlichen Gefühl, in dieser großen Aufgabe, das Leid der Welt durch die Tat zu überwinden, liegt die einzige Gegenwehr gegen den Pessimismus, liegt auch letzthin der entscheidende Grund für unseren Gottesglauben. Die vernünftige Verehrung eines gerechten Gottes, der auch das verborgene Laster bestraft, die verborgene Tugend belohnt, macht das Glück des Menschen und der Gesellschaft aus. „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." Alle skeptischen Gedanken an seine metaphysische Erkenntnis und Beweisbarkeit verstummen hier. Mag unser Intellekt unvollkommen sein, mögen alle Welterklärungen sich als bloße Illusionen herausstellen; das Leben mit seiner rätselhaften Unergründlichkeit, seinem Leiden und seinen sittlichen Aufgaben bleibt. Mögen die Theorien sich widersprechen und sich aufheben: unser Ziel liegt darin, daß wir danach streben, die Herrschaft des Guten und

des Gerechten zu verwirklichen und damit die göttliche Gerechtigkeit auf Erden fortzuführen.

Der Essai sur les mœurs et l'esprit des nations erschien zuerst unter diesem Titel 1765 und besteht aus zwei schon früher veröffentlichten Schriften: Philosophie de l'histoire — dieser Terminus rührt von Voltaire her — und Histoire universelle. Es finden sich in dem Essay viele Gedanken, darunter auch neue über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft; der Mensch ist das Erzeugnis des Erdballs. Die im Menschen schlummernden Anlagen zur Kultur sind durch Not und Mangel geweckt. Die menschliche Gesellschaft besteht, solange Menschen existieren. Die Vernunft zeigte sich bei dem Menschen zuerst in den Tugenden der Gerechtigkeit und des Mitleids. In Bewegung wird die menschliche Gesellschaft durch Natur und Gewohnheiten, die sich ändern, gehalten. Da nun diese miteinander im Kampfe stehen, so ist eine Ab- und Zunahme der Kultur zu erblicken, nur ein relativer Fortschritt in der Geschichte der Menschheit. — Von Voltaire herausgegeben ist der Extrait de Mon Testament de Jean Meslier, adressé à ses paroissiens sur une partie des abus et des erreurs en général et en particulier (1762), eines entschiedenen Freigeistes, der von 1678—1733 lebte und Pfarrer in Estrépigny war (neu veröffentl. Testament de J. Meslier v. R. Charles, Amst. 1864).

Wie Voltaire naturphilosophische Lehren, so hat Montesquieu politische Lehren aus England nach Frankreich verpflanzt. Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Jan. 1689 zu Brède, gest. 20. Febr. 1755 zu Paris, hat bereits in den Lettres persanes, Paris 1721, den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1734, gezeigt, daß nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem Esprit des lois, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften den politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—29), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im Esprit des lois, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem Esprit des lois aus der konkreten Form des englischen Staates den abstrakten Schematismus der konstitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein großes und unbestreitbares Verdienst erworben, anderseits aber auch, obschon er prinzipiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi"), doch tatsächlich dazu Anlaß gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmäßig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können), als allgemeingültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Konflikten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fiktionen mit Tatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Äußerung über die Schädlichkeit der übergroßen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem Code de la nature, Amst. 1775, und ebenso schon in seinem Lehrgedicht „Naufrage des Îles flottantes ou la basiliade du célèbre Pilpay", 1753, eine kommunistische Doktrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigentum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709 bis 1785), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienen Schrift: De la législation ou principes des lois, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Tatsächlichen zugewandt waren die nationalökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten, Quesnay (1694—1774) u. a., und des ihre Einseitigkeit vermeidenden Turgot (s. u.), auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen Dialogues sur le commerce des blés, 1770 (deutsch v. F. Blei, Münch. 1912). Das Monopol und die Sklaverei hat der Abbé Raynal in seiner Hist. philos. et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Babeuf sich angeschlossen.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean-Baptiste Dubos (geb. 1670 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Paris 1719 u. ö., in dem Bedürfnis einer solchen Anregung der Affekte, welche von den Inkonvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? La poésie et la peinture en sont venues a bout." Daß die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur liege, lehrt Charles Batteux (1713—80; Les beaux arts réduits à un même principe, Paris 1746, deutsch v. Bertram, Gotha 1751, v. J. A. Schlegel, Lpz. 1751; Cours de belles lettres, Paris 1747—50 u. ö., deutsch v. K. W. Ramler, Einl. in die schönen Wissenschaften, Lpz. 1756—58, 4 Bde, 6. Aufl. 1802). Diese Nachahmungstheorie hat in Deutschland, wo Gottsched für sie eintrat, stark gewirkt.

Nachdem schon La Rochefoucauld (François, Herzog, 1613—80) in seinen 1665 zuerst erschienenen Réflexions ou sentences et maximes morales auf Grund seiner Beobachtung der höheren Stände seiner Zeit ausgeführt hatte, daß alle unsere Handlungen ihre Quelle in der Eigenliebe haben, sprach Jean de la Bruyère (1645—96, Les Caractères de Théophraste 1687) ähnliches aus; für Religion, Moral und Freiheit trat warm aber besonnen ein Luc. Clapier Marquis de Vauvenargues, geb. 1715 in Aix, gest. 1747 in Paris, nachdem er auf die militärische Laufbahn wegen geschwächter Gesundheit bald hatte verzichten müssen. Obgleich Voltaire persönlich nahestehend, war er in seinen mystisch- frommen Anschauungen Pascal verwandt, erreichte nur dessen Tiefe nicht. In seinem Werke Introduction à la connaissance de l'esprit humain, in welches er auch seine Réflexions et maximes mit aufnahm, beabsichtigt er, von den Eigenschaften des menschlichen Geistes, von den menschlichen Affekten und Tugenden zu handeln, kommt freilich nicht zu einer klaren Durchführung, nimmt aber durch seine Wärme und edle Gesinnung für sich ein. Unter seinen Reflexionen und Maximen finden sich neben anderen bemerkenswerten folgende: Les grandes pensées viennent du coeur; Le bon instinct n'a pas besoin de la raison, mais il la donne; La raison ne connaît pas les intérêts du coeur; La raison nous trompe plus souvent que la nature. Wie La Roche-

foucauld und La Bruyère wird auch Vauvenargues von Schopenhauer und Nietzsche öfters zitiert.

§ 42. Die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Interessen, die engen Beziehungen, die zwischen den führenden Naturforschern und den Philosophen bestanden, führten zur Ausbildung der mannigfachsten naturalistischen Standpunkte. So wurde von Lamettrie (1709—51) und Holbach (1723—89) der biologische Materialismus in allen seinen Konsequenzen entwickelt. Für eine organische, pantheistisch gefärbte Weltbetrachtung traten Buffon (1707—88) und dann vor allem Diderot (1713—48) ein; ihre systematische Ausgestaltung erhielt die Lehre von der organischen Beschaffenheit und Einheit der Welt durch Robinet (1735—1820). Eine naturalistische und sensualistische Psychologie entwickelten Bonnet und Condillac und ihre Anhänger. Endlich führte der seit Bayle und Voltaire wirksame Skeptizismus in Verbindung mit der von Maupertuis phänomenologisch gefaßten Naturwissenschaft Newtons zu der Begründung des Positivismus, dessen Hauptsätze von d'Alembert (1717—83) und Turgot (1727—81) herausgestellt wurden.

Alle diese verschiedenen Richtungen griffen ineinander, sich gegenseitig beeinflussend und fördernd. Von nicht geringer Bedeutung insbesondere für die Ausbildung der organischen Naturauffassung ist dabei das Hinwirken von Leibniz' Lehren. Den literarischen Niederschlag aller dieser Bewegungen stellt das Hauptwerk der französischen Aufklärung, die von Diderot und d'Alembert begründete Enzyklopädie (seit 1750) dar, an der schließlich alle Vertreter der Aufklärung, auch Voltaire und Rousseau, zeitweise mitarbeiteten.

Ausgaben.

I. Lamettrie.

Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745; L'homme machine, Leiden 1748 (schon 1747 fertig gedruckt) und öfter, neue Ausg. v. Jules Assézat, Paris 1865, v. M. Solovine, Paris 1921, engl. Chicago 1912, ins Deutsche übers. von Ad. Ritter, in der Philos. Biblioth., Leipzig 1875, neue Übersetzung v. Brahn ebd. 1909; L'homme plante, Potsdam 1748; L'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751, deutsch Die Kunst die Wollust zu empfinden, Braunschweig u. Wolfenbüttel 1751 (v. Dedekind); Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, Potsd. 1751. Die Satiren des Herrn Maschine, v. E. Bergmann, Lpz. 1913; Lamettriana, The satires of Mr. Machine coll. and ed. by E. Bergmann, London 1915.

Oeuvres philosophiques, London (Berl.) 1751, 2 vols.

II. Holbach.

Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leiden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Sekretär der Pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipzig 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. H. hat anonym außer dem Système eine Reihe von Schriften verfaßt, die sich gegen supranaturalistische Doktrinen und die christliche Theologie richten, so werden ihm zugeschrieben die

Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés, Londres 1768; Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes, Londres 1770; Le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, Londres 1772; Système social ou principes naturels de la morale et de la politique, Londres 1773; La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, Amsterdam 1773; La morale universelle, Amsterdam 1776; Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale, Amsterdam 1776. Über diese u. noch andere Schriften, bei denen die Autorschaft Holbachs zum Teil nicht sicher feststeht vgl. H. Röck, Krit. Verzeichn. d. phil. Schriften Holbachs, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 30, 1917, S. 270 ff. H.s soziales System od. natürl. Prinzipien der Moral u. der Politik mit einer Untersuch. üb. d. Einfluß der Regierung auf die Sitten, nach d. Original übers. v. Johann Umminger, Lpz. 1898.

III. Buffon.

Histoire naturelle, générale et particulière (ed. Sonnini), Paris 1749 ff., 129 vol. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke v. Schaltenbrandt, Köln 1837 ff. Epochen der Natur, Petersburg 1781. Naturgeschichte, Berlin 1771—1829.

IV. Diderot.

Pensées philosophiques, La Haye 1746, Lettres sur les aveugles, London 1749, Lettres sur les sourds-muets 1751, Pensées sur l'interprétation de la nature, London 1754. Entretiens entre d'Alembert et Diderot, Rêve d'Alembert, Suite de l'Entretien mit Einl. u. Noten v. Gilbert Maire, Paris 1921.

Diderots philos. Werke sind in 6 Bdn., Amst. 1772, die sämtl. Werke in 15 Bdn., Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 in 22 Bdn. ersch., wozu die Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829 (15 Bde.), Ergänzungen liefert. Mémoires, Correspondence et ouvrages inédits de Diderot 4 Bde., Paris 1830. Oeuvres complètes von J. Assézat u. Tourneux in 20 Bdn., Paris 1875—77. Die Briefe an Sophie Voland deutsch v. Vally Wygodzinsky, Leipzig 1904. Diderot's Early philosophical works, transl. by Marg. Jourdain, Chicago and London 1916.

V. Robinet.

De la nature, Amst. Bd. I 1761, Bd. II 1763, Bd. III u. IV 1766. Considérations philosophiques sur la gradation naturelle, Paris 1768, Amst. 1769. Les vertus, réflexions morales en vers, Rennes 1814. Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769.

VI. Bonnet.

Der London 1755 datierte anonym erschienene Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme ist in Wahrheit 1754 zu Leiden erschienen; deutsch v. Chr. W. Dohm, 1773; Essai analytique sur les facultés de l'âme, deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, 2 Bde., 1770/71. La Palingénésie philosophique 2 Bde., Genf 1769, deutsch v. Lavater 1769.

Oeuvres, Neufchâtel 1779—83, 8 Bde.

VII. Condillac.

Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746; deutsch: Versuch üb. d. Ursprung d. menschl. Erkenntnis v. M. Hißman, Leipzig 1780. Traité des systèmes, Amst. 1749; Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, ib. 1749; Traité des sensations, Paris et Londres 1754, übers. ins Deutsche u. mit Erläuterungen versehen von Eduard Johnson, in d. Philos. Biblioth. Berl. 1870; Traité des animaux, Amst. 1755; Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 vols., Parme 1769—73, darin u. a.: Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires; Logique, Par. 1780; La langue des calculs, Paris 1798.

Oeuvres complètes, Paris 1798, 23 vols., spätere Editionen in 31 Bdn. 1803, in 16 Bdn. 1822.

VIII. Helvetius.

De l'esprit, Paris 1758; nach seinem Tode erschienen: De l'homme, des ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1772; Les progrès de la raison dans la

recherche du vrai, London 1775. Deutsche Übersetzungen: Diskurs über den Geist des Menschen (v. Johann Gabr. Forkert, m. e. Vorrede v. Gottsched), Liegnitz 1760, neue Ausg. 1787, Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben, Breslau 1774, De l'esprit, deutsch mit Einleitung und Kommentar von G. A. Lindner, Wien 1877. Le vrai sens du syst. de la nature, London 1774 (deutsch zuletzt unter dem Titel: 29 Thesen des Materialismus usw., Halle 1873). Oeuvres, Deux-Ponts 1784, 7 vols., Paris 1792, 5 vols.

IX. d'Alembert.

Von den Schriften d'Alemberts sind zu erwähnen: Traité de dynamique, Paris 1743; Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Paris 1751, mit Einf. u. Bem. hrsg. v. Wieleitner, Heidelb. 1912, deutsch m. Erl. übers. v. E. Hirschberg, Lpz. 1911, Phil. Bibl.; Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Par. 1752 u. 1770, 5 Bde.; Essai sur les Eléments de philosophie, Par. 1759. Gesammelt sind seine vermischten Schriften: Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires, von Bastien, Par. 1805, 18 Bde., von Didot, ebd., 1821, 16 Th. in 5 Bdn., von Condorcet, e. Auswahl Sa vie, ses oeuvres, sa philosophie, neue Ausg., Par. 1852. Oeuvres et correspondances inédites, publiées av. introduction par M. Ch. Henry, Par. 1887.

X. Turgot.

Oeuvres complètes hrsg. v. Dupont de Nemours, Paris 1808—1811, 9 tom., neue Ausg. Oeuvres mit den Anmerkungen v. Dupont de Nemours u. Einl. v. E. Daire, Paris 1844. Oeuvres hrsg. v. G. Schelle, Paris 1913. Deutsche Übersetzungen: Unters. üb. Nat. u. Ursprung d. Reichtümer v. Mauvillon, Lemgo 1775. Über das Finanzwesen, Leipzig 1780.

Julien Offray de la Mettrie (Lamettrie), geb. 1709 in St. Malo, zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668—1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medizin studierend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluß der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Überzeugung, daß die psychischen Funktionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äußerte dieselbe in der Histoire naturelle de l'âme, einer Schrift, die auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt wurde und infolge deren Lamettrie selbst seine Stelle als Militärarzt verlor. Er sprach in ihr weiter die Ansicht aus, daß alles Denken und Wollen aus den Empfindungen stamme, und der Unterricht dasselbe entwickele. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig Ideen. Ein außerhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluß an Arnobius, würde geistig leer sein. Die „Seele" wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab: „ergo participem leti quoque convenit esse." Von diesem Standpunkte, den seine erste Schrift begründet, geht Lamettrie in seinem bekanntesten Werke: L'homme machine (bei welcher Schrift der Descartessche Mechanismus noch mehr als der Lockesche Empirismus von maßgebendem Einfluß war) und anderen Schriften aus. Sein Materialismus ist mehr anthropologischer als kosmologischer Art. Die Materie ist ihm nicht wie Descartes bloße Ausdehnung, sondern besitzt auch die Kraft der Bewegung und die Fähigkeit der Empfindung als wesentliche Attribute. Auch dem Tier spricht Lamettrie im Gegensatz zu Descartes Denken und Fühlen zu (er schreibt sogar eine Abhandlung „Les animaux plus que machines"), und der Mensch kann nicht nur nach Analogie einer Maschine, sondern z. B. auch als Pflanze betrachtet werden, wie es in der Abhandlung „L'homme plante" geschieht. Keine radikalen Gegensätze, sondern Übergänge und Analogien sind in den einzelnen Gebieten des einheitlichen Reiches der materiellen Natur vorhanden. Lamettrie gelangt damit zu Gedanken einer vergleichenden Biologie. Metaphysische Ideen wie die vom

Dasein Gottes oder der Unsterblichkeit werden nicht direkt bezweifelt, aber für praktisch wertlos erklärt. Religion und Sittlichkeit fallen nach Lamettrie keineswegs zusammen. Ein Staat von Atheisten würde der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuß zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, daß bei jenem das öffentliche Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Konvention und der Scharlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. Wegen der satirischen Widmung des L'homme machine an Albr. v. Haller geriet Lamettrie mit diesem in eine literarische Fehde. An dem Hofe Friedrichs des Großen fand Lamettrie 1748 eine Zuflucht und wurde Mitglied der Akademie in Berlin. Er starb daselbst 1751. Der König hat selbst sein Eloge geschrieben (wieder abgedruckt in Assézats Ausg. von L'homme mach., Paris 1865 und bei E. Bergmann, D. Satiren d. Herrn Maschine, Leipzig 1913), ohne daß er hätte damit zu erkennen geben wollen, daß er allen Ansichten Lamettries beistimme.

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Heidesheim in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfaßte Natursystem: Système de la nature. Dieses System, das dem jugendlichen Goethe „so grau, so kimmerisch, so totenhaft" erschien, vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doktrin: den (Lamettrieschen) Materialismus, den (Condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Teil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Altertumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Sekretär der Akademie der Inschriften 1749, verfaßten Lettre de Thrasybule à Leucippe, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesamtinteresses gemilderte) auf das Prinzip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doktrin des Wohlwollens größtenteils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseits der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklichkeit gibt es nur Atome, die sich nach inneren Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch, daß sich die Dinge abstoßen und anziehen. In der Physik heißen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraktion, in der Moral Selbstliebe, Haß, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnötig, sondern sogar schädlich und muß ferngehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—88) teilte die naturalistische Grundansicht, ohne sie offen und rückhaltlos zu äußern.

Denis Diderot (6. Oktober 1713 bis 31. Juli 1784) erreicht an Universalität der Interessen und der Wirksamkeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit Voltaire. Anfänglich geistlichen, dann juristischen Studien zugewandt, entschloß er sich, der zu gleicher Zeit eine ebenso große Liebe zur Mathematik wie zur Musik hegte, sich ganz dem freien Schriftstellertum zu widmen. Er lebte dauernd in einfachen Verhältnissen als unabhängiger Literat, anfangs durch pekuniäre Sorgen (die durch

eine frühe Heirat mit einem armen und übrigens auch geistlosen Mädchen sehr drückend waren) vielfach gehemmt; später als Philosoph, Dichter, Mathematiker, Kunstkritiker und der eigentliche Begründer und Leiter des Riesenwerkes der Enzyklopädie überall gefeiert, hatte er eine gesicherte Existenz durch seine literarischen Einkünfte, zu denen die Gnadenbeweise der Kaiserin Katharina von Rußland kamen, die ihn vergeblich an ihren Hof zu ziehen suchte. In der Liebe zu Sophie Volland fand Diderot einen Ersatz für die geistige Gemeinschaft, die seine von ihm äußerlich stets hochgeachtete Ehe ihm nicht bot. Diderots Interessen umspannen mit historischer Weite alle Gebiete des geistigen Lebens. Er begann mit einer freien, durch eigene Anmerkungen bereicherten Übersetzung von Shaftesburys Abhandlung über Verdienst und Tugend (Essai sur le mérite et la vertu 1745), an welche sich zahlreiche weitere naturphilosophische und psychologische Abhandlungen und Dichtungen anschlossen. 1745 begann er die Arbeit an der großen Enzyklopädie, die er in unermüdlicher Tätigkeit allen Widerständen äußerer und innerer Art zum Trotz mit einer unvergleichlichen Fähigkeit, die auseinanderstrebenden Mitarbeiter zusammenzuhalten, in selbstloser Hingabe über 20 Jahre fortführte. Diese Zeit und Nerven raubende Tätigkeit unterbrach seine philosophische Produktion aber nicht. 1754 erschienen von ihm Pensées sur l'interprétation de la nature. Er verfaßte auch zahlreiche Abhandlungen, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren und erst nach seinem Tode publiziert wurden. Die bedeutendsten unter ihnen, die den Rang philosophischer Kunstwerke besitzen, sind die Entretiens entre D'Alembert et Diderot und Le rêve de D'Alembert (1769 verfaßt). So stark waren in Diderot die dichterischen Neigungen und Fähigkeiten, die diesen Abhandlungen eine einzigartige Lebendigkeit verleihen, daß er auch als Dramatiker und Erzähler eine führende Stellung in der französischen Literatur gewinnen konnte; am bekanntesten ist sein Neveu de Rameau durch Goethes Übertragung in Deutschland geworden. War Diderot aber in seinem dichterischen Schaffen stark von fremden Vorbildern abhängig, so hat er seine eigenste Fähigkeit als Kunstkritiker und ästhetischer Theoretiker entfaltet, als der er eine an Lessing erinnernde Stellung im französischen Geistesleben, insbesondere dann durch seine „Salons", gewonnen hat.

Diderot, einer der lebendigsten und beweglichsten Menschen aller Zeiten, ist kein schöpferischer Philosoph und auch nicht fähig gewesen, in seinen geistsprühenden Skizzen ein System streng durchzuführen oder auch nur festzuhalten. Dieser im Zusammenhang aller die französische Aufklärung bestimmenden Motive lebende Kopf wurde von ihnen allen nacheinander angeregt. Bleibend in seinen Überzeugungen ist vom Beginn bis zum Ende seiner philosophischen Entwicklung die Begeisterung für das Bildungsideal, das er im Anschluß an Shaftesbury entwickelte, das Bildungsideal, in welchem Tugend und Schönheit sich einen, das für jede Weltanschauung, jede Naturauffassung gilt. Anfänglich verband es Diderot mit dem Deismus. Er durchlief sodann eine skeptische Phase, die unter dem Einfluß Lamettries und der konsequenten Materialisten dem Naturalismus sich näherte. In dem Traum D'Alemberts und den Schriften aus jener Zeit ist er unter dem Einfluß der vordringenden organischen Weltbetrachtung von Leibniz, die ihm in Robinet eindrucksvoll entgegentrat, zu einer Anschauung von der Allbelebtheit des Universums fortgeschritten, die vielfach pantheistisch gefärbt von ihm ausgesprochen wurde. An die Stelle der Leibnizischen Monaden setzt er Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewußt in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewußtseins entsteht, wie die Empfindungen von einem

Atom zu dem andern kommen und ineinanderfließen, nimmt Diderot an, daß die empfindenden Teilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiermit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. Es gibt nur ein einziges großes Individuum, das All. Das Ganze bleibt und ist unwandelbar, alles andere ist unstete Umbildung in der Menschheit, das Bewußtsein eines zusammenhängenden Ich, weil der Wechsel, den es durchmacht, nur allmählich geschieht und so die verschwindende Veränderung sich in die neu kommende hinüberzieht. Das Schöne findet Diderot im Naturgemäßen. Er polemisiert gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau im Anschluß an die Forderungen des Horaz und anderer Alten aufgestellt habe.

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendaselbst 1820) hat in seinem Hauptwerke: De la nature, 4 vols., 1761—66 (Vol. I, nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in anderen Schriften die Idee einer stufenmäßigen Entwicklung der Wesen durchzuführen gesucht. Die Natur zielt in allen ihren Bildungen, auch den niedrigsten, auf den Menschen, als ihren letzten Zweck los, wobei das Gesetz der Kontinuität seine Geltung hat. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können. Das Unendliche, welches die Gottheit ist, darf nicht die Prädikate des Endlichen, auch nicht die der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit usw. erhalten. Mit Hutcheson nimmt Robinet den moralischen Sinn an. Ein eigentliches philosophisches System hat er nicht gegeben.

Einen modifizierten Spinozismus vertritt der Benediktiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfaßten, aber erst durch Émile Beaussire (Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Paris 1865) veröffentlichten Manuskript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances." Die Wahrheit vereinigt in sich Kontradiktorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung, sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793) betrachtet in seinem 1748 entworfenen Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, die Sinnesempfindung als die psychische Reaktion gegen die äußere Einwirkung (eine Auffassung, wodurch die übliche Vergleichung der Perzeption mit dem Beschriebenwerden einer leeren Tafel rektifiziert wird). Er sucht die durchgängige Bedingtheit der psychischen Funktionen durch Nervenbewegungen darzutun — Fibernpsychologie —, weiß jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen. In seinem Werke: La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, nimmt er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe an und sucht sie mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Übereinstimmung zu bringen. Diese mechanische Psychologie, die man mehrfach als die Grundlage alles Philosophierens ansah, und die eine Art Umwälzung in dem Philosophieren überhaupt hervorbringen wollte, fand in Deutschland ziemlich große Verbreitung; sie wirkte namentlich ein auf Feder, auf Michael Hißmann, Geschichte der Lehre von der Assoziation der Ideen, Göttingen 1776, Lossius, Karl Franz v. Irwing (1728—1801), Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, 4 Bände, 1777—85, Berlin, auch auf Platner. Bonnet war auch auf Lessing nach dem Gespräch mit Jacobi von Einfluß, ebenso auf Lavater, der Bonnets Hauptwerk übersetzte und dadurch auch auf Goethe, der aus Lavaters

Physiognomik seine Lehre von der Erhaltung der Individualität (vom Dämon) geschöpft hat. Gegen die Herrschaft der physiologischen Psychologie trat namentlich Tetens auf.

Étienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma, starb 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency) stand in seinen frühesten Schriften im wesentlichen noch ganz innerhalb des Lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem Traité des sensations und den späteren Schriften darüber hinaus. Von seinen Vorurteilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämtlichen psychischen Funktionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (sensation transformée) auffaßt. Um darzutun, daß ohne die Annahme angeborener Ideen aus der bloßen Sinnesempfindung die sämtlichen psychischen Prozesse sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiktion, daß einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorhülle gegen die Außenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen zu denken ist) nacheinander die einzelnen Sinne gegeben werden, und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perzeptionen, welchen Bewußtsein zukommt. Einer einzelnen Perzeption gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affektion selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtnis. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortgeht, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perzeptionen ein, so involviert das Geteiltsein der Empfindung zwischen ihnen die Vergleichung und das Urteil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perzeptionen bedingt ihre Assoziationen bei der Reproduktion. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraktion. Treten die übrigen Sinne hinzu und assoziieren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tatsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen dadurch, daß er uns die Existenz äußerer Objekte empfinden läßt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung); intellektuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen.

Wie Farben, Töne usw. uns zunächst nur als subjektive Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, daß auch diese nicht den Dingen an sich zukomme. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesamtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber keineswegs Materialist, wofür er öfter gehalten wird. Ihm scheint es unmöglich, daß die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und teilbar sei sie ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjektes (Substrates) voraus. Er nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele auf Veranlassung

der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnis und Fähigkeiten.

An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Pierre Jean George Cabanis (1757—1808; Rapports du physique et du moral de l'homme, teilweise 1788—99 in den Mém. de l'institut, dann separat 1802 und öfter, deutsche Übersetzung von L. H. Jakob in 2 Bänden, 1808) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; Éléments d'idéologie, Par. 1801—15; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Laromiguière (1756—1837 Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—18, 7. Aufl. 1858) u. a. haben in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts den Sensualismus teils fortzubilden, teils zu mildern gesucht, aber teils an kirchlich gesinnten Philosophen, teils an Royer-Collard und Victor Cousin, die teils an Descartes, teils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluß beträchtlich beschränkt haben. Genaueres über diese Denker s. im 4. Bde. dieses Werkes.

Claude Adrien Helvetius (1715—71) findet in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, daß es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um sie mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, daß er dadurch das Interesse anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. Tout devient légitime pour le salut public. Nicht Aufhebung des Eigentums, sondern Begründung der Möglichkeit, daß ein jeder zu Eigentum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der einen durch die anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser als deren Begründung.

An Helvetius schließen sich, seine Prinzipien mildernd und die unauflösliche Verbindung des Glücks des einzelnen und der Gesamtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; Principes des mœurs chez toutes les nations ou Catéchisme universel, 1797—1800) und Volney (Constantin François, de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; Oeuvres complètes, Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: Die Ruinen (Les ruines ou médit. sur les révolutions des empires, 1791, 4. éd., Paris 1808, deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl., Braunschweig 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die Französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft.

An Condillac und Turgot sich anschließend, entwickelt Condorcet (1743 bis 1794) eine positivistische Geschichtsphilosophie (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794). Er sucht die gleichen allgemeinen

Gesetze in der individuellen und der sozialen Entwicklung. Die Entwicklungsfähigkeit (perfectibilité) des Menschen ist ihm réellement indéfinie, der Fortschritt ist nur durch die Dauer des Erdballs begrenzt. Zehn Epochen der geschichtlichen Entwicklung stellt Condorcet fest, die zehnte Epoche ist die der Zukunft, deren Gang er aus den Gesetzen der Entwicklung vorausbestimmen zu können glaubt.

Für Helvetius trat entschieden ein Georges Leroy (geb. zu Par. 1723, lange Oberaufseher der Jagden im Park zu Versailles, gest. 1789) in seiner Schrift: Examen des critiques du livre intitulé: De l'esprit, Par. 1760. Er war Schüler Condillacs, verkehrte mit den Herausgebern der Enzyklopädie, schrieb gegen Voltaire anonym Réflexions sur la jalousie, Par. 1772, und veröffentlichte ferner Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, Paris 1768, 2. Aufl. 1781, neu gedr. 1802 u. 1862 mit einer Einleit. v. Robinet. Darin macht er einen Versuch zu einer vergleichenden Psychologie.

Jean Lerond d'Alembert (16. November 1717 bis 29. Oktober 1783) ist einer der bedeutendsten Führer in der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften Frankreichs. Er lebte als bescheidener Privatgelehrter und Mitglied der Akademie in Paris, aus dem ihn die glänzendsten Angebote Friedrichs des Großen und der Kaiserin Katharina nicht weglocken konnten. Zuerst theologischen und dann juristischen Studien zugewandt, wurde er durch seine innere Anlage der Mathematik und der mathematischen Physik zugeführt. Schon 1740 überreichte er einige Abhandlungen über die Bewegung fester Körper in einer Flüssigkeit und über Integralrechnung der französischen Akademie, die ihm alsbald ihre Pforten öffnete. Eine Fülle mathematischer, astronomischer und mechanischer Untersuchungen (darunter der Traité de dynamique 1743) verschafften ihm einen Weltruf. In die philosophische Bewegung der Zeit griff er wiederholt ein. Die große Enzyklopädie gab er gemeinsam mit Diderot und Jaucourt heraus; zu ihr schrieb er die auf Diderots Prospekt sich stützende, nachher vielbewunderte Einleitung, den „Discours préliminaire" (1751), und übernahm die Redaktion des mathematischen Teiles; 1758 trat er indessen von der Leitung und der Mitarbeit zurück. Auf Veranlassung Friedrichs des Großen verfaßte er 1759 den Essai sur les éléments de philosophie. In ihm vollzieht er, freilich in wenig systematischer Form und mit besonderer Rücksicht auf die Kirchlichkeit und den theologischen Glauben, die Umbildung des naturalistisch-materialistischen Standpunktes zum Positivismus.

Die Voraussetzung hierfür bildet die skeptische Haltung gegenüber allen die Erfahrung überschreitenden Sätzen, gegenüber jeder Metaphysik. Der in Newtons mathematischer Naturwissenschaft ausgesprochene Verzicht auf erklärende Hypothesen, der von den französischen Forschern insbesondere in ihrer Auseinandersetzung mit den Wirbeltheorien des Descartes grundsätzlich in den empirischen Wissenschaften durchgeführt wurde, wird von d'Alembert auch auf die Philosophie übertragen. Die Philosophie hat es nach ihm nicht mit den allgemeinen Eigenschaften des Seins und der Substanz oder mit den unnützen Fragen über abstrakte Begriffe zu tun; sie ist eine Wissenschaft der Tatsachen, sie ist nur die Zusammenfassung der Wissenschaften von den Tatsachen. Das Wesen der Dinge außer uns ist uns ebenso unbekannt wie unser eigenes Wesen. Gegeben sind uns nur die Phänomene; ob darüber hinaus ein weiteres Wissen uns möglich sein wird, läßt sich nicht entscheiden. Ja nicht einmal die Existenz von Außendingen kann mit Sicherheit bewiesen werden. Wenn wir doch nicht darauf verzichten, eine Außenwelt zu setzen so treibt uns dazu mehr ein Instinkt als die Vernunft. Aber jede Eigenschaft, die

wir als real den Dingen zuschreiben, verwickelt unser Denken in Dunkelheiten, ja in Widersprüche. Der Begriff der Materie ist ein Abgrund von Dunkelheiten. Die Setzung von Raum und Zeit zu selbständigen Realitäten führt zu den zenonischen und anderen Absurditäten. In der strengen Konsequenz des Denkens läge es, daß alles, was wir sehen, nur ein Phänomen ist, daß außerhalb unseres Bewußtseins nichts unseren Vorstellungen Ähnliches existiert. Die beste Bestätigung hierfür liegt in den einander stets widersprechenden Behauptungen der Metaphysik, die uns nötigen, der Skepsis das Feld zu räumen und die Grenzen unserer Erkenntnis anzuerkennen. Aber diese Skepsis erstreckt sich nicht auf das Erfahrungswissen selbst. In diesem vielmehr ist die sichere Grundlage aller Erkenntnis und unseres Lebens enthalten. Bleibt die Spekulation unfruchtbar, so beweist die Erfahrungswissenschaft ihre Überlegenheit darin, daß sie uns das Handeln ermöglicht. Von dem Standpunkt des handelnden Menschen aus erhält auch der Begriff der materiellen Außenwelt einen faßbaren und brauchbaren Sinn, können die Begriffe, die als metaphysische Bestimmungen des Wesens der Dinge abzulehnen sind, als Hilfe für die Rechnung und die Beherrschung der Phänomene angenommen werden. Alles Erkennen gründet sich auf die Erfahrung. Die Funktion des Denkens ist, Sinnestatsachen zu vergleichen, zu vereinigen und in Beziehung zueinander zu setzen. Das ganze Geschäft des wissenschaftlichen Denkens reduziert sich auf ein Vergleichen der Ideen. Das Ziel der Wissenschaft ist, gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse zu ermitteln; das Wie und das Warum dieser Abhängigkeiten bleibt uns unbekannt. Das systematische Denken knüpft an grundlegende Definitionen an, um aus ihnen alle Verhältnisse zu entwickeln. Diese Definitionen und nicht die Axiome, die nur identische Sätze sind, bilden die Fundamente des methodischen Aufbaues. Sie selbst freilich entstammen den Erfahrungen der Sinne; aber da wir es doch sind, die sie schaffen, können wir sie von all der Unbestimmtheit und Ungenauigkeit befreien, die den sinnlichen Daten anhaften. Eben darum sind die abstraktesten Wissenschaften, die sich auf nur wenigen intellektuellen Begriffen aufbauen, die klarsten und die sichersten. Die Phänomene, die die Wissenschaft erkennen will, bilden einen einzigen Zusammenhang, sind nur einzige Tatsache. Ihre vollkommene Erkenntnis würde uns sie mit einem Blick überschauen lassen. Ist diese uns auch nicht erreichbar, so erhalten doch hierdurch die vielen Einzelwissenschaften, die von verschiedenen Seiten her die eine tatsächliche Welt erkennen wollen, einen Zusammenhang, der sich sowohl n der inneren Beziehung ihrer Sätze zueinander, als auch in einer natürlichen Ordnung der Einzeldisziplinen zeigt, welche Ordnung die geschichtliche Abfolge ihrer Entwicklung zugleich bestimmt. Von hier aus erhält die Baconische Enzyklopädie und Einteilung der Wissenschaften eine erhöhte Bedeutung.

An D'Alemberts Positivismus schloß sich, ihn weiterführend, Turgot (1727—81) an; anfänglich Theologe, dann der Verwaltung zugewandt, gewann er durch seine ersten literarischen Arbeiten, die sich der physiokratischen Schule anschlossen, einen bedeutenden Ruf als nationalökonomischer Schriftsteller. In seiner Lettre sur le papier-monnaie 1749 legte er dar, daß das Papiergeld keine unerschöpfliche Quelle des Staatsreichtums ist, vielmehr immer nur im Metallwert zu realisieren ist. Sein bekanntestes Werk sind die Réflexions sur la formation et la distribution des richesses 1766, in dem er in eleganter und mit philosophischen Betrachtungen durchsetzter Darstellung eine Analyse der wirtschaftlichen Klasse, des Verkehrs, der Einkommensverteilung, der Wirkung des Kapitals unter dem Bilde einer Tauschgesellschaft entwickelte. 1774 war er kurze Zeit Finanzminister.

Den Standpunkt der positivistischen Erkenntnistheorie entwickelte Turgot in seinem Artikel „Existence" der Encyclopédie. Gegeben ist uns nur ein Haufen von Empfindungen, die fortwährend ihre Relationen zueinander ändern, wobei aber innerhalb gewisser Gruppen ein Arrangement, eine Koordination gleichförmig beharrt. Diese Gleichförmigkeit ist die Unterlage für die Scheidung von Objekten. Das Ich ist nur eine besonders (durch die Verbindung mit Lust- und Unlustempfindungen) ausgezeichnete Empfindungsgruppe; diese Gruppe ist es, die wir Ich nennen und infolge der Gewohnheit als ein selbständiges Wesen, ja als den Mittelpunkt der Welt betrachten. Die Existenz anderer Dinge bedeutet die Behauptung, daß zu diesem Ich andere unmittelbar gegebene oder supponierte Gruppen in bestimmten, nämlich räumlichen oder ursächlichen Beziehungen stehen. Das Urteil der Existenz geht allein auf die Einordnung in diesen Beziehungszusammenhang. Was Existenz an sich sei, was existierende Dinge außerhalb des Beziehungszusammenhanges von Raum, Zeit und Kausalität bedeuten, ist uns völlig unerkennbar. Die philosophische Bedeutung Turgots liegt aber weniger in erkenntnistheoretischen Betrachtungen dieser Art, als in der Geschichtsphilosophie, welche er in zahlreichen Reden und Entwürfen als das Programm der positivistischen Geschichtsauffassung entwickelt hat. Ihm schwebt die Idee einer rationellen Universalgeschichte vor, welche die ganze Geschichte der Menschheit und ihren stufenweisen Entwicklungsgang in dem Zusammenhang ihrer natürlichen Bedingungen darstellt. Die Menschheit unterscheidet sich dadurch von der Tierwelt, daß in ihr ein stetiger Fortschritt sich vollzieht, und zwar ein Fortschritt, der darauf beruht, daß die geistigen Schöpfungen der älteren Generation von der späteren übernommen und erweitert werden. In dieser Entwicklung herrscht eine in allen Kulturen wiederkehrende und erkennbare Gesetzmäßigkeit. Innerhalb der Ausbildung der menschlichen Intelligenz lassen sich scheiden als erstes Stadium die religiöse Phase, als zweites die Phase der philosophischen Spekulation und als drittes der Sieg der mathematischen Naturwissenschaft über alle Metaphysik, der zu einer neuen Universalität aller Wissenschaften und einer neuen Grundlegung des Lebens führt.

Im Anschluß an die französische Naturwissenschaft mögen auch noch als einflußreiche Denker, die im Sinne einer Neubegründung der Naturphilosophie wirkten, Boscovish und Lesage genannt werden.

Roger Joseph Boscovish (1711—87), Professor in Rom, Pavia, Paris und Mailand, hat in seiner Philosophiae naturalis Theoria, redacta ad unicam legem virium de natura existentium, Wien 1759, Venetis 1763, eine Theorie der Materie entwickelt, welche in einer eigenen Weise die Newtonsche Theorie der Fernkraft mit der Leibnizschen Hypothese von den einfachen Elementen zu einer dynamischen Atomistik verbindet, die eine einheitliche Auffassung aller Erscheinungen in einer zugleich der Philosophie Rechnung tragenden Darstellung geben soll. Alle Schwierigkeiten der korpuskularen Atomistik ziehen sich in dem Problem des Stoßes zusammen; gleichmäßig hat die physikalische wie die philosophische Kritik gegen die im Stoßvorgang angenommene Übertragung der Kraftwirkung Einspruch erhoben; und die Durchführung der Gravitationslehre scheint alle Nahwirkungen in Fernwirkungen umzuwandeln, die doch in der mechanischen Naturerklärung so fruchtbare Annahme der unmittelbaren Bewegungsübertragung preiszugeben. In der Tat ist die Vorstellung des Stoßes und der Bewegungsübertragung als die stetige Annäherung zweier bewegter Massen bis zur Berührung unhaltbar. Sie verwickelt in Schwierigkeiten, von denen die notwendige Folgerung einer unstetigen

Bewegungsänderung besonders wichtig ist. Ersetzen wir aber dieses anschauliche Bild durch die Hypothese physikalischer Punkte, die mit einer Kraft ausgestattet sind, welche in merklichen Abständen der Punkte als Attraktion (gemäß der Gravitationstheorie), innerhalb unmerklicher Abstände aber als Repulsion (gemäß einem neuen Gesetz, das eine abwechselnde Repulsion und Attraktion fordert, wobei die Repulsivkraft in unendlich kleiner Entfernung der Punkte unendlich groß wird, so daß eine Berührung nicht stattfinden kann) wirkt, dann wird nicht nur der Stoß als ein stetiger Geschwindigkeitsaustausch, sondern das ganze Gebiet der Naturerscheinungen, die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die Kohäsion, Elastizität, Schwere und die optischen Phänomene werden begreiflich. Die eine Kraft, die allen physikalischen Punkten gemeinsam ist, hängt somit nur von den Entfernungen dieser voneinander ab. Die Entfernungen selbst müssen als reale Distanzen, d. h. als bestimmte und unterschiedliche Modi des Seins der Kraftpunkte aufgefaßt werden. Der unendliche stetige Raum, in dem wir sie uns vorstellen, ist zwar etwas Ewiges und Notwendiges, aber nichts Existierendes.

Georges Louis Lesage (in Genf geb. 1724 u. ebend. gest. 1803) nahm, zum Teil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (eine Abhandl. Loi qui contient, malgré sa simplicité, toutes les attractions et répulsions im Journal des Sav., April 1764; Lucrèce newtonien in den Berliner Memoiren 1782, Traité de physique mécanique, von Prévost, Genf 1818 zum Teil veröffentlicht; viele Handschriften finden sich noch in der Bibliothèque publique zu Genf), daß äußerst kleine Körperchen (corpuscules ultramondains) sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr großer Geschwindigkeit bewegen und daß der Stoß, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirke, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Komplex dieser Körperchen „le fluide gravifique". Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmäßig gestoßen, ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, daß dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper dienen sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältnis der Massen und mit geometrischer Notwendigkeit im umgekehrten Verhältnis zu dem Quadrat der Entfernung, woraus das Newtonsche Gesetz resultiert.

Diderot und d'Alembert sind die Begründer und Herausgeber des das Gesamtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, in 28 Bänden, Paris 1751—72; dazu Supplément in 5 Bänden, Amst. 1776—77, und Table analytique in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Enzyklopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Enzyklopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt u. a. geliefert. Die treffliche Einleitung (Discours préliminaire), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfaßt worden, der seit 1757 an der Redaktion der Enzyklopädie sich nicht mehr beteiligte.

Von der Enzyklopädie erschienen verschiedene Nachahmungen unter sehr starker Benutzung des Originals, so eine in Livorno, 73 voll., 1776, eine in Genf, 86 voll., 1778, u. a. Unter ihnen zeichnet sich durch ihre gut geschriebenen und maßvoll gehaltenen philosophischen Artikel, deren Verfasser ein Pfarrer Mingard war, aus die in Yverdon 1770—80 veröffentlichte, 58 voll. Ihr sehr verdienst-

voller Herausgeber war F. B. de Félice (1723—89). Zu ihren Mitarbeitern zählte auch Albert von Haller. Diese „Encyclopédie Suisse“ nahm einen durchaus unabhängigen, freien Standpunkt ein gegenüber dem starren Calvinismus und den zu engen Dogmen, huldigte aber nicht dem französischen Materialismus und Atheismus.

§ 43. In die französische Aufklärung griffen, von ihrem Geist bedingt und doch fremdartig, die Schriften des Schweizers Jean Jacques Rousseau ein. In ihnen erhielt die Trennung der aufklärerischen Ideale von der Kulturwirklichkeit, die in der französischen Gesellschaft schon in gefährlicher Weise auseinandergetreten waren, ihren theoretischen und zugleich radikalsten Ausdruck, der bis zur völligen Absage an alle Kultur sich steigerte. Rousseau, dessen ganzes Schicksal durch den Zwiespalt zwischen der Welt seiner Träume und der Welt, in die er verschlagen war, bestimmt wurde, empfand in der Tiefe seiner weichen Seele das Problem der modernen Kultur, unter dem er wie kein anderer litt. Alle Fortschritte der Wissenschaften, der Künste, der Technik, der Wirtschaft schienen ihm den Verlust an Menschlichkeit, Glück und Harmonie nicht aufzuwiegen, den sie mit ihrer Arbeitszersplitterung im Gefolge haben. Mit einem Zauber der Sprache, die in ihrem berauschenden Enthusiasmus Herz und Sinn gleichmäßig gefangen nimmt, mit einer Gewalt der Leidenschaft, deren Glut und eigene Dialektik ebenso unwiderstehlich den Leser mit sich fortreißt, unterzog Rousseau die stolze Kultur des 18. Jahrhunderts einer Kritik, um in schneidendem Gegensatz zu ihr das Ideal des einfachen, glücklichen und gesunden Lebens, das Ideal der schlichten Menschlichkeit zu entwickeln. Die Erinnerung an die schweizerische Heimat, die naturalistische und pantheistische Gedankenbewegung, die ihn umgab, führten dazu, dieses Ideal als das der Natur, als das des ursprünglichen und natürlichen Zustandes der Menschheit, der durch die Kultur entartet ist, zu fassen und damit eine völlige Umkehrung der Geschichtsauffasssung der Aufklärung zu fordern.

Indem Rousseau die auf den Fortschritt der Erkenntnis gegründete Kultur mit der Innerlichkeit des Menschen verglich, die sich ihm, einem der großen Seher und Propheten des Lebens, neu erschloß, wurde er zu einer Opposition gegen ihren Intellektualismus, zu einer ebenso einseitigen Betonung des Herzens und der Leidenschaften gegenüber dem Verstande fortgeführt. Für die geschichtliche Stellung und Bedeutung Rousseaus ist aber entscheidend, daß, so groß der Gegensatz gegen die Aufklärung ist, es schließlich doch wiederum die aufklärerischen Ideale der sittlichen Autonomie sind, die Rousseau in den Naturzustand verlegt, die er inmitten der verderbten Kultur hervorholen und entwickeln will. Freilich erfahren sie durch die Naturalisierung und durch die Versenkung in das Gemüt eine vielfache Umbildung. Und weiter treten persönlichste Züge hinzu;

wie Rousseau den Traum der reinen Menschlichkeit im Gegensatz zu seinem zerrissenen Dasein träumte, gestaltete er das Bild von Vollkommenheit, das er entwarf, zu einem idealen Gegenbild seiner eigenen Natur aus. Aber am Ende bleiben es doch die vertieften und erweiterten Ideale der Sittlichkeit, der Humanität, an deren Durchbildung er seit dem großen Jugendplan der Institutions politiques arbeitete, einem naturrechtlichen Werk, aus dem als ein Teil der Contrat social hervorgegangen ist. Und der Émile, der in der Form eines Erziehungsromans die Kindesseele in ihrem Glück und Wert entdeckt und ihre Bildung zum reinen Menschentum schildert, hat die allgemeine sozialpolitische Gesellschaftsauffassung zur Voraussetzung und zum Hintergrund. Nur so begreift sich der beispiellose Erfolg von Rousseaus Schriften, nur so wird erklärlich, wie von den Männern der Revolution in der furchtbarsten Weise Versuche gemacht wurden, seine Träume in Wirklichkeit umzusetzen, nur so wird der unermeßliche Einfluß deutlich, den Rousseau auf das geistige Leben der Zeit und die sittliche Idealwelt der deutschen Dichter und Denker, auf Schiller und Goethe, Kant und Fichte ausgeübt hat.

Ausgaben.

Rousseaus wichtigste Schriften sind: Discours sur les sciences et les arts sur la question proposée par l'académie de Dijon, Paris 1750 (veranlaßt durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Amsterd. 1755 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762, urspr. Red. hersg. v. Alexejew 1887, v. Dreyfuß - Brisac 1896. Julie ou la nouvelle Héloïse, 1761. Émile ou sur l'éducation, 1762.

Ausgaben der Werke: Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathey, Par. 1818—20, in 22 Bänden, hrsg. v. A. de Latour, Paris 1868; früher Unediertes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 1865, veröffentlicht. R.s ausgewählte WW. in 6 Bdn., übers. v. J. H. G. Heusinger, m. e. Einleit. v. Phil. Aug. Becker, 1. u. 2. Bd., Stuttg. 1897. Political writings, ed. C. E. Vaughan, 2 Bde., Cambridge 1915. R.s Kulturideale, eine Zusammenstellung aus seinen Werken mit Einführung v. Ed. Spranger, übers. v. Hedwig Jahn, Jena 1908, 2. Aufl. 1912. Seit 1905 erscheinen Annales de la Société J. J. Rousseau, Genève.

Jean Jacques Rousseaus Leben, das er selbst mit schonungsloser Offenheit, wenn auch nicht durchweg in zuverlässiger Treue in seinen Konfessionen dargestellt hat, ist bis in alle Einzelzüge hinein bekannt. Er war geboren am 28. Juni 1712 als Sohn eines Uhrmachers zu Genf. In ungeregelter Erziehung aufgewachsen, entlief er 1728 der Lehre, in die man ihn getan hatte, und flüchtete aus Genf, um einem leichten und vagabundierenden Abenteuerleben sich zu ergeben. Er geriet zunächst in die Hände eines katholischen Geistlichen, der ihn Madame de Warens aus Vevey zuwies. Diese seltsame Frau gewann einen starken Einfluß auf ihn; zu ihr, die ihm Mutter, Freundin und Geliebte wurde, kehrte er wiederholt zurück, trug er eine Sehnsucht sein ganzes Leben hindurch. Er wurde von ihr zwar für den katholischen Glauben gewonnen, aber die Versuche, ihn zum Geistlichen zu bilden, scheiterten an der Unbeständigkeit seiner Natur, die ernsthaft allein nur der Liebe zur Musik

fähig zu sein schien, im übrigen aber ihn haltlos zu untergeordneten Berufen und einem zügellosen Wanderleben hintrieb. Dazu kamen körperliche Leiden, die schon früh zu schweren Nervenstörungen führten. Die glücklichste Zeit seiner Jugend war, als er von 1738 an auf einem kleinen Gut Aux Charmettes in der Nähe von Chambéry, das Madame de Warens gemeinsam mit ihm bezog, in ländlicher Abgeschiedenheit den erwachenden geistigen Interessen nachgehen, die zerrissene und lückenhafte Bildung seiner Jugend durch leidenschaftliches Selbststudium ausfüllen und das in ihm aufkeimende tiefe religiöse Gefühl nähren und entfalten konnte. Hier in der Stille der Natur, in der Gesellschaft allein der Bücher reifte sein Geist, und Pläne aller Art formten sich in seiner Seele. Die häuslichen und wirtschaftlichen Verhältnisse bei Madame de Warens trübten indessen dieses von ihm später mit sehnsüchtiger Liebe verklärte Idyll, so daß er sich entschloß, 1741 nach Paris zu gehen, um dort zunächst mit einer von ihm neu erfundenen Notenschrift sein Glück zu machen. Dort begann die zweite Hälfte seines Lebens. Äußerlich gestaltete es sich genau so ruhelos und zerfahren wie zuvor. Innerlich begann aber das gärende Leben, das in literarischen Entwürfen aller Art Ausdruck fand, die ihm durch seinen Verkehr mit den schriftstellerischen Kreisen von Paris erwuchsen. Den entscheidenden Anstoß empfing er durch die von der Akademie zu Dijon im Jahre 1749 gestellte Preisfrage, ob Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beigetragen haben. Er selbst erzählt, wie er eines Tages auf dem Wege nach Vincennes, um den dort gefangenen Diderot zu besuchen, in dem Mercure de France die Frage zufällig gelesen und von ihr gleich einem Schlage betäubt worden sei. „Ich fühle mein Gesicht von tausend Lichtern geblendet, eine Fülle lebhafter Ideen drängt sich mir zugleich mit einer Gewalt und Verwirrung auf, die mich in eine unbeschreibliche Erregung versetzt; der Kopf schwindet mir wie in Trunkenheit. Ein heftiges Herzklopfen beklemmt mich, hebt mir die Brust; da ich beim Gehen nicht mehr atmen kann, lasse ich mich unter einem der Bäume der Allee nieder und bringe eine halbe Stunde in einer solchen Aufregung zu, daß ich beim Aufstehen das ganze Vorderteil meiner Weste von Tränen befeuchtet finde, ohne bemerkt zu haben, daß ich sie vergossen." Diderot freilich berichtet, daß er zuerst Rousseau, als jener ihn in Vincennes besuchte und von der Preisfrage Mitteilung machte, zu ihrer paradoxen Beantwortung angeregt habe. Wie nun auch die Anregung gewesen sein mag: sie löste doch nur aus, was in Rousseaus Seele längst herangereift war. Die 1750 erschienene gekrönte Preisschrift machte ihn mit einem Schlage zum berühmten Manne, der nun auch als Opernkomponist und Literat die geistige Welt sich eroberte. Brachte er in den beiden Preisschriften seine Absage an die Kultur der Zeit zum schärfsten Ausdruck, so versuchte er die Absage auch in die Tat umzusetzen, d. h. er erhob seine Unfähigkeit zu geregelter Arbeit, den vollständigen Mangel der Gabe, mit Menschen und Dingen der Wirklichkeit auszukommen, zum Prinzip seines Lebens. Er floh aus Paris und der Pariser Gesellschaft, reiste nach Genf zurück, wo er 1754 zum Calvinismus zurücktrat und das Genfer Bürgerrecht erwarb, um ganz in der Natur zu leben, an der Seite des ungebildeten Naturkindes Thérèse Levasseur, die er 1745 kennen gelernt hatte und von der er sich bis zu ihrem Tode nicht wieder trennte (er heiratete sie 1768). Das Notdürftigste für den Unterhalt wollte er durch Notenschreiben gewinnen. Die Freunde holten ihn indes nach Frankreich zurück, wo sie ihm in einem kleinen Gartenhäuschen bei Montmorency, genannt Érémitage, einen Aufenthalt, fern von der Welt und unter Blumen, schufen, wie er ihn sich erträumt hatte. Hier begann seine schöpferischste Zeit. Es entstand hier die Nouvelle Héloïse (erschienen 1761). Doch der schon lange innerlich vorbereitete Bruch mit den materialistischen Freunden Grimm

und Diderot und dann das ihn aufs innerste erschütternde Verhältnis zu der Gräfin d'Houdetot griffen in sein stilles Leben ein. Er verließ die Érémitage, um als Gast des Marschalls von Luxemburg in dessen Schloß zu Montmorency 1758—1762 zu wohnen, wo der Contrat social und der Émile entstanden. Das Aufsehen, das diese beiden 1762 erschienenen Werke erregten, führte zu einem Haftbefehl des Parlamentes, vor welchem Rousseau noch in demselben Jahre flüchtete. Von nun an begann die Leidensgeschichte des Mannes, der allerorten, auch in der Schweiz, verfolgt wurde, dessen unglückliches Temperament und zügellose Phantasie, aus diesen Anlässen Wahres und Erträumtes miteinander verwebend, sich schließlich in vollständigen Verfolgungswahnsinn hineinlebte. Vergebens suchte David Hume, der Rousseau 1765 mit nach England nahm, ihn vor den wirklichen und eingebildeten Verfolgungen zu retten. Zwar fand Rousseau zunächst in einem Landhaus zu Wootton eine Ruhestatt, wo er die ersten sechs Bücher seiner Confessions verfaßte; aber neu ausbrechende Wahnideen veranlaßten ihn zu einer Flucht nach Frankreich, wo er nach einem ruhelosen Leben in Erménonville, ganz der Welt entrückt, am 2. Juli 1778 starb.

In dem „Discours sur les sciences et les arts" unterzieht Rousseau in leidenschaftlichster Form die Kultur einer Kritik. Hat die Wiedergeburt der Wissenschaften seit dem Mittelalter die Menschen glücklicher gemacht, sie gebessert? Nein, denn die Tugend, die erhabene Wissenschaft einfältiger Seelen, deren Lehre in die Herzen aller gegraben ist, Unschuld und Armut, in denen allein unser wahres Glück gedeiht, werden durch die fortschreitende Aufklärung zerstört. An die Stelle der Tugend ist der Geist getreten, über sie triumphiert das Talent, die Gelehrsamkeit. Doch alle Naturforscher, Mathematiker, Chemiker, Dichter, Maler zusammengenommen ersetzen nicht den guten Bürger, den Mangel an aufrichtigen Freundschaften; Argwohn, Mißtrauen, Furcht, Kälte, Zurückhaltung, Haß und Verrat herrschen. Wo immer wir in der Geschichte Umschau halten, finden wir Stärke und Glück allein an den Stätten, da die Wissenschaften und die Künste nicht triumphieren. Während die Laster in Athen, von den schönsten Künsten geführt, die allgemeine Korruption herbeiführten, hat man in Sparta die Künste und die Künstler, die Wissenschaften und die Gelehrten aus dem Land verjagt, aber dafür ist die Erinnerung an die heroischen Taten seiner Bewohner geblieben. Schon nach alter ägyptischer Überlieferung soll ein Dämon der Erfinder der Wissenschaften gewesen sein. In der Tat sind sie unnütz durch das, was sie erstreben, und gefährlich durch das, was sie erwirken. Müßiggang ist ihr Ursprung, Zeit- und Kraftverlust ihre Folge. Würden wir ohne die bewundernswerten Entdeckungen der neueren Zeit und das riesenhafte Wissen weniger gut regiert, weniger glücklich sein? Sind nicht Luxus, Schwächung des Charakters und Zügellosigkeit der Sitten die unausbleiblichen Folgen der Künste? Stammen nicht alle verderblichen Wirkungen, an denen die Gesellschaft krankt, aus der unseligen Ungleichheit, die die ausschließliche Bevorzugung des Talentes und die Herabsetzung der Tugend hervorrufen müßte? Diese Frage untersucht Rousseau näher in der zweiten Schrift: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", die ebenfalls eine Antwort auf eine Preisfrage der Akademie von Dijon ist. In ihr gibt er, nicht unbeeinflußt von Diderot, eine philosophische Darstellung von dem geschichtlichen Entwicklungsgang des Menschen, die mit der Schilderung des Naturzustandes anhebt und dann die Entstehung des Staates und der Gesellschaft beschreibt. Anfänglich lebte der Naturmensch in den Wäldern umherirrend ohne

Sprache, Wohnung und Arbeit in Gegenden, wo die reichliche Vegetation die Nahrung von selber bot. Ohne Kampf und ohne Freundschaft, ja ohne jede gesellige Verbindung lebte er allein, sich selbst genügend. Unbegrenzter Vervollkommnung fähig, die ihn vom Tier unterscheidet, lebte er doch, noch nicht dem entarteten Denken überantwortet, glücklich und zufrieden. Nur die Paarungszeit führt die Geschlechter zeitweise zusammen. Gesundheit und Glück machen sein Leben aus. Und hier herrscht die volle Gleichheit, keiner mißgönnt dem anderen, was sie alle in Fülle haben, ein jeder lebt nur für sich und ist sich selbst genug. Aber in dem Augenblick, da ein Mensch die Hilfe eines anderen notwendig hat, schwindet die Gleichheit. Und dieser Augenblick, der die Vernichtung des Naturzustandes ist, tritt mit der Einführung des Ackerbaues und des damit verbundenen Begriffes des Eigentums ein. Der erste, welcher ein Stück Land umzäunte und sich zu sagen vermaß: dieses Land gehört mir, und Leute fand, welche töricht genug waren, dies zu glauben, war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Bergbau und Ackerbau, die ersten Wissenschaften und Künste, die der Mensch pflegte, brachten eine völlige Umwälzung hervor. Die Bebauung der Ländereien forderte ihre Teilung; hieraus entsprangen die Begriffe von Recht und Unrecht. Dadurch wurde die ursprüngliche, unschädliche Selbstliebe zur Eigenliebe, zur Selbstsucht, die die Ungleichheit zu steigern strebte. Unterschiede von Reich und Arm traten hervor, die Gegensätze von Herren und Sklaven entstanden. Luxus und Müßiggang sind die Folgen, die allgemeine Unordnung, die die Aufhebung der natürlichen Gleichheit nach sich zieht, führt schließlich zu einer Vereinigung aller, zum Staatsvertrag, durch welchen nun Eigentum und Ungleichheit für immer festgesetzt, die natürliche Freiheit für immer vernichtet wird. Ein Staat ruft den anderen hervor. In ihnen und zwischen ihnen tritt notwendig ein Kampf um die Macht ein, der schließlich zur Willkürherrschaft, zu einer völligen Verkehrung der Naturgesetze führt. Denn die Ungleichheit ist und bleibt dem Naturrecht entgegengesetzt, auch wenn sie durch das positive Recht geheiligt und anerkannt wird. Es ist ein Gesetz gegen die Natur, wenn jetzt Kinder über Greise herrschen, wenn eine kleine Zahl im Überfluß schwelgt, während die große Masse an Kummer und Elend zugrunde geht.

Seine naturrechtlichen Ideen, die für die Französische Revolution von grundlegender Bedeutung geworden sind, entwickelte Rousseau zuerst in dem in der Enzyklopädie 1755 erschienenen Artikel „De l'économie politique". Der Grundgedanke zielt auf die Entwicklung eines Begriffes vom Staate, der fest in Grundsätzen des Rechtes und der Sittlichkeit gegründet ist. Ein festes Staatsrecht muß gebildet werden, auch wenn es aller Wahrscheinlichkeit nach nie sich bilden wird. Hierzu genügt es nicht, wie Montesquieu es getan hat, nur das positive Recht der bestehenden Staaten in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Denn um die bestehenden Regierungsformen zu beurteilen, muß man wissen, was sein soll. Nun liegt aber der durchgreifende Zug des staatlichen Organismus darin, daß er ein Organismus, d. h. eine innere Einheit und Übereinstimmung aller Teile, ein gleichsam dem Ganzen einwohnendes Ich ist. Beginnt dieser Zusammenhang aufzuhören, die formale Einheitlichkeit sich aufzulösen, dann ist der Staat tot. Der Staatskörper ist ein moralisches Wesen, das einen Willen besitzt, und dieser allgemeine Wille, der sich ausschließlich auf die Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen und seiner Teile richtet, ist die Quelle aller Gesetze. Er gilt für alle Glieder des Staates, er gibt das Maß des Gerechten und des Ungerechten. Denn aus dem Gesetz allein entspringen Gerechtigkeit und Freiheit der Menschen.

Der Contrat social, dessen wesentlicher Gedanke schon 1754 niedergeschrieben, der aber erst 1762 in zusammengezogener Fassung gedruckt worden ist, entwickelt diese Ideen zu einer theoretischen Grundlegung des Staatslebens. In ihm werden in vier Büchern nacheinander das Wesen und der Ursprung des Staates, die Souveränität und die Gesetzgebung, das Wesen der Regierung und die Mittel, den Staat zu befestigen, untersucht. Die Darstellung beginnt mit einer Auseinandersetzung mit den staatsrechtlichen Theorien von Hobbes und Filmer. Beide Konstruktionen kranken daran, daß aus ihnen ein Maßstab für die Staats- und Gesellschaftsordnung nicht gewonnen werden kann. Stammt, wie Filmer will, die Staatsgewalt von göttlicher Einsetzung, dann ist über ihren Charakter noch nicht entschieden; denn auch die Krankheiten stammen von Gott, was uns aber nicht hindert, gleichwohl einen Arzt gegen sie zu rufen. Und wäre der Staat durch einen künstlichen Vertrag, wie Hobbes wollte, begründet, in welchem jeder auf alles verzichtet, dann ist der Staat omnipotent, und wiederum läßt sich zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen nicht scheiden. Und dasselbe gilt auch für die Auffassung, daß die historischen Staaten und Rechte auf Macht und Gewalt beruhen. Durch Verjährung wird Gewalt niemals zum Recht. Was ist nun aber der letzte Sinn aller Staatenbildung? Betrachtet man den Menschen in dem vorstaatlichen, in dem Naturzustand, so tritt er uns als ein freigeborenes, unabhängiges, sich selbst genügsames Wesen entgegen. Was für ein Motiv hätte ihn bestimmen können, sich mit seinesgleichen zu verbinden, wenn nicht die Rücksicht auf das eigene Wohl und das Verlangen, seine Freiheit auch in der Verbindung zu bewahren? Unter dieser Voraussetzung und der weiteren, daß die Bildung der Völker sich freiwillig vollziehen könne, läßt sich ein Vertrag konstruieren, der das Prinzip und die (stillschweigende) Grundlage der Gesellschaftsbildung ist. Das Ziel des Gesellschaftsvertrages kann nur sein, eine Form der Vereinigung festzulegen, welche als ein gemeinsamer Wille Person und Eigentum jedes einzelnen Gesellschaftsmitgliedes schützt und in der ein jeder, indem er sich als einzelnes Glied, als einen vom Ganzen untrennbaren Teil empfindet, doch nur sich selbst gehorcht und demnach so frei bleibt wie zuvor. Das Gesetz des Gesamtwillens (volonté générale) tritt nicht als eine äußerliche Gewalt dem Einzelwillen gegenüber; in ihm findet vielmehr jeder einzelne seinen eigenen Willen wieder, sofern dieser nicht ausschließlich auf das eigene, sondern auf das Gesamtinteresse geht. Somit verzichtet zwar jeder unbedingt auf alle seine Rechte zugunsten des gemeinsamen Willens; aber dafür ist sein Wille in dem gemeinsamen aufgenommen, dieser nur der Ausdruck des freien auf das Gesetz gerichteten Willens der einzelnen. Dieser gesamte Wille, der die Grundlage des Rechtsstaates bildet, führt zu der Konstitution der einheitlichen Körperschaften, die, als ruhendes Ganzes betrachtet, als Staat, in Aktivität angesehen, als Souverän bezeichnet werden; ihre Mitglieder heißen als Gesamtheit Volk, als Mitteilhaber der höchsten Gewalt Bürger: citoyens. Der gemeinsame Wille, der den Staat konstituiert, ist souverän; diese Souveränität ist unübertragbar und unveräußerlich. Die Macht kann übertragen werden, aber diese Übertragung ist stets widerruflich. Daher darf kein Sklave sich ohne Vorbehalt seinem Herrn, kein Volk ohne Vorbehalt sich an seinen Oberherrn veräußern. Sklaverei und Despotismus liegen beide außerhalb der Rechtsordnung. Die Souveränität ist unteilbar; ihre Auflösung in eine gesetzgebende und vollziehende Macht ist ihre völlige Vernichtung. Der Souverän kann dem Gesellschaftsvertrage zufolge nur nach dem gemeinsamen und allgemeinen Willen handeln; folglich darf er nur allgemeine und gemeinsame Zwecke haben, dagegen nicht auf einzelne Individuen oder individuelle Fälle gehen. Der Rechtswille kann nur Bestimmungen für das

Ganze treffen. Hierin liegt die Schranke des Souveräns. In dem Wesen des Gesamtwillens liegt es, daß die Gesetzgebung, die aus ihm hervorgeht, als Ziel und Zweck die Freiheit und Gleichheit, nämlich die sittliche und gesetzliche, haben muß. Ist die Gleichheit auch praktisch nicht zu realisieren, so muß die Gesetzgebung doch darauf bedacht sein, eine zu weitgehende Ungleichheit einzuschränken, da durch sie die Freiheit und die Unabhängigkeit der einzelnen gefährdet wird. Eine besondere Gefahr bildet die Ungleichheit des Privateigentums, die einerseits in ungesetzliche Gewalttätigkeit, anderseits in käufliche Armut ausarten kann. Der gemeinsame Wille ist grundsätzlich berechtigt, in rechtsgültiger Form das Privateigentum, das nur durch seinen Beschluß als rechtliche Institution besteht, als solche wieder aufzuheben. Sprechen alle aus der Natur des Menschen gewonnenen psychologischen Erfahrungen gegen die Zweckmäßigkeit etwa der kommunistischen Gesellschaftsordnung, so ist eine solche prinzipiell nicht abzulehnen, da sie mit dem Wesen des Staates als eines Rechtsstaates wohl verträglich ist. — Wie sich an jeder Handlung zwei Seiten trennen lassen, die Absicht und die Ausführung, so läßt sich auch der Wille des Staatskörpers als puissance législative von seiner Ausführung, der puissance exécutive (die auch die richterliche Gewalt umfaßt), trennen, welche Scheidung nur innerhalb des souveränen Willens gelten kann, aber nicht eine Aufteilung seiner selbst bedeuten darf. Die ausführende Gewalt als Organ des Gesamtwillens ist die Regierung, die ihr Mandat von diesem empfängt und durch ihn seiner wiederum verlustig gehen kann. Somit besteht kein Vertrag zwischen Volk und Regierung, sondern nur ein Auftrag, den die Regierung von dem im Gesamtwillen vereinigten Volk erhält. Die Individuen, die die Träger der vollziehenden Gewalt sind, sind Beamte, auch wenn in einer monarchischen Regierung eine erbliche Folge stattfindet. Die beste Form der Regierung, ob Demokratie, Aristokratie oder Monarchie, ist nicht allgemeingültig bestimmbar; jede Form hat ihre Vorteile und Nachteile. Für große und reiche Völker ist die angemessenste Form die Monarchie, für kleine und arme Länder die Demokratie. Die größte Gefahr der Monarchie liegt darin, daß der Monarch den eigenen Vorteil dem des Volkes voranstellt. Aber diese Gefahr besteht in gewisser Weise immer, da die Regierung stets die Neigung haben wird, die Souveränität für sich zu beanspruchen. Daher ist eine dauernde Kontrolle durch den Souverän, durch Volksversammlungen, erforderlich, die über die bestehende Regierungsform und ihre Beamten zu befinden haben. Bei diesen Versammlungen ist grundsätzlich zwischen dem Gesamtwillen (volonté générale) und dem Willen aller (volonté de tous) zu unterscheiden; denn die Majorität oder auch die Einstimmigkeit gewährt einem Beschluß nicht die rechtliche Sanktion, die er nur durch innere Kriterien erhalten kann. Der Souverän kann nur durch Gesetze sprechen, aber das Gesetz muß immer einen allgemeinen Inhalt haben, der sich auf alle Staatsglieder gleichmäßig bezieht. Praktisch freilich entscheidet die Stimmenmehrheit; nur bei der ursprünglichen Bildung des Staates muß, da niemand gegen seinen Willen dem Staat unterworfen werden kann, Stimmeneinheit erforderlich sein. — Die größte Gefahr für den modernen Staat bildet die Kirche, wie Hobbes zuerst erkannt hat; und wie er gelehrt hat, ist das einzige Heilmittel dagegen die völlige Trennung von Staat und Kirche. Doch kann der Staat nicht auf die Religion selber verzichten, da es ohne religiöse Grundlage ein sittliches Gemeinschaftsleben nicht gibt. Keine der historischen Religionen kommt als diese Staatsreligion in Frage; sie sind zwar alle mit der Gesinnung des guten Bürgers verträglich, und darum kann dem Staat die Zugehörigkeit seiner Bürger zu ihnen gleichgültig sein. Die Staatsreligion enthält nur das Bekenntnis zum Dasein Gottes, die Zuversicht auf ein zukünftiges Leben und den Glauben,

daß in diesem die Gerechtigkeit belohnt, die Bosheit bestraft wird; nur wer diese Staatsreligion anerkennt, kann Mitglied des Staates sein; wer sie anerkannt hat, aber doch gegen sie handelt, ist des Todes wert, da er vor dem Gesetz gelogen und das größte bürgerliche Verbrechen begangen hat.

Seine religiös-metaphysischen Anschauungen hat Rousseau in dem berühmten Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars im vierten Buch des Émile näher dargelegt. Er beginnt mit einer Abrechnung mit der materialistischen Philosophie seiner Zeit. Daß ich bin und Sinne besitze, vermittelst derer ich Eindrücke erhalte, ist die erste Wahrheit, deren ich gewiß bin. Die Ursachen meiner Empfindungen, welche in mir die Empfindung meines Daseins hervorrufen, sind mir jedoch unbekannt, denn sie affizieren mich ohne mein Zutun. Meine Empfindung, die in mir ist, und ihre Ursache oder ihr Objekt, das außer mir liegt, ist nicht ein und dasselbe. Folglich existiere nicht nur ich, sondern es existieren auch noch andere Wesen, nämlich die Objekte meiner Empfindungen; und wären diese Objekte auch nur Vorstellungen, so bleibt es gleichwohl ewig wahr, daß diese Vorstellungen nicht ich sind. Alles, was ich außer mir wahrnehme und was auf meine Sinne wirkt, nenne ich Materie. Die Streitereien der Idealisten und Materialisten sind bloße Benennungsfragen. Aber mein Sein besteht nicht bloß im Empfinden. Indem ich über meine Empfindungen nachdenke, vergleiche ich sie: vergleichen aber heißt urteilen. Ein rein sensitives Wesen besitzt die geistige Kraft, welche erst vergleicht, ehe sie ihr Urteil fällt, nicht. Die Vergleichsbegriffe größer, kleiner gehören ebenso wie die Zahlbegriffe sicher nicht zu den Sinnesempfindungen, obgleich mein Geist sie nur auf Anlaß von Wahrnehmungen entwickelt. Es ist gleichgültig, wie man diese Kraft der Intelligenz benennt. Blicke ich nun von mir in das unermeßliche Weltall, so gewahre ich allenthalben Materie und ihre Bewegung. Diese Materie kann ich mir nicht anders als tot vorstellen, da die Idee einer empfindenden und doch der Sinne entbehrenden Materie in sich selbst widerspruchsvoll ist. Die Welt ist nicht belebt, nicht beseelt. Die ersten Ursachen der Bewegung sind nicht in der Materie selbst vorhanden; diese erhält nur die Bewegung und teilt sie mit, bringt sie aber nicht hervor. Nun kenne ich aber einen Fall freier Bewegungserzeugung, sofern wir durch unseren Willen Bewegungen unseres Körpers hervorrufen können. Die Gewißheit dieser Tatsache kann nicht durch Vernunftgründe angefochten werden; ebensowenig kann man mich davon überzeugen, daß ich nicht existiere. Die der Materie mitgeteilte Bewegung läßt daher einen obersten Willen, der die Bewegung hervorgerufen hat, erschließen. Und ebenso deutet die bestimmte Gesetzmäßigkeit des Alls, seine Ordnung, die nur durch eine vergleichende Tätigkeit zustande gekommen sein kann, auf einen höchsten Verstand hin. Eine Erkenntnis Gottes ist uns beschränkten Wesen indessen nicht möglich, nur seine Existenz ist uns gewiß. Fragt man nun, welche Stellung wir, die Menschen, in der Welt haben, so ist sicher, daß wir die Könige der Erde sind. Wir stehen auf der Stufenleiter der Geschöpfe an erster Stelle. Aber während das Bild der Natur uns allenthalben nur Harmonie zeigt, stellt sich das menschliche Geschlecht in Verwirrung und Unordnung, in Leiden und Entzweiung dar. Dieser Umstand ist nur zu begreifen, wenn man in der menschlichen Natur zwei völlig verschiedene Prinzipien annimmt, deren eines den Menschen zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen erhebt, während das andere ihn der Herrschaft der Sinne und der Leidenschaften unterwirft. Der Mensch ist keine Einheit, es ist ein beständiger Kampf in seinem Herzen. Eben deshalb kann er auch nicht aus einer einzigen Substanz (was man nun auch darunter

verstehe) bestehen. Insbesondere kann das Wesen der menschlichen Natur nicht durch die Materie erklärt werden. Die Selbständigkeit und Freiheit des Menschen beweist die Immaterialität der Seele, die den Körper überlebt. Diese Fortdauer wird uns schon hinreichend bewiesen durch den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in der Welt, da sie allein eine zureichende Lösung für eine so schreiende Dissonanz in der allgemeinen Harmonie ist. Freilich vermag ich von der Art dieser Fortdauer und dem Schicksal der Seele keine näheren Vorstellungen zu gewinnen. Endigen alle Versuche, die übersinnliche Welt zu begreifen, ergebnislos, dann hat wohl die Vernunft zu schweigen; aber ebendieses Bewußtsein unserer Unwissenheit gestattet uns, uns der Stimme unseres Herzens hinzugeben, im Gemüt das zu erfassen und zu erleben, was dem Verstande unfaßlich bleibt. Und was das Leben von uns erfordert, bleibt von jenem Nichtwissen unberührt. Die Grundsätze unseres Handelns sind von der Natur in unsere Herzen mit unauslöschlichen Zügen eingegraben. Ich habe über das, was ich tun will und tun soll, nur mich selbst zu befragen. Alles, von dem mir mein Gefühl sagt, daß es gut ist, ist auch wirklich gut; alles, was mein Gefühl schlecht nennt, ist schlecht. Was der Instinkt für den Körper, ist das Gewissen für die Seele. Die Liebe zu dem Guten und dem Schönen sind die köstlichsten Gefühle, die es gibt, die dem Leben seinen höchsten Reiz verleihen. In der Tiefe der Seele liegt das uns angeborene Prinzip der Gerechtigkeit, nach dem wir, wie auch unsere eigenen Grundsätze sein mögen, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Handlungen anderer als gut und böse unmittelbar empfinden und anerkennen. Das Gewissen ist der göttliche Instinkt, die ewige und himmlische Stimme, der zuverlässigste Führer, der unfehlbare Richter über Gut und Böse, der dem Menschen Gottähnlichkeit verleiht. Ohne das Gewissen empfinden wir nichts in uns, was uns über die Tiere erhebt, als das traurige Vorrecht, infolge eines regellosen Verstandes und einer grundsatzlosen Vernunft von Irrtum zu Irrtum zu taumeln. Aber mit diesem ganzen Apparat philosophischer Theorien hat das Leben nichts zu tun; wir können Menschen sein, ohne Gelehrte zu sein. Gegenüber den Grundsätzen, die uns das Herz diktiert, sind nicht nur die theoretischen Spekulationen, sondern auch die religiösen Dogmen und Kulte gleichgültig. Der einzige Gottesdienst, auf den es ankommt, ist der des Herzens. So wenig der theoretische Skeptizismus die Punkte betrifft, auf die es im Handeln und im Leben ankommt, so wenig ist der Unterschied der Dogmen, mit denen sich so viele abquälen, belangreich, da er doch keinen Einfluß auf die Moral ausübt. Die verschiedenen Religionen sind ebenso viele zweckmäßige Einrichtungen, die in den einzelnen Ländern die Art vorschreiben, Gott durch einen öffentlichen Kultus zu ehren; letzthin sind diese Einrichtungen durch Klima, Nation und Geschichte bedingt. Aber der wahre Tempel der Gottheit ist das fromme Herz und der wahre Sinn des Lebens, den Gesetzen des Herzens zu folgen. Worauf es für den Menschen ankommt, ist, seine Pflicht auf Erden zu erfüllen; und indem man sich selbst vergißt, arbeitet man für sich.

Der Émile will nach der Vorrede ein Doppeltes: einerseits will er ein neues Verständnis für die Kinderwelt eröffnen, die bisher immer nur vom Standpunkt des reifen Menschen aus gesehen und beurteilt worden ist; anderseits will er einen systematischen Gang der Bildung, der kein anderer als der Gang der Natur selber ist, entwerfen, und zwar einen Gang, der ausdrücklich von allen besonderen Verhältnissen, allen geschichtlichen Voraussetzungen absieht. Rücksichten auf das besondere Land oder den einzelnen Staat sind nur Variationen, die zu dem Grundthema nicht gehören. Es genügt, daß man überall, wo Menschen geboren werden, aus ihnen das, was das Werk beschreibt, machen kann und daß man hierbei ihnen selbst das Beste

erweist. Natürlich heißt das nicht, daß nun ein Naturmensch entwickelt werde, der in die Einsamkeiten der Wälder zu schicken wäre; es handelt sich darum, Menschen zu bilden, die Naturmenschen, d. h. reine Menschen, auch im Stande der Gesellschaft sind und bleiben.

Nun ist alles gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, alles entartet unter den Händen des Menschen. So auch das Kind. Ein von Geburt an sich selbst überlassener Mensch würde wie ein Bäumchen sein, das der Zufall mitten auf dem Wege aufsprossen läßt und das die Vorübergehenden bald zerstören, indem sie es gedankenlos von allen Seiten stoßen und nach allen Richtungen biegen. Hieraus entsteht die große Aufgabe der Erziehung: Pflege der jungen Pflanze, damit sie nicht abstirbt. Wie man die Pflanze durch Zucht veredelt, veredelt man den Menschen durch Erziehung. Wir werden schwach geboren und sind daher der Hilfe bedürftig. Alles, was uns bei der Geburt fehlt, und was uns, wenn wir erwachsen sind, nötig ist, wird uns durch Erziehung gegeben. Diese Erziehung ist eine dreifache: eine innere Entwicklung unserer Fähigkeiten, der Gewinn eigener Erfahrung durch die Dinge und endlich die Ausbildung der Fähigkeiten in der Anwendung auf das Leben; das ist die Erziehung durch die Natur, die Dinge und den Menschen. Eine planmäßige Erziehung muß das Zusammenwirken dieser drei Arten erstreben; sie muß nach derjenigen, über die wir keine Gewalt haben, die beiden anderen richten. Eine solche Erziehung kann, wenigstens in der modernen Welt, nur eine private sein; die öffentliche Erziehung existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren, weil da, wo es kein Vaterland mehr gibt, es auch keine Bürger mehr geben kann. Aber diese Erziehung darf nicht die eines besonderen Standes sein. In dem Zögling, dessen Bildung der Émile schildert, soll nur der reine Mensch betrachtet werden, der allen Fährlichkeiten des menschlichen Lebens ausgesetzt sein mag, sie furchtlos überwindet, alle Schläge des Schicksals erträgt und beständig das Leben in seiner Tiefe empfindet, damit er nicht, während er noch lebt, innerlich schon abstirbt. Aus diesen allgemeinen Erwägungen ergeben sich die Erziehungsmaßregeln: freie Entfaltung der natürlichen Anlagen, Nachahmung der Naturordnung, Achtung vor dem natürlichen Stufengang der Entwicklung, Pflege der Selbsttätigkeit und der freien Unterordnung unter die Gesetzlichkeit der Natur und unter die im Herzen uns aufgehenden Ideale der Tugend und der Gerechtigkeit.

3. Deutsche Aufklärung.

§ 44. Für die Philosophie der deutschen Aufklärung ist das in langer und ausgebreiteter akademischer Lehrtätigkeit und in einer Fülle lateinischer und deutscher Schriften entwickelte System von Christian Wolff (1679—1754) von grundlegender Bedeutung. Wolff war ausgegangen von der Aufgabe, die Sittenlehre philosophisch zu begründen, und wenn er im Verlaufe ihrer Auflösung ein auf die letzten Voraussetzungen des Wissens begründetes enzyklopädisches System durchbildete, so hat er die praktische Richtung und den sittlichen Endzweck seiner Philosophie stets festgehalten und hervorgehoben. Die Enzyklopädie des Wissens, die er gibt, ist eklektizistisch, und in seinen philosophischen Grundanschauungen blieb er von den Begründern der konstruktiven Philosophie dauernd abhängig. Insbesondere veranlaßte das enge Ver-

hältnis, in welchem er zu Leibniz und dessen Lehre stand, schon seine Zeitgenossen, in ihm nur den Systematiker oder Kommentator von Leibniz' Philosophie zu sehen. Indessen ist nicht zu verkennen, daß Wolff, so nachhaltig er auch von Leibniz beeinflußt ist, die (übrigens jener Zeit nur unvollkommen bekannte) Metaphysik seines großen Freundes nicht ohne weiteres übernommen, daß er insbesondere deren Hauptbestandteil, die Monadenlehre, fast völlig hat in den Hintergrund treten lassen. Gerade weil Wolff Eklektiker war, besteht die von Bilfinger zuerst gebrauchte Bezeichnung „Leibniz-Wolffische Philosophie" für seine Lehre nicht zu Recht. Seine geschichtliche Bedeutung liegt einerseits darin, daß er den Grundgedanken des Rationalismus von der notwendigen Übereinstimmung des Denkens und des Seins namentlich durch Ausbildung einer Ontologie streng festgehalten, ihn in zusammenhängender und systematischer, nach beweisender Methode am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitender Darstellung in dem gesamten Wissensgebiet durchgeführt und hierbei in seinen deutschen Schriften zu einem wesentlichen Teil die deutsche philosophische Terminologie geschaffen hat. Anderseits hat er als akademischer Lehrer, als der er in erster Linie wirkte und sich fühlte, einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Gegenüber den popularisierenden Neigungen der Zeit hat er die Forderungen der Strenge des Denkens, wenn sie auch bei ihm bis zur logischen Pedanterie gesteigert war, aufs nachdrücklichste erhoben; er, der weniger eine Philosophie als philosophisches Denken lehren wollte, hat weiter die Durchdringung der deutschen Universitäten mit dem wissenschaftlichen Geist der neuen Zeit und ihre Lösung von der theologischen Vorherrschaft eingeleitet, ja zum Teil schon selber durchgesetzt; er hat endlich das erste universitäre Schulsystem geschaffen, das einen freilich vielfach bestrittenen Vorrang bis zu der durch die Kantische Philosophie herbeigeführten Umwälzung an den deutschen Hochschulen und in der deutschen Bildung behauptet hat.

Ausgaben.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Anfangsgründe sämtlicher mathematischer Wissenschaften, Halle 1710; Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, Halle 1712, 9. Aufl. 1738; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frkft. u. Lpz. 1719, 5. Aufl. 1732 (in den späteren Aufl. sind die „Anmerkungen üb. d. vern. Ged." v. 1724 beigefügt); Vernünftige Gedanken v. der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen usw., Halle 1721, 5. Aufl. 1740. In diesen letzten vier Schriften hat W. seine Logik, Metaphysik, Moral u. Politik gegeben. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723, Anmerkungen über die vern. Ged. von Gott, Welt u. Seele, Frkf. 1724; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1724; Vernünftige Gedanken von den Teilen der Menschen, Tiere u. Pflanzen, Frkf. 1725. In diesen Werken finden wir W.s

dogmatische Physik, Teleologie u. Physiologie. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quartbände ausmachen: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frkf. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732, 3. ed. 1740; Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur, Frkf. 1729; Cosmologia generalis, meth. scient. pertract., qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ibid. 1731; Psychologia empirica meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ibid. 1732; Psychologia rationalis meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ibid. 1734; Theologia naturalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1736—1737; Philosophia practica universalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1738—1739; Jus naturae meth. scientif. pertract., 8 Bde., Frkf. 1740 bis 1748; Jus gentium meth. scient. pertract., Halle 1750; Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertract., 5 Bde., ibid. 1750—1753; Oeconomica ibid. 1750. Außerdem: Gesammelte kleinere Schriften, 6 Bde., Halle 1736—1740.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisierten Namen Wolfius), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zum Theologen bestimmt, faßte jedoch zeitig Neigung für Philosophie und habilitierte sich 1703 in Leipzig. Mit Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, daß er 1706 nach Halle, und zwar zunächst als Professor der Mathematik, berufen wurde. Doch las er bald über alle Teile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Kollegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, daß Wolff 1723 abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen mußte. Er ging nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter tätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde (1740). Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte.

Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophieren namentlich erreichen: praktische Brauchbarkeit, denn sein Ziel ist von vornherein, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntnis, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntnis deduktiv zuwege gebracht werden. Dazu muß ein oberstes Prinzip sich finden, nach dem alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Prinzip ist ihm der Satz des Widerspruchs, der im allgemeinsten Sinn nicht als ein bloß logisches Denkgesetz, sondern als Gesetz der Gegenstände überhaupt gefaßt wird, also auch die reale Unverträglichkeit mit einschließt, und auf den auch der ebenfalls nicht nur logische, sondern ontologische Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müßte etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Größenlehre; nur ist es falsch, daß deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt. Wahr sind also die Urteile, die sich durch Analyse des Subjektsbegriffs ergeben. Dabei verschmäht Wolff auch die Erfahrung nicht, ja für die Naturwissenschaften fordert er das connubium rationis et experientiae, erkennt also da auch die induktive Methode an. Auch bei den rationalen Wissenschaften kann in den Definitionen Empirisches enthalten sein. Wenn wir nicht aus letzten analytisch evidenten Axiomen deduzieren können, müssen wir Prinzipien aus der Erfahrung entnehmen und mit

deren Hilfe wenigstens beschränkte Erfahrungsgebiete deduktiv darstellen. Bei solcher Darstellung wird man sich oft mit Demonstrationen aus insufficientibus rationibus, d. h. mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen, begnügen müssen. Der rationale Wahrscheinlichkeitsschluß entsteht aus einem logisch vollwertigen Schluß durch Weglassung einiger „Data". Die Lehre von der Wahrscheinlichkeit spielt bei Wolff wie bei der ganzen Aufklärung eine große Rolle. Die Leibnizsche Unterscheidung von notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten bildet Wolff weiter, indem er dem absolut Notwendigen, dessen Gegenteil unmöglich ist, das relativ Zufällige (contingens) gegenüberstellt, dessen Gegenteil keinen Widerspruch einschließt, während eine absolute Zufälligkeit nach dem Satz vom zureichenden Grunde nicht möglich ist.

Philosophie ist nach Wolff die „Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind", wobei als „Ding" jeder Gegenstand irgendwelcher Art, jedes Etwas gilt. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schließt oder einem wahren Satz nicht widerspricht. Die Philosophie teilt Wolff nun ein nach den Grundrichtungen des menschlichen Seelenlebens. In unserer Seele findet sich das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so teilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Teile die Ontologie, welche von dem Seienden, d. h. von den Gegenständen überhaupt, handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstande die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt.

In der Ontologie will Wolff aus wohldefinierten Begriffen und den Grundaxiomen die Sätze ableiten, die für alle denkbaren Gegenstände überhaupt gelten. Das wichtigste aus dem Satz des Widerspruchs abgeleitete „Theorem" ist hierbei der Satz vom zureichenden Grunde, der behauptet, daß nichts außerhalb eines einsehbaren Zusammenhanges steht. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht voneinander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt; demnach gibt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammengesetztes besteht aus mehreren voneinander verschiedenen Teilen. Diese müssen außereinander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es gibt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, unteilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muß jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen; das sind aber Taten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Produkt aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolff nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesamtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden

endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung: die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so daß kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Notwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern, welche ausgedehnt sind, Gestalt und Größe haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maß von Trägheit (vis inertiae) und von Bewegungskraft (vis motrix) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrößen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten voneinander, und keins von ihnen ist einem anderen völlig gleich. Da sie mit tätiger Kraft begabt sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muß zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolff seine Substanzen auch nicht Monaden, sondern am liebsten atomi naturae. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes einen besonderen, der getrennt von dem anderen ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Kontinuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilierte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, eher ist ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente anzunehmen. Doch bleibt die Frage schließlich unentschieden, ob die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen voneinander erleiden. Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muß sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmäßige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das miraculum restitutionis. Jedoch hält Wolff die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

Die Psychologie ist entweder empirische oder rationale; freilich werden die beiden Disziplinen in der Ausführung nicht streng auseinandergehalten. Die erstere soll der experimentellen Physik entsprechen, also experimentelle Methoden aus der Naturwissenschaft auf die Erforschung der Seele anwenden; sie soll der rationalen die Prinzipien gewähren. Im ersten Teil handelt sie von der menschlichen Seele im allgemeinen, indem zunächst nach Descartes aus unserem Bewußtsein, schließlich aus unserem Zweifel auf unsere Existenz geschlossen wird, und von der Fähigkeit des Erkennens im besonderen, im zweiten von der Fähigkeit des Begehrens.

Die rationale Psychologie geht davon aus, daß den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heißt das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge außer sich bewußt ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiß. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelentätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modifikationen dieser Vorstellungskraft. Es gibt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und ver-

worrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbsttätigkeit der Seele zustande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellen entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt uns dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntnis einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntnis einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Häßlich, von Gut und Übel. Was das Verhältnis zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolff die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den Occasionalismus und entscheidet sich für die prästabilierte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, daß jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und nach den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einem Dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Wert auf das oben erwähnte kosmologische Argument für das Dasein Gottes, das aus der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut notwendiges Wesen, d. i. Gott, als erste Ursache, schließt. Außerdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das alleroberste Wesen ist, dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Wert zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen. Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Übels nimmt Wolff ganz den Leibnizischen Standpunkt ein. Gott konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Übel ist mit der Idee des Weltganzen aufs innigste verbunden. Von der teleologischen Naturerklärung macht er ins einzelne bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äußerlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie teilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Ökonomik und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist läßt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müßten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Tue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegenteil davon. Zu unserer Vervollkommnung dient aber alles, was unserer Natur gemäß ist; also kommt es bei Wolff auf die Naturgemäßheit, das alte stoische Moralprinzip, hinaus. Mit dem naturgemäßen

Leben ist die Glückseligkeit verbunden, es wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die bloße Vernunfterkenntnis zur Vollbringung des erkannten Guten genügen, so daß der Vernünftige des äußeren Antriebes nicht bedarf. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesamten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muß für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so daß jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige tun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und fördert, alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

§ 45. Der Sieg der Wolffschen Philosophie, ihre Herrschaft an den deutschen Universitäten war bereits zu Lebzeiten von Wolff gesichert; durch ihre zahlreichen Anhänger, die sie sich durch die Strenge und die Faßlichkeit ihrer Methode wie durch den in ihr zwar verflachten, aber doch lebendigen Geist des deutschen Idealismus gewann, erhielt sie eine beispiellose Verbreitung, vermochte sie den Widerstand, der ihr insbesondere von religiöser Seite, namentlich der pietistischen Richtung, geboten wurde, zu überwinden. Freilich erfuhr die Grundlehre im Verlauf dieser Ausbreitung mannigfache Veränderungen und Erweiterungen. So traten Leibnizsche Elemente (etwa bei Bilfinger) stärker in den Vordergrund, als es bei Wolff geschehen war. Eine besondere Behandlung fand die Leibnizsche Idee einer allgemeinen Charakteristik, die zu mannigfachen Entwürfen eines logischen Kalkuls und einer allgemeinen Sprachphilosophie führte. Ferner wurde das System auch auf Gebieten durchgeführt, die Wolff nur wenig oder gar nicht behandelt hatte; die bedeutendste Ergänzung in dieser Hinsicht ist die Schöpfung der Ästhetik durch Baumgarten und Meier.

Freilich vollzog sich zugleich eine innere Umbildung ihrer Grundbegriffe, die zu einer Preisgabe wichtigster Theoreme und damit zu einer inneren Auflösung führte; so geschah es mit der Monadenlehre, die schon bei Wolff um ihren eigentlichen Wert gebracht war, und der Theorie der prästabilierten Harmonie, die ebenfalls von Wolff zu einer bloßen Hypothese über das Verhältnis von Leib und Seele herabgedrückt war. Den die Erscheinung der Körperwelt konstituierenden Monaden wurde immer entschiedener die Vorstellungskraft ab-, die Ausdehnung dagegen zugesprochen, so daß am Ende der cartesianische Dualismus über den Gedanken der qualitativen Einheitlichkeit der Weltelemente den Sieg davontrug, und die prästabilierte Harmonie wurde durch die Lehre vom influxus physicus ersetzt. Zu dieser inneren Zersetzung der Wolffschen Lehre kam die Umgestaltung, die sie im Kampf mit ihren Gegnern erfuhr. So stark der Einfluß war, den sie auch auf diese gewann, so wurde ihr Sieg

doch nur dadurch erkauft, daß sie eine Verbindung mit Theorien anderer Provenienz einging. Auch hier wirkte die versöhnliche Haltung Leibniz', die auf Ausgleich und Verbindung aller Gegensätze gerichtet war, fort. Dazu kam der starke Einfluß der französischen und der englischen Philosophie, der durch das Verhältnis Friedrichs II. zur französischen Kultur einerseits und durch das mit England verbundene Hannover anderseits verstärkt wurde und sich in der gesamten Kultur und Literatur der Zeit spiegelt. Das Ergebnis war die Entstehung eines allgemeinen Eklektizismus, in welchem eine Verbindung des Wolffschen Rationalismus mit dem englisch-französischen Empirismus angestrebt wurde. Der bedeutendste und selbständigste Denker dieser eklektizistischen Philosophie ist Lambert.

Ausgaben.

I. Georg Bernh. Bilfinger.

Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem., Tübing. 1722; Dissert. de harm. praest., Tübing. 1721, in zweiter Auflage; Commentatio hypothetica de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frkft. et Lpz. 1723; Commentationes philos. de origine et permissione mali praecipue moralis, ibid. 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 u. ö.

II. L. P. Thümmig.

Institutiones philosophiae Wolffianae, Frkft. u. Leipz. 1725—1726; Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta, Halle 1721, aufgenommen in seine Meletemata varii et rarioris argumenti, Braunschweig und Leipzig 1727.

III. J. Chr. Gottsched.

Vindiciae systematis influxus physici, Leipzig 1727—1729; Erste Gründe der gesamten Weltweish., Leipzig 1733, 7. Aufl. 1772.

IV. M. Knutzen.

Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili, Königsberg 1733; Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, Königsberg 1735, 2. Aufl. 1745; Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate, Königsberg 1741, deutsch Königsberg 1745; Systema causarum efficientium, Leipz. 1745 (zus. m. d. 2. Aufl. d. Comm. phil. de commercio mentis); Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo demonstrata, Königsberg 1747. Außerdem: Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, zuerst in den Königsberger Intelligenzblättern 1739—40, dann als Buch Königsberg 1740, 5. Aufl. 1763, dän. 1742; Vernünftige Gedanken von den Kometen, Königsberg 1744.

V. Alex. Gottl. Baumgarten.

Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frkft. a. d. Oder, 2 voll. 1750—1758; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Jus naturae, Halle 1765; Sciographia encyclopaediae philosophicae, ed. Förster, Halle 1769; Philosophia generalis, ed. Förster Halle 1769.

VI. G. F. Meier.

Beweis der vorher bestimmten Übereinstimmung, Halle 1743; Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode, Halle 1746; Theoretische Lehre von den Ge-

mütsbewegungen überhaupt, Halle 1744; Anfangsgründe aller schön. Künste und Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754; ferner Vernunftlehre, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752; Metaphysik, Halle 1755—1759; Philos. Sittenlehre, Halle 1753—1761; Versuch eines Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere, Halle 1749.

VII. J. Joachim Lange.

Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism., Halle 1723; Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 usw.

VIII. Fr. Buddeus.

Neben philosophisch-geschichtlichen Arbeiten veröffentlichte er u. a. Elementa philosophiae practicae Halle 1897, dann Institutiones philosophiae eclecticae in zwei Teilen: Elem. philos. instrumentalis seu institutionum philos. eclecticae, T. I., Elem. philos. theoreticae seu inst. philos. ecl., T. II, Halle 1703, oft aufgelegt und als philosophische Lehrbücher auf Schulen viel benutzt; Selecta juris naturae et gentium, Halle 1704.

IX. Andr. Rüdiger.

Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione, Leipzig 1704; De sensu veri et falsi, Halle 1709, Leipz. 1722; Philosophia synthetica, Leipz. 1707, unter dem Titel: Institutiones eruditionis, Leipz. 1711 u. 1717; Physica divina recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frkft. a. M. 1716; Philosophia pragmatica, Leipz. 1723 (Umarb. d. Phil. synth.); Anweisung zur Zufriedenheit d. menschl. Seele als dem höchsten Gute dies. zeitl. Lebens, 1721 und 1726; Wolffens Meinung v. d. Wesen der Seele u. eines Geistes überhaupt u. a. Rüdigers Gegenmeinung, Leipz. 1727.

X. Christ. Aug. Crusius.

De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus, Leipz. 1740, deutsch v. G. J. Wichmann, Leipz. 1768; De appetitibus insitis voluntatis humanae Leipz. 1742, De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis, Leipz. 1743, übers. v. Chr. F. Krause, Leipz. 1744, 2. Aufl. v. Chr. Fr. Petzold 1766. Anweisung, vernünftig zu leben, Leipz. 1744 (Ethik); Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, ebd. 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntnis, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde., ebd. 1749 (Physik); Opuscula philosophico-theologica, Leipz. 1750.

XI. J. P. de Crousaz.

La logique, Amst. 1712, 3. Aufl. 1725, 4 Bde., lat. Genf 1724; Traité de l'éducation des enfants, Haag 1722. Die Leibnizisch-Wolffsche Lehre griff er besonders an in: Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744, und in dem Traité de l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle, Basel 1741, und den Skeptizismus in: Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne, Haag 1733.

XII. Darjes.

Elem. metaph., Jen. 1743—1744; Philos. Nebenstunden, Jena 1749—1752; Erste Gründe der philos. Sittenlehre, Jena 1750; Via ad veritatem, Jena 1755 u. ö.

XIII. L. Euler.

Lettres à une princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie, 3 voll., Par. 1768—1772, deutsch v. Joh. Müller, neue Ausg. Stuttgart 1858. Die idealistische Ansicht Leibnizens über Raum und Zeit bekämpft er in Réflexions sur l'espace et le temps, 1748 in den Mém. de l'acad. royale des sciences de Berlin Bd. IV.

XIV. Ploucquet.

Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata, enthalten in: Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres sur le système de Monades 1747,

Berlin 1748, Principia de substantiis et phaenomenis, Frankf. u. Leipz. 1752; Fundamenta philosophiae speculativae, Tüb. 1759; Institutiones philosophiae theoreticae, 1772, editio ultima, unter dem Titel: Expositiones philosophiae theoretica, Stuttgart 1782; Elementa philosophiae contemplativae, Stuttgart 1778. Die logischen Abhandlungen, unter denen die wichtigste Methodus calculandi in logicis 1765, in „Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen (hrsg. von A. F. Böck)", Tübingen 1773. Die wichtigsten historischen Auseinandersetzungen sind enthalten in: „Commentationes philosophiae selectiores antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae". Ultraj. ad Rhen. 1781.

XV. Joh. Heinr. Lambert.

Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein, 2 Bde., Leipz. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntnis, 2 Bde., Riga 1771; Logische und philosophische Abhandlungen, zum Druck befördert von Joh. Bernoulli III., Berlin 1782. L.s „Deutscher gelehrter Briefwechsel" ist ebenfalls von Joh. Bernoulli. Berlin 1781 f. herausgegeben. Darin findet sich auch die Korrespondenz mit Kant aus den Jahren 1765—1770.

Handschriftl. Nachlaß v. Lambert ist neuerdings gefunden worden, daraus hat K. Bopp „J. H. Lamberts Monatsbuch" in den Abh. d. bayr. Ak., math.-phys. Kl. Bd. 27, München 1915, die Abhandlung vom Criterium veritatis (Erg.-H. d. Kantst. Nr. 36, Berl. 1915) u. Über die Methode, die Metaphysik, Theologie u. Moral richtiger zu beweisen (Erg.-H. d. Kantst. Nr. 42, Berlin 1918) herausgegeben.

Das abgerundete Wolffsche System fand außerordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disziplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeitlang geradezu das herrschende in Deutschland, selbst auf dem Gebiete der Medizin gab es Schüler Wolffs. Die Wolffsche Philosophie war nach einer Äußerung J. Chr. Edelmanns aus d. J. 1740 „die à la mode Philosophie, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden, daß man fast glauben sollte, es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen". Weitaus die meisten Anhänger der Leibnizischen Doktrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Hal. 1720, und einer Ars inveniendi, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

Als angesehene Wolffianer sind zu nennen: Geo. Bernhard Bilfinger (oder Bilffinger, geb. 1693 zu Kannstatt, 1725 nach Petersburg als Prof. d. Philos. gerufen, seit 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Konsistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel gelesenen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den Dilucidationes, seine Lehren sehr klar entwickelt. Er stimmte weder mit Leibniz noch mit Wolff vollständig überein. Allerdings sind nach ihm die letzten Bestandteile der Welt einfache Wesen, Monaden, aber diese, wenigstens nach seiner späteren Ansicht, nicht alle vorstellend; die Elemente der Körper haben nur Bewegungskraft. An der prästabilierten Harmonie hält er fester als Wolff; aber einmal erstreckt sich diese nur auf das Verhältnis von Leib und Seele, und dann kommt es dabei auf die inneren Veränderungen in den verschiedenartigen Wesen an. Auch spiegelt nicht jede Monade die ganze Welt in sich, sondern sie ist auf einen gewissen Kreis beschränkt. Die Grundtätigkeiten der Seele sind Vorstellen und Begehren, und zwar entsteht eine Vorstellung immer aus einem Begehren und ein Begehren immer aus einer Vorstellung. Von ihm rührt die Bezeichnung Leibniz-Wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte. Ludw. Phil. Thümmig

(1697—1728), der zugleich mit Wolff seine Professur in Halle verlor und von diesem wegen der richtigen Darstellung der Wolffschen Philosophie gern genannt wurde und geschätzt war. Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741) der seinen Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelehrtheit beifügte, die Juristen Joh. Gottl. Heineccius (1680—1741; Elementa philosophiae rationalis et moralis, Frkf. a. O. 1728), der in der Wahrscheinlichkeitslehre von Rüdiger abhängig ist, Joh. Adam von Ickstadt (1702—1776), J. U. von Cramer (1706—1772), Dan. Nettelbladt (1719—1791) u. a. Auch der Literaturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766) muß hier erwähnt werden, der nicht unbedeutend auch philosophisch gewirkt hat und den Geist rationalistischer Aufklärung auf die Poetik übertragen hat.

Martin Knutzen (14. Dezember 1713 bis 29. Januar 1751, seit 1734 Professor der Logik und Metaphysik in Königsberg) nimmt eine eigentümliche und bedeutungsvolle Stellung innerhalb der Wolffschen Schule ein. In religiöser Hinsicht dem Pietismus zugeneigt, war er doch schon früh für die Wolffsche Philosophie gewonnen. Hieraus erwuchs ihm die Aufgabe einer Verbindung und eines Ausgleiches der beiden auseinandergehenden Geistesbewegungen, die ihn befähigten, mit großer Selbständigkeit die Erweiterung und Umbildung der Wolffschen Philosophie zu fördern. Sein Hauptwerk „Systema causarum“ entschied den Sieg der Lehre vom physischen Einfluß über die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Anderseits wurde durch die philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Arbeiten Knutzens, der auch als Mathematiker und Astronom sich auszeichnete, der Pietismus freier und gemildert, wie es sein theologisches Hauptwerk „Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion“ (1740) zeigt. Ein besonderes Interesse verdient Knutzen auch aus dem Grunde, weil er der Lehrer Kants gewesen ist, der Kant endgültig für die Philosophie und die Naturwissenschaft gewann und auf die Entwicklung seiner theologischen Anschauung einen bestimmenden Einfluß ausübte. Eine besondere Einwirkung auf die philosophische Entwicklung seines großen Schülers läßt sich nicht erweisen.

Ferner ist hier zu nennen Fr. Chr. Baumeister (1709—1785), der Lehrbücher verfaßte, auch eine Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo, Görlitz 1741, schrieb. Johann Heinr. Sam. Formey (1711—1797), ständiger Sekretär der Akademie und seit 1788 Direktor ihrer philosophischen Klasse, der allerdings Gedanken Lockes und Humes mit aufnahm und so mehr Eklektiker als bloßer Anhänger Wolffs war. Er veröffentlichte neben einer sehr großen Reihe anderer Schriften auch ein durchaus populäres Handbuch der Wolffschen Philosophie: La belle Wolffienne, Haag 1741—1753, 6 Bde. Er schrieb auch gegen Diderot und verfaßte eine freilich wertlose Schrift gegen Rousseaus Émile.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Professor zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Ästhetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie teilweise her, sowohl die lateinische als die deutsche, letztere, insofern er in seinen Diktaten, aus denen seine Bücher meist bestanden, die gebrauchten lateinischen Termini in deutscher Übersetzung unter den Paragraphen wiedergab, teils nach Wolffscher, teils nach eigener Wahl, dabei auch mehrfach die Wolffschen verdrängte. Die Philosophie ist ihm die scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum. Die Erkenntnislehre, welche bei ihm der Metaphysik vorausgeht, nennt er Gnoseologie. Diese zerfällt, da es eine niedere oder sinnliche und eine höhere

Erkenntnis gibt, in zwei Teile: in die Ästhetik, als die Theorie der sinnlichen Erkenntnis, und die Logik. Leibniz nennt nun schön das verworren Aufgefaßte, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach gibt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuß des Schönen, woraus es erklärlich ist, wie Ästhetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, philosophia poetica, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die perfectio phaenomenon; das Schöne hat Beziehung auf das Gefühl. Baumgarten ist nicht dazu gekommen, die ganze Ästhetik, die breit angelegt war, systematisch auszuführen. Er nennt im wesentlichen nur die Bedingungen im Subjekt für das Zustandekommen des Schönen: künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Übung. Außerdem gibt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. In der Metaphysik bekennt er sich zu der Lehre von den Monaden als vorstellenden Kräften und zu der prästabilierten Harmonie unbedingter als Wolff. Auf die theoretische Philosophie, nämlich Metaphysik und Physik, läßt er die praktische Philosophie folgen, welche die Ethik, die Rechtsphilosophie, die Prepologia (Lehre vom Anstand) und die Emphaseologie (Lehre vom Ausdruck) umfaßt, ihr so zwei neue Gebiete zuweisend. In der Ethik kennt er Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen alles übrige und empfiehlt die Menschenliebe, wobei es namentlich auf Verbreitung der Erkenntnis durch Erleuchtung ankommt. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen Metaphysica in 1000 Paragraphen, seinen Vorlesungen, auch in der kritischen Periode, zugrunde, wenn er sich auch auf dem Katheder häufig gegen ihn — den Autor — aussprach.

Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718—1777) zu Halle, dessen Auszug aus der Vernunftlehre von Kant zu seinen Vorlesungen über Logik benutzt wurde. Als Lehrer und Schriftsteller hat er namentlich wegen seiner gewandten Darstellungsweise, auch weil er Deutsch lehrte und schrieb, große Wirkung ausgeübt. Baumgarten wurde durch Meier zur Herausgabe seiner Aesthetica vermocht, obwohl dieser selbst schon vorher seine „Anfangsgründe“ hatte erscheinen lassen. Auf dem ästhetischen Gebiet hat auch er seine größte Bedeutung, folgt aber hier fast ganz seinem Lehrer. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er Vorlesungen über die Lockesche Philosophie; in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich auch der Einfluß Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntnis der endlichen Geister zu kommen. — Zu erwähnen ist noch, daß er in seinem „Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst“, Halle 1756, eine philosophische Hermeneutik zu geben unternahm.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670—1744), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der Wolffschen Doktrin darzutun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoß.

Der Theologe Joh. Franz Buddeus (Budde, 1667—1729), von 1695—1705 Prof. der Moral in Halle, dann Prof. der Theologie in Jena, huldigte einer Art Eklektizismus und schloß sich im Praktischen meist an Thomasius an, obwohl er diesen auch bekämpfte. Sein Schüler Brucker wurde von ihm zu seiner großen Geschichte der Philosophie angeregt.

Andreas Rüdiger (1673—1731) in Halle, wo er Theologie, Jurisprudenz und Medizin studierte, durch Thomasius beeinflußt, später in Halle und Leipzig als praktischer Arzt und Professor der Philosophie lehrend, bekämpfte mit Entschiedenheit die verschiedenen Lehrstücke, welche Wolff in sein System übernommen

hatte, sowie dieses selbst. Er lehnt die Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie ab; die Mathematik habe es nur mit dem Möglichen, die Philosophie dagegen mit dem Wirklichen zu tun; letztere müsse daher von der Erfahrung ausgehen, wie sie sich uns in der Sinnes- und der Selbstwahrnehmung darbietet. Erst aus den Tatsachen des äußeren und des inneren Sinnes sind die Definitionen und Axiome zu gewinnen, welche die Unterlage der Konstruktion bilden. Die Aufgabe der Philosophie ist eine dreifache: Sapientia (sie umfaßt Logik und Physik), justitia (sie umfaßt, da die Gesetze des praktischen Lebens unmittelbar auf dem Willen Gottes beruhen, Metaphysik als Lehre unseres Verhältnisses zum göttlichen Willen und Naturrecht) und prudentia (sie umfaßt die Lehre von den Mitteln zur Erreichung des höchsten Gutes oder des höchsten Nutzens, hauptsächlich die Ethik und die Lebensklugheit). Die Ausführung dieses universalen Systems ist sehr ungleichartig. Am selbständigsten ist Rüdiger in der Logik, wo er den Wert von Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen und der Hypothesenbildung hervorhebt und scharfsinnige Untersuchungen zur Theorie der Erfahrung verbindet. Der Wahrscheinlichkeitsschluß ist für ihn im Gegensatz zu Wolff irrational und entspringt nicht dem iudicium, sondern dem ingenium, das aus seiner inneren Fülle Hypothesen bildet, die zum Verständlichmachen des Erfahrungsstoffes dienen, aber nie als gültig erwiesen werden können. Er bekämpfte die Leibnizsche Doktrin von den angeborenen Ideen, von der prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele, hielt an der Lehre von dem physischen Einfluß fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Die Vorstellung Gottes beherrscht die ganze Philosophie Rüdigers, deren Hauptzweck ist, ut Deus tanto rectius colatur. Gott schreibt uns seinen Willen als Gesetz vor; befolgen wir diesen, so sind wir tugendhaft, doch soll auch die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode und einer späteren Vergeltung für das Gute und Böse uns zur Ausübung der Tugend treiben. Aus der Offenbarung dürfen wir nach Rüdiger die Überzeugungen von Gottes Dasein, unserer Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit nicht schöpfen, sondern aus der sich selbst überlassenen Vernunft. Rüdigers Lehre vereinigt so verschiedene Elemente in unausgeglichener Weise: den Lockeschen Empirismus, das Naturrecht und den aufgeklärten Utilitarismus von Thomasius und einen theologischen Mystizismus. Schüler von Rüdiger waren Aug. Friedr. Müller (1684—1761, Einleitung i. d. phil. Wissenschaften, 3 Teile, 2. Aufl., Leipzig 1733) und Adolf Frdr. Hoffmann (1707 bis 1741).

Durch letzteren wurde mittelbarer Schüler Rüdigers Chr. Aug. Crusius (1715—1775), Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig, der einflußreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang bringen wollte; er beeinflußte auch Kant und Lambert. Er kritisierte Leibniz' und Wolffs Formulierung des principium rationis sufficientis. Als oberstes Fundamentalgesetz gilt ihm der Satz: was nicht gedacht werden kann, ist falsch; was nicht als falsch gedacht werden kann, ist wahr. Hieraus ergeben sich ihm drei Erkenntnisprinzipien: 1. das principium contradictionis, nichts kann zugleich sein und nicht sein; 2. das principium inseparabilium, was nicht ohne einander zu denken ist, kann auch nicht ohne einander sein, 3. das principium inconiungibilium, was nicht mit- und nebeneinander zu denken ist, kann auch nicht mit- und nebeneinander sein. Kant äußert sich in der Nova dilucidatio über Crusius sehr anerkennend und stimmt seiner Kritik des princ. rationis sufficientis bei, Crusius' Methode der Metaphysik kritisiert er in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theol. und Moral. Crusius bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus.

Die sichersten Bürgen für die Existenz der Außenwelt sind der Zwang, der uns nötigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befaßt auch freie Wesen in sich; deshalb kann in ihr kein absolut notwendiger Zusammenhang herrschen, ebensowenig eine prästabilierte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur so weit in Betracht, als er die Sünde geschehen läßt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprinzip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht.

Joachim Georg Darjes (1714—1791, Professor der Philosophie und Rechtswissenschaft in Jena und in Frankfurt a. O., als akademischer Lehrer sehr berühmt), war, obwohl Gegner des Wolffschen Systems, von diesem stark abhängig, dem er sich vor allem in dem mathematisch-demonstrativen Verfahren anschloß. Seine Opposition richtete sich vornehmlich gegen den Determinismus und konsequent gegen die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Er nahm den influxus physicus an und legte den Monaden eine ideale Ausdehnung bei. Seine Lehre der moralischen Freiheit forderte eine Einschränkung der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Zu den Gegnern der Leibniz-Wolffschen Doktrin gehört auch der Eklektiker Jean-Pierre de Crousaz (1663—1748).

Ferner ist als Gegner Wolffs zu betrachten Hans Bernard Merian (1723 bis 1807), seit 1798 Mitglied der Akademie in Berlin, nach Formeys Tod (s. oben) deren Sekretär. Er verfaßte eine große Anzahl von Abhandlungen für die Mémoires der Berliner Akademie. Er ist der Ansicht, eine Akademie dürfe nicht einseitig eine Philosophie vertreten; sondern müsse dem Eklektizismus huldigen. Zuerst bekämpfte er Wolff, indem er sich an Euler anschloß und die schottische Philosophie — Hume — heranzog. Später suchte er zu vermitteln, vertrat aber doch den empirisch-psychologischen Standpunkt. In seiner Abhandlung: Parallèle historique de nos deux philosophies nationales — Kant und Leibniz-Wolff — Mémoires de l'ac. 1797, meint er, die Kantische Philosophie werde ebensobald vergessen sein, wie damals es die Wolffsche schon sei.

Unter dem Einfluß ihres Präsidenten Maupertuis zeigte die Berliner Akademie eine Zeitlang durch bedeutende ihrer Mitglieder entschiedene Abneigung gegen die Leibniz-Wolffsche Philosophie, wie sich schon aus Stellung gewisser Preisarbeiten und den Preiserteilungen ergibt. So war für 1747 eine Darstellung und Kritik der Monadenlehre verlangt; die Arbeit eines Gegners der Monadenlehre, eines Advokaten Justi in Sangerhausen, wurde gekrönt. Für 1751 wurde eine Arbeit über den Leibnizschen Determinismus ausgeschrieben, wobei allerdings ein Anhänger Wolffs, der Mathematiker Kästner in Leipzig, den Preis erhielt. Vier Jahre später wurde wieder ein Angriff gegen Leibniz, allerdings in versteckter Weise, gewagt, mit der Aufgabe: „On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien.“ Gekrönt wurde in nicht zu rechtfertigender Weise die Arbeit eines gewissen Reinhard, der den Optimismus Leibnizens in seichter Weise bekämpfte, während andere, die bessere Arbeiten geliefert hatten, unterlagen. Die Akademie wurde dieser Aufgabe wegen und wegen der Preiserteilung heftig in Schriften angegriffen, unter denen die anonym erschienene von Lessing und Mendelssohn verfaßte: Pope ein Metaphysiker! 1755, bekannt ist.

Leonhard Euler (15. April 1707 bis 7. September 1783), geboren in Basel, Schüler von Johann Bernoulli, Professor der Physik und Mathematik in

Petersburg, sodann Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, seit 1766 wiederum nach Petersburg zurückgekehrt, gehört nicht nur zu den hervorragendsten Forschern und Mathematikern der Zeit, sondern ist auch durch die Universalität und die spekulative Tiefe seines Denkens ausgezeichnet, welches unablässig darauf ausging, die forschende und konstruierende Wissenschaft nach ihrem philosophischen Gehalt sich zum Bewußtsein zu bringen. Schon die Rede, in der er 1723 bei der Verleihung des Magistergrades die Systeme von Newton und Descartes verglich, zeigt die Weite seiner Gesichtspunkte. Seine physikalischen und mathematischen Arbeiten, von denen die Mechanica sive motus scientia analytice exposita, Petersburg 1736, von klassischer Bedeutung ist, sind durchweg von dem Bestreben getragen, die Grundbegriffe zur höchsten Klarheit zu bringen. In den Réflexions sur l'espace et le temps 1748 sowie den Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie, Petersburg 1768—1772, hat er zu den philosophischen Grundfragen auch förmlich Stellung genommen. Als Physiker ist er der bedeutendste Gegner Newtons. Gegen die Hypothese der Fernkräfte entwickelt er eine umfassende Äthertheorie, gegen die Emissionstheorie des Lichtes die Undulationstheorie. Raum und Zeit, welche unentbehrliche logische Grundlagen der Mechanik sind, können so, wie die exakte Wissenschaft sie verwendet, wie sie insbesondere das Trägheitsgesetz voraussetzt, aus der sinnlichen Erfahrung nicht abgeleitet sein, da der Ort, der für den Begriff des Raumes wesentlich ist, keine Eigenschaft der wahrnehmbaren Objekte ist; sie sind aber auch keine bloßen Verstandesbegriffe, da dem Ort und dem Zeitpunkt eines Körpers irgendeine Realität zugesprochen werden muß.

Gottfried Ploucquet (1716—1790, seit 1748 Mitglied der Berliner Akademie, seit 1750 Professor in Tübingen) hat, gestützt auf eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Philosophie, in kritischer Auseinandersetzung mit den großen Systemen des Altertums und der neueren Zeit und in fortschreitender Vertiefung und Umbildung einen Standpunkt entwickelt, der zwar in stärkster Abhängigkeit von Wolff, aber doch von ihm sowie von Locke und Leibniz aus eine Rückkehr zu der idealistischen Metaphysik des 17. Jahrhunderts erstrebt. Er begann mit der Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie nach dem Wesen der Monaden (Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata), in der er bereits die prästabilierte Harmonie aufgibt (die Abhandlung erhielt das Accessit). In seinem metaphysichen Hauptwerk, „Principia de substantiis et phaenomenis" (1752) schreitet er zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Monadenlehre, die keine wissenschaftlich haltbare Erklärung für das Phänomen der Körperwelt sei, fort, um im Rahmen der Wolffschen Methode aber schärfer und strenger als dieser den Cartesianischen Dualismus der Substanzen wiederzugewinnen. Die Schwierigkeiten, die in diesem Dualismus enthalten sind, bewegen ihn, sich dem occasionalistischen System anzunähern, dessen Gotteslehre ihm besonders zusagt, das er aber später (seit 1775) zugunsten der Theorie des physicus influxus aufgibt. Seine eigentümlichen und geschichtlich bedeutsamen Leistungen liegen aber nicht in dieser Rehabilitation des metaphysischen Idealismus. Wichtiger ist der Aufbau des Systems, das von dem in ganzer Strenge erfaßten Phänomenalismus des denkenden Bewußtseins ausgeht, um von ihm aus die möglichen Hypothesen in ihrem problematischen Wert darzutun und die Berechtigung des methodischen Rückganges auf Gott als den Garanten unserer Erkenntnis zu erweisen; noch wichtiger ist hierbei seine sorgfältige Analyse des Selbstbewußtseins und seine Verteidigung der Immaterialität der Seele. Am einflußreichsten waren seine Bemühungen

um einen logischen Kalkul, die sich in der Richtung von Leibniz' Charakteristik und im Gegensatz zu Lambert bewegten. Hier entwickelte er umfassend und scharfsinnig eine Identitätstheorie des Urteils, welche die Umfangsidentität von Subjekt und Prädikat in allen bejahenden Sätzen behauptet.

Joh. Heinr. Lambert (1728—1777, seit 1765 Mitglied der Berliner Akademie), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand und von ihm sehr hochgeschätzt wurde, ist als Mathematiker, Astronom und Naturforscher ebenso wie als Philosoph hervorragend. Seine größten Leistungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften liegen in der angewandten Mathematik, wo seine Arbeiten über Photometrie, Hygrometrie und Pyrometrie epochemachend waren. In seinen Kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues (veröffentlicht 1761; der Grundgedanke war von ihm schon 1748 erfaßt worden) unternahm er (gleichzeitig und in gleicher Richtung wie Wright von Durham, An original theory and a new hypothesis of the Universe, 1750, London, an den Kant anknüpfte), aus der Gestalt der Milchstraße und unter Zugrundelegung der Newtonschen Gravitationstheorie einen Schluß auf die systematische Verfassung des Fixsternhimmels zu ziehen. Seine Theorie weist bis in Einzelzüge eine überraschende Übereinstimmung mit Kants Ausführungen in seiner Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels auf. Seine philosophischen Arbeiten zeigen ihn als einen Leibniz verwandten scharfsinnigen Denker, der sich über den dogmatischen Rationalismus erhebt und nicht eine der Mathematik äußerlich nachgeahmte Demonstrationsmethode befolgt, sondern in einer Zergliederung der Erkenntnis und ihrer Rückführung auf einfachste Elemente eine echt mathematische und zugleich philosophische Denkweise bekundet. 1761 schrieb Lambert eine Abhandlung vom Criterium veritatis, worin er weder Descartes' Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit noch auch Wolffs mathematische Methode als ausreichend ansieht und scharfe Unterscheidungen zwischen den unmittelbar einleuchtenden Grundbegriffen und den beweisbaren Lehrbegriffen macht, die Bedeutung der analytischen und der synthetischen Methode zu klären sucht und das Problem des Verhältnisses von apriorischem und aposteriorischem Wissen erfaßt.

1762 entwarf er eine erst neuerdings im Manuskript gefundene Bearbeitung der durch Mendelssohns und Kants Abhandlungen berühmt gewordenen Preisfrage der Berliner Akademie für 1763 und suchte darin zu zeigen, daß metaphysische Beweise und Sätze gleicher Evidenz fähig seien wie geometrische. Er betont, wie zunächst logische Begriffe und Sätze geometrisch deutlich sind und wie diese auch auf die Ontologie („die Lehre der Möglichkeit der Dinge und ihrer Verhältnisse überhaupt") angewandt werden können; aus den notwendigen und ewigen Wahrheiten, die wahr sind, „wenn auch weder Welt noch Gott, kurz nichts wäre" wird die Existenz Gottes bewiesen und werden metaphysische Begriffe abgeleitet; von den Begriffen der Logik, die sich auf das Reich der Wahrheit erstreckt, von der die Wirklichkeit ein Spezialfall ist, gelangt man zur Ontologie, die sich auf das dem Reich der Wahrheit umfangsgleiche Reich der Möglichkeit und die Dinge, welche die logischen Begriffe vorstellen, erstreckt. Werden aber Sätze a posteriori in die Metaphysik aufgenommen, so wird die Theorie empirisch. Wissenschaften a priori (reine Mathematik, Phoronomie, Logik, Ontologie, transzendentale Kosmologie und Chronometria generalis) sind hypothetisch, weil man dabei nur auf die Möglichkeit der ersten Begriffe sieht. Bloß moralische Gewißheit haben aposteriorische Wissenschaften, die keine geometrische Schärfe aufweisen, so die Historie, die Hermeneutik u. a.

Die beiden Werke, in denen Lambert seine Theorie der Erkenntnis entwickelte, das „Neue Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeich-

nung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein", Leipzig 1764, und die Architektonik (1771) sind kurz nacheinander verfaßt worden und ergänzen sich gegenseitig.

Das Neue Organon zerfällt in vier Teile: 1. die Dianoiologie, 2. die Alethiologie, 3. die Semiotik, 4. die Phänomenologie, die nacheinander die formalen Gesetze des Denkens, die einfachen Elemente materialer Erkenntnis, das Verhältnis des sprachlichen Ausdrucks zu seinem gedanklichen Gehalt und als eine Theorie des Scheines, d. h. die Quelle unserer Irrtümer, behandeln sollen. In der Dianoiologie schließt sich Lambert im ganzen an die formale Logik der Wolffschen Schule an. Eigentümlich ist der Versuch, im Sinne seiner Zeit für die logischen Verhältnisse geometrische Veranschaulichungen zu Hilfe zu nehmen; so stellt er den Umfang des Begriffes durch eine Linie, seine Merkmale durch darunter gesetzte Punkte dar; dieselbe Zeichnungsart in geraden Linien führt er auch in der Schlußlehre durch. Den Abschluß dieses Teiles bilden scharfsinnige Betrachtungen der allgemeinen Methoden der Erkenntnis, wobei er insbesondere die Lehre vom Erfahrungsschluß durch die Einführung des Interpolationsprinzipes vertieft. Die Alethiologie hat es nicht mehr mit der bloßen Form der Erkenntnis, sondern mit ihren einfachsten materialen Elementen zu tun. Solche einfachen Elemente bilden den Ausgang aller Demonstration; sie liegen allen Definitionen voraus, sie muß man wissen, um Definitionen aufstellen zu können. Es gilt, „auf gut anatomische Art die Begriffe sämtlich vorzunehmen, um zu sehen", welche von ihnen als unreduzierbar auf andere und einfach sich erweisen. Die Kennzeichen eines einfachen Begriffes sind, daß sich nichts in ihm findet, was sich unterscheiden ließe, er also nicht aus inneren Merkmalen zusammengesetzt ist, daß mithin seine Vorstellung uns eine unumgängliche Einförmigkeit aufdrängt, welche aber nicht quantitative und graduelle Verschiedenheiten seines Inhaltes ausschließt. Die einfachen Begriffe können nicht definiert, sondern nur aufgewiesen werden; ja, da sie keine inneren Merkmale haben, die eine Definition gestatten, so bewegt sich der Versuch, sie zu definieren, in einem Zirkel. Man kann höchstens durch eine andere synonyme Bezeichnung sie einem anderen kenntlich machen oder zeigen, wie man zu ihrer unmittelbaren Vorstellung gelangt. Solche einfachen Begriffe sind widerspruchsfrei, da zum Widerspruch wenigstens zweierlei erfordert wird, was in den einförmigen Begriffen nach Voraussetzung aber nicht enthalten ist. Daher schließt die bloße Vorstellung eines einfachen Begriffes seine Möglichkeit oder seine „Gedenkbarkeit" ein. Die Gedenkbarkeit der einfachen Begriffe ist unmittelbar; die zusammengesetzten Begriffe sind nur mittelbar gedenkbar, sofern sie in der Gedenkbarkeit der einfachen Begriffe und der ihrer Zusammensetzung begründet sind. Werden uns die einfachen Begriffe nur in der Erfahrung bewußt, so sind wir, da ihre Möglichkeit mit ihrer Vorstellung gegeben ist, auch notwendig von der Erfahrung abhängig; sie sind in diesem Sinne a priori. Zu den einfachen Begriffen gehören: Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewußtsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit; ferner vom sinnlichen Schein hergenommen: Licht, Farben, Schall, Wärme usw. An die Auslese dieser Begriffe schließt sich nun die Aufgabe, die Möglichkeiten ihrer Zusammensetzung zu ermitteln und, wie der Geometer durch Verbindung von Winkeln, Linien und Figuren das System der Geometrie schafft, so durch Verbindung der einfachen, für sich gedenkbaren Begriffe ein System universeller Wahrheiten zu entwickeln. Die Voraussetzung für die Konstituierung eines rein logischen Zusammenhanges der Elemente bilden, wie in der euklidischen Geometrie vorbildlich dargetan, Grundsätze und Postulate. Diese sind aber nur möglich, wenn die einfachen Begriffe gewisse Bestimmungen zulassen, als auch in

gewissen Verhältnissen zueinander stehen, welche dann in den Grundsätzen und Postulaten als das Prinzip ihrer Zusammensetzung zum Ausdruck gebracht werden. Von den ausgemusterten Elementarbegriffen gestatten aber nur zehn, nämlich: Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewußtsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit, Identität, die geforderten Bestimmungen und Verhältnisse. Aus ihrer Kombination gemäß den Grundsätzen und Postulaten läßt sich ein umfassendes Gebiet von Wissenschaften, die wie die Grundbegriffe selbst unabhängig von der Erfahrung, also a priori gelten, ein reines „Reich der Wahrheit" ableiten, wozu Arithmetik, Geometrie, Chronometrie, Phoronomie usw. gehören. Lamberts „Reich der Wahrheit" erinnert an Leibniz' Plan einer mathesis universalis ebenso wie seine Versuche einer natürlichen Sprache, einer Zeichensprache und eines logischen Kalkuls auf Leibnizschen Gedanken beruhen. Die Semiotik untersucht die Bedingungen einer vollkommenen Darstellung des Reiches der Wahrheiten durch Worte und Zeichen, die sowohl für die Repräsentation der einfachen Grundbegriffe wie ihre komplizierten Verbindungen unentbehrlich sind. Das bisher brauchbarste Werkzeug der symbolischen Erkenntnis gibt die Lautsprache. Diese ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung aber durch so viele Zufälligkeiten bestimmt, daß sie, obwohl sie von tiefen metaphysischen Einsichten getragen ist, einer durchgreifenden Reform bedarf. So ist die Herstellung einer natürlichen oder metaphysischen Sprache die erste Aufgabe der Semiotik; ihre zweite ist die Herstellung einer charakteristischen Bezeichnung derselben, damit man schließlich die Theorie der Sache auf die Theorie der Zeichen reduzieren könne. Aus diesen Bemühungen sind Lamberts Versuche einer allgemeinen Zeichensprache und eines neuen logischen Kalkuls hervorgegangen. Die Phänomenologie gibt eine Theorie der Erscheinungen, welche die Grundlagen aller Erfahrungserkenntnis bilden. Die Aufgabe ist, in den Erscheinungen den Schein zu erkennen und nach der Art, wie die Optik durch die Perspektive die Mittel gibt, das Verhältnis des Scheines zu den sichtbaren Dingen zu bestimmen, als eine „transzendente Optik" aus dem Wahren den Schein und aus dem Schein das Wahre zu bestimmen. Unter der Voraussetzung, daß der Schein durch das Wechselverhältnis von Subjekt und Objekt entsteht, ergibt sich der leitende Gesichtspunkt, in dem Schein alles das dem Subjekt zuzuweisen, was eine widerspruchsfreie Verknüpfung nicht gestattet. Hieraus ergibt sich eine eingehende Kritik der Sinnlichkeit, die durch eine Kritik des aus unserem Willen oder gefühlsmäßigen Verhalten stammenden Scheins ergänzt wird.

Die Architektonik zerfällt in vier Teile, deren erster die Ausführungen der Alethiologie des Organon wieder aufnimmt, deren zweiter und dritter die Ontologie behandeln, deren vierter und letzter eine allgemeine „Mathesis", d. h. eine Lehre von den Methoden der Anwendung der Mathematik auf die Erscheinungswelt, gibt. Alle Begriffe und Sätze, die nur immer möglich sind, bilden in der erschöpfenden Verbindung aller möglichen einfachen Begriffe das System oder Reich der Wahrheit, das in seinem Umfang unendlich groß ist, aber, da es allein durch den Verstand gebildet wird, zunächst nur ideal oder subjektiv gültig ist. Die „logische Wahrheit" ist gedenkbar oder möglich; aber sie wäre nichts als ein leerer Traum, wenn sie nicht wirklich etwas dem denkenden Wesen vorstellen würde. Das Gedenkbare ist nur in Absicht auf die Kräfte des Verstandes möglich; an sich sind alle diese Möglichkeiten nichts, wenn die Möglichkeit zu existieren nicht dabei ist. Von der „logischen Wahrheit" ist der Inbegriff des Gedenkbaren zu sondern, dem die Möglichkeit zu existieren zukommt; es ist dies das Reich der „metaphysischen Wahrheit". Nun existiert aber ohne Solides und ohne Kräfte nichts; das, was zu dem Gedenkbaren

als dem bloß nicht Widersprechenden positiv hinzukommen muß, damit es zur metaphysischen Wahrheit werde, ist das Solide und die Kraft. Da die Kräfte im Reich der Möglichkeit auf alles gehen, was keinen absoluten Widerspruch hat, so wird das Reich der logischen und das Reich der metaphysischen Wahrheit, beides an sich betrachtet, von gleichem Umfang; das Metaphysisch-Wahre geht mit dem Logisch-Wahren durchaus gleichen Schritt. Wie im Reich der logischen Wahrheit für den Verstand das, was für sich gedenkbar ist, den Anfang bildet, so im Reich der metaphysischen Wahrheit das, was durch sich selbst oder schlechthin für sich existiert. Hieraus folgt, daß ein Wesen existiert, ohne welches die metaphysische Wahrheit schlechthin nichts wäre. Da die logische Wahrheit nur möglich ist, sofern sie wirklich gedacht wird, muß das Wesen, durch welches die logische Wahrheit zur metaphysischen wird, ein denkendes Wesen, d. h. Gott, sein; und es muß ferner die Sache selbst, die Gegenstand des Gedenkbaren ist; die Möglichkeit zur Existenz haben. Aus dem Satz, daß es notwendige, ewige, unveränderliche Wahrheiten gibt, ergibt sich, „daß ein notwendiges, ewiges, unveränderliches Suppositum intelligens sein müsse und daß der Gegenstand dieser Wahrheiten, das will sagen: das Solide und die Kräfte, eine notwendige Möglichkeit zu existieren haben". Aus der Existenzmöglichkeit (die auf der „Kraft des Könnens" beruht) des Gedenkbaren (das auf der „Kraft des Denkens" beruht) folgt aber noch nicht seine wirkliche Existenz, die auf einer „Kraft des Wollens" beruht. Die wirkliche Welt setzt somit einen göttlichen Willen voraus, der allein das Gute zu seinem Ziel haben kann. Wirklich ist nur die beste Welt, deren Bestimmung aus der Fülle der möglichen Welten nach Analogie der Lösung einer Maximum- oder Minimumaufgabe vorstellbar ist. Auch hierin stimmt Lambert mit Leibniz überein.

An Kant schreibt Lambert u. a. am 13. November 1765, daß er mit Vergnügen bemerkt habe, wie sie beide vielfach auf ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und sogar Gebrauch der Worte gekommen seien, und daß es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut sein werde, einander schriftlich zu sagen, was sie im Sinne hätten, drucken zu lassen oder auch die Ausarbeitung der Stücke eines gemeinsamen Plans untereinander zu verteilen. Kant antwortet am 31. Dezember 1765, er halte Lambert für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in der Art von Untersuchungen, die ihn selbst beschäftigten, eine wirkliche Verbesserung zu leisten; er gehe auf die gegenseitige Mitteilung von Entwürfen bereitwillig ein — doch ist es bei den Vorsätzen geblieben. Einen ausführlicheren kritischen Brief schrieb Lambert an Kant am 13. Oktober 1770 über dessen sogen. Dissertation 1770, die dieser ihm zugesandt hatte. Es ist wahrscheinlich, daß Kant die Schrift, die er in den siebziger Jahren über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft plante (woraus schließlich die Kritik der reinen Vernunft hervorgegangen ist), ursprünglich Lambert zu dedizieren gedachte. Aber so verwandt nach der Ausdrucksweise und Fragestellung Lamberts Bemühungen der Richtung des Kantischen Denkens erscheinen konnten und den Historikern lange erschienen sind, so hat die genauere Prüfung doch gezeigt, daß Lambert nicht nur die kritische Grundfrage nicht erreichte, sondern auch mit seiner Theorie der einfachen Begriffe und ihrer Zusammensetzungen viel weniger sich auf sie als vielmehr auf eine allgemeine Gegenstandstheorie hin bewegte, indem er wie Leibniz eine apriorische Erkenntnis eines „Reiches der Wahrheit" suchte.

§ 46. Wie in England und Frankreich, so gewann auch in Deutschland die Aufklärung eine Verbreitung über die engeren philosophischen

und wissenschaftlichen Kreise hinaus. Es entstand eine freie, von den strengen Formen der Schule unabhängige Literatur, die den philosophischen Geist der neuen Zeit auf alle Lebensgebiete übertrug. Der Name der Aufklärung wurde sogar zuerst gebraucht, um die Wendung von einer beschränkten und wundergläubigen Religiosität zu einem freien, mit den Grundsätzen der Vernunft verträglichen Glauben zu bezeichnen. Weiter griff dann die Aufklärung reformierend in das soziale Leben, die Erziehung, die Geschichtsauffassung, die Dichtung, das Recht über. Auch hier wirkte das englische und französische Vorbild: Locke und Shaftesbury, Voltaire und Diderot; Wieland, Engel, Garve, Mendelssohn entwickelten nach französischem Muster die literarischen Ausdrucksformen hierfür. Friedrich II. führte den aufgeklärten Despotismus im Preußischen Staate durch und erfüllte als Fürst der Aufklärung, als Schriftsteller und durch seine Akademie seine Beamten mit dem aufklärerischen Geist. Neben Friedrich, dem souveränsten dieser Denker, steht Lessing, der Dichter der Aufklärung. Aber er, der erste große deutsche Schriftsteller der neueren Zeit, gab nicht nur die poetische Darstellung ihrer Lebensideale; sein männliches, verstandeshelles, scharfes und kampfesfrohes Wesen, aus welchem seine Wahlverwandtschaft mit dem Lebensgefühl der Aufklärung entsprang, befähigte ihn, auch der größte Kritiker in ihrem Dienst zu sein. So führte er die kunstkritische Analyse von Home und Diderot weiter; so griff er in die theologischen Streitfragen ein; in Verbindung mit dieser religiösen Kritik entwickelte er die Grundlinien der aufklärerischen Geschichtsauffassung; und endlich gelangte er zur tieferen Würdigung der Weltansichten von Leibniz, Shaftesbury und Spinoza. Und wie für Friedrich, so bedeuteten auch für ihn auf der Höhe seines Lebens die metaphysischen Weltinterpretationen Möglichkeiten, die von dem festen Bewußtseins des sittlichen Ideals und der Anerkennung der Herrschaft der Vernunft im Leben aus erwogen werden mochten: dem Zwang eines Systems haben diese freien Geister sich nicht gefügt.

Tritt in ihrem Lebenswerk die deutsche Aufklärung in einer Größe hervor, die Wirkungen über die Grenzen Deutschlands hinaus hervorrufen konnte, so verflacht sie in dem Maße, als sie Verbreitung findet, beträchtlich, wie etwa bei Nicolai. Die Rückwirkung auf die gelehrte Welt hat zu der Ausbildung einer Popularphilosophie geführt, die indessen bald durch den Kritizismus Kants zurückgedrängt wurde.

Eine besondere Schöpfung der deutschen Aufklärung ist die Erfahrungspsychologie, die der analytischen Psychologie der Engländer und der materialistischen Psychologie der Franzosen ebenbürtig zur Seite trat. Sie war durch den Begriff des einheitlichen Seelenwesens, von welchem

aus Leibniz seine Weltansicht gestaltete, vorbereitet. Damit war ihr eine Wendung zur Innerlichkeit, ein vorwiegendes Interesse für das Innenleben der Person gegeben, die ihren wissenschaftlichen Darstellungen im Unterschied von der englischen und französischen Psychologie ein eigenes Gepräge verlieh und sie zugleich in ein engstes Verhältnis zu der künstlerischen Darstellung desselben in der Literatur und Dichtung brachte. Der selbständigste und tiefste Denker innerhalb dieser psychologischen Bewegung, an welcher auch die Schulwissenschaft regen Anteil nahm, war Nicolaus Tetens (1736—1807).

Daß in einer solchen Zeit, wo philosophische Gedanken in weite Kreise drangen, auch die Pädagogik eine starke Bedeutung erhielt, ist nicht verwunderlich. Rationalistische und empiristische Einflüsse machen sich in der Pädagogik geltend, vor allem beginnen auch die Gedanken Rousseaus bald in Deutschland zu wirken. Charakteristisch für die Aufklärungszeit ist die pädagogische Richtung des Philanthropismus, wie sie Joh. Bernh. Basedow ins Leben rief. Die Überwindung der Aufklärung vollzieht sich auf pädagogischem Gebiet in dem Idealismus Pestalozzis und in dem deutschklassischen Neuhumanismus.

Nicht nur der Rationalismus hatte die freiere philosophische Schriftstellerei vorbereitet, auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Aufklärung gewesen. Wolff hat schon durch die Titel seiner deutschen Schriften „Vernünftige Gedanken" (in den Titeln der lateinischen spielt auch „rationalis" und „naturalis" eine große Rolle) deutlich zu erkennen gegeben, daß der Geist sich nicht auf Autoritäten stützen, nichts ungeprüft hinnehmen dürfe. So wird der einzelne Mensch selbständig gemacht, und damit ist Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnungen „Freigeist", „starker Geist" wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaßen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn schließlich kam es doch auf das Glück des einzelnen an, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. So lag es auch in dem ganzen Wesen der Aufklärung, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Zugleich hing es mit diesem Zwecke zusammen, daß der Psychologie größerer Eifer zugewandt und hierbei das Gefühl betont wurde, sowie daß die Gewißheit des Daseins Gottes, der dem Menschen die Glückseligkeit gewährt, und des jenseitigen Lebens, in welchem die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit erreicht wird, eine bedeutende Rolle spielte. Der physiko-theologische Beweis für die Existenz Gottes erfreute sich besonderer Beachtung und Ausbildung: es entstand eine Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insektotheologie usw. Zur Verbreitung der Aufklärung bildeten sich auch Gesellschaften, so der von Weishaupt (s. über ihn

und unter den Gegnern Kants) 1776 gestiftete, von Ingolstadt aus sich weit verbreitende Illuminaten-Orden, der aber 1784 verboten wurde und dann bald zerfiel; so die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin von 1783 an. Auch Zeitschriften stellten sich in den Dienst der Aufklärung, wie die Berliner Monatssschrift, von Biester und Gedike 1783 gegründet, von 1791 an von ersterem allein geleitet, die bedeutende Männer, u. a. Kant, zu ihren Mitarbeitern zählte, ferner die von Nicolai (s. u.) ins Leben gerufenen.

Ausgaben.

I. Reimarus.

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, 6. Aufl. 1791; Vernunftlehre, Hamburg u. Kiel 1756, 5. Aufl. 1790; Allgemeine Betrachtungen über d. Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb, Hamburg 1760, 4. Aufl. 1798. Von seiner ,,Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" hat Lessing einen Teil als angeblich in Wolfenbüttel gefundene Fragmente eines Ungenannten zuerst in den ,,Beiträgen zur Geschichte u. Literatur" 1774—77 veröffentlicht, ein anderes Fragment erschien Berlin 1786, ,,Übrige noch ungedruckte Werke des Wolffenbüttelschen Fragmentisten", hrsg. v. C. A. E. Schmidt (Pseudonym), dann wurden Stücke aus dem Ms. in Niedners Zeitschr. f. hist. Theologie 1850—52 v. W. Klose herausgegeben, eine Inhaltsangabe des als Ganzes noch nicht veröffentlichten Ms. auf der Hamburger Stadtbibliothek hat D. Fr. Strauß in seiner Schrift ,,H. S. Reimarus u. s. Schutzschr. f. d. vern. Verehrer Gottes", Leipz. 1862, gegeben.

II. J. Chr. Edelmann.

Moses mit aufgedecktem Angesicht, o. O. u. J. (Berleburg 1740), dann Frankf. 1747, 1740, Göttlichkeit der Vernunft (Frankf. a. M.) 1741, seine Selbstbiographie hrsg. von Klose, Berlin 1849.

III. Mendelssohn.

Philosophische Gespräche, Berlin 1755; Briefe üb. d. Empfindungen, Berl. 1755; Betrachtungen üb. d. Quellen u. d. Verbindungen d. schönen Künste u. Wissenschaften, Berlin 1757; Abh. üb. die Evidenz in den metaphys. Wiss., Berlin 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon od. üb. d. Unsterblichkeit d. Seele, Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem od. üb. relig. Macht u. Judentum, Berl. 1783; Morgenstunden oder über das Dasein Gottes, Berlin 1785 u. ö.; M. Mendelssohn an die Freunde Lessings, Berl. 1786. S. sämtl. Werke in 7 Bdn. hrsg. v. G. B. Mendelssohn, Leipz. 1843—44. Schriften z. Phil., Ästhetik u. Apologetik mit Einl. u. Anm. hrsg. v. M. Brasch, 2 Bde. Leipz. 1880.

,,Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zw. Jacobi u. Mendelssohn" sind mit hist.-krit. Einl. neu hrsg. v. H. Scholz in den ,,Neudrucken selt. phil. Werke, hrsg. v. d. Kantgesellsch." Bd. VI, Berlin 1916.

IV. Eberhard.

Neue Apologie d. Sokrates, Berl. 1772 u. ö.; Allgem. Theorie des Denkens u. Empfindens, Berlin 1776, auch 1786; Theorie der schönen Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berlin 1781, auch 1786; Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser, Halle 1803—05, 2. Aufl. 1807 ff.; Vers. einer allgem. dtsch. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maaß und Gruber); Synonym. Wörterb. d. dtsch. Sprache, 1802.

V. Th. Abbt.

Vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761; Vom Verdienst, Berl. 1765; Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766. Vermischte Schriften hrsg. v. Nicolai, Berl. 1768 bis 1781, 6 Teile.

VI. E. Platner.

Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipz. 1776—82, 2. Aufl. des 1. Bdes., 1784, 3. Aufl. 1793—1800; Anthropologie f. Ärzte u. Weltweise, Leipzig 1772; Lehrbuch d. Logik u. Metaphysik, Leipz. 1795 f.

VII. Feder.

Grundr. d. phil. Wiss., Koburg 1767; Logik u. Metaphys., ein Grundriß, Leipz. 1769, 7. Aufl. 1790, auch lat. Institutiones log. et metaph., Frankf. 1777; Lehrb. d. prakt. Philos. Leipz. 1770, 4. Aufl. 1776.

VIII. Chr. Meiners.

Revision d. Philosophie, Gött. 1772; Kurzer Abriß d. Psychol., Gött. 1773, Grundr. d. Seelenlehre, Gött. 1786; Untersuchungen üb. Denk- u. Willenskräfte, Gött. 1806.

IX. Tiedemann.

Untersuchungen üb. den Mensch., Lpz. 1777—98; Beobachtungen üb. d. Entw. der Seelenfähigkeiten b. Kindern (in den Hess. Beiträgen z. Gelehrsamk. u. Kunst, Bd. II, Frkf. a. M. 1787, neu hrsg. v. Chr. Ufer, Altenburg 1897); Theätet od. üb. d. menschl. Wissen, e. Beitr. z. Vernunftkritik, Frkf. a. M. 1794; Idealist. Briefe, Marbg. 1798; Handb. d. Psychol. hrsg. v. Wachler, Lpz. 1804.

X. Garve.

Verbindg. d. Moral m. d. Politik, Breslau 1788; Versuch üb. versch. Gegenstände aus d. Moral, Lit. u. d. gesellsch. Leben, 5 Bde., Breslau 1792—1802.

XI. Lessing.

Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1780. Eine Auswahl aus Lessing u. d. Titel Lessings Philosophie hrsg. v. P. Lorentz, Lpz. 1909, Phil. Bibl.

XII. Tetens.

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind, Bützow 1760; Abhandlg. v. d. vorzüglichsten Beweisen für das Dasein Gottes, Wismar 1761; Über den Ursprung der Sprachen u. Schrift, Bützow 1772; Über die allg. spekulativische Philosophie, Bützow u. Wismar 1775; Philosophische Versuche über die menschliche Natur u. ihre Entwicklg., 2 Bde., Lpz. 1777. In den Neudrucken seltener phil. Werke hrsg. v. d. Kantges. enth. Bd. IV Üb. d. allg. sp. Phil. u. den 1. Bd. der Phil. Vers. besorgt v. W. Uebele, Berl. 1913.

XIII. Creuz.

Versuch üb. d. Seele, Frkf. a. M. u. Lpz. 1753 u. 1754, Considerationes metaphysicae, Frkf. a. M. 1760.

XIV. Sulzer.

Versuch einiger moralischen Betrachtungen üb. d. Werke der Natur, Berl. 1745, Versuch einiger vernünftigen Gedanken v. d. Aufziehg. u. Unterweisg. der Kinder, Zürich 1745, 2. Aufl. 1748; Kurzer Begriff aller Wissenschaften, Lpz. 1745; Allg. Theorie d. schönen Künste, Lpz. 1771—74, dann 1792—94, mit Zus. v. Blankenburg 1796—98, m. Nachtr. v. Dyk u. Schütz Lpz. 1792—1808. Vermischte philos. Schriften, 2 Bde., Lpz. 1773—81.

XV. J. J. Engel.

Der Philosoph für die Welt, 3 Bde., Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. Aufl., 1801 bis 1802; Anfangsgründe einer Theorie der Dichtungsarten, Berlin 1783; Ideen zu einer Mimik, Berlin 1785—86. J. J. Engels Schriften, Berlin 1801—06.

XVI. Lichtenberg.

Vermischte Schriften, Gött. 1800—1805, auch 1844—46, 8 Bde.; Nachträge bei Alb. Leitzmann, Aus Lichtenbergs Nachlaß (Weim. 1899); seine Werke mehrfach in Auswahl hrsg., auch seine Aphorismen einzeln.

XVII. Basedow.

Philalethie oder Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft, Lübeck 1764; Theoretisches System der gesunden Vernunft, Leipzig 1765; Methodenbuch, Leipzig 1770, neu hrsg. v. Th. Fritzsch, Lpz. 1913. Basedows ausgew. Schriften hrsg. v. H. Göring, Langensalza 1880.

XVIII. Pestalozzi.

Sämtl. Werke hrsg. v. L. W. Seyffarth, 12 Bde., Liegnitz 1899—1902, Ausw. v. Fr. Mann, 4 Bde., 5. Aufl., Langensalza 1897 ff., v. P. Natorp, 3 Teile, Langensalza 1905 (im 1. Teil Pest.s Leben und Wirken).

Die religiöse Aufklärung ist teilweise durch die Bewegung des Deismus in England und Frankreich beeinflußt, aber noch andere religiöse Richtungen machen sich geltend, selbst der Pietismus ist der Aufklärung nicht durchaus feind. Ein einflußreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1768), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der größtmöglichen Lust aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Zentrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754) als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen wurden. Anderseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. Sein Hauptwerk, „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", an dem er jahrzehntelang immer wieder umgestaltend und ergänzend arbeitete, wurde einige Monate vor seinem Tode beendet, aber er wollte es mit Rücksicht auf die Zeitstimmung noch nicht veröffentlicht wissen. Lessing konnte einige Bruchstücke, die als Wolfenbütteler Fragmente bekannt geworden sind, ohne Nennung des Verfassers veröffentlichen. 1814 übergab Reimarus' Sohn das ganze Manuskript der Hamburger Stadtbibliothek. Auch als Psychologe hat Reimarus Bedeutung. In seinen „Allg. Betrachtungen über die Triebe der Tiere" (1760) betont er die Instinktmäßigkeit im Handeln der Tiere, während er ihnen Vernunft nicht zuerkennt. Die teleologische Betrachtungsweise wird auch da durchgeführt.

Eine isolierte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein (1698—1767), der sich in seinem nur teilweise veröffentlichten „Moses mit aufgedecktem Angesichte" (1740) und in anderen Schriften gegen den transzendenten Gottesbegriff und die orthodoxe Bibelauslegung wandte und eine immer schärfer werdende kritische Haltung kirchlichen Glaubenssätzen und Einrichtungen gegenüber einnahm. Seinen Werdegang schildert seine interessante Selbstbiographie.

In gemäßigter, edler Form hat besonders Moses Mendelssohn (geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin) die Gedanken der religiösen und philosophischen Aufklärung ausgeprägt und popularisiert. Er wurde früh mit Maimonides, später mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt und war mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, mit Kant stand er im Briefwechsel. Mendelssohn wollte (hierin in Übereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der spezifisch religiösen Handlungen vielleicht allzu große Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judentum, vindizierte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Übereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direkt noch mittels des Armes der Staatsgewalt ein Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beein-

trächtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkannt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor allem kam es Mendelssohn darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zumeist aus der Wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, daß er sagt: Die bloße Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens; so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder möglich oder er existiert wirklich. Mendelssohn war Deist, blieb dabei aber strenger Jude, wie das noch in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" (1783) hervortritt. Als die Berliner Akademie ihn 1771 zu ihrem Mitgliede gewählt hatte, wurde er als Jude von dem König aus der Liste gestrichen. Zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führte Mendelssohn an, daß die Seele als denkendes Wesen weder plötzlich noch allmählich in ihrem Sein vernichtet werden könne, weil das ein undenkbarer Sprung ins Nichts wäre, daß sie auch nicht materialistisch als Harmonie oder Wirkung des Körpers zu denken sei, weiter, daß sie als moralisches Wesen den unauslöschlichen Trieb nach steter Vervollkommnung besitze und Gott in seiner Weisheit und Güte Wesen, die nach Vollkommenheit strebten und zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den Shaftesburys Einfluß verratenden „Briefen über die Empfindungen" (1755) setzte er das Empfindungsvermögen als ein drittes den beiden anderen an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden" Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objekten gegenüber billigend oder mißbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem Vorgange von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen gemacht. Für die Ästhetik ist er deshalb zu erwähnen, weil er sie durchaus auf die Psychologie gründete und die zusammengesetzten Vorgänge scharf zu analysieren wußte. Bei einem Preisausschreiben der Berliner Akademie für das Jahr 1763 erhielt Mendelssohn mit seiner „Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften" den Preis, über Kants Abhandlung zu diesem Thema urteilte die Akademie, daß sie der preisgekrönten Schrift „beinahe gleich" wäre. Seine Unsterblichkeitsbeweise entwickelte Mendelssohn in seiner Schrift „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele" (1767), worin er den platonischen Dialog Phädon modernisierte, seinen Gottesbeweis in den „Morgenstunden oder über das Dasein Gottes", die vier Jahre nach Kants Kritik der reinen Vernunft erschienen (in der Vorrede der Morgenstunden nennt Mendelssohn Kant den „alles zermalmenden"). In den „Morgenstunden" setzte er sich auch mit dem Spinozismus auseinander und betonte die Vereinbarkeit eines geläuterten Pantheismus mit Religion und Sittlichkeit, auch Lessing für diese seine Ansicht zitierend, während F. H. Jacobi schon vorher im Briefwechsel mit Mendelssohn die Behauptung aufgestellt hatte, Lessing sei direkt Spinozist und somit im Grunde Atheist gewesen, und kurz vor dem Erscheinen der „Morgenstunden" diesen Briefwechsel in seiner Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" (Breslau 1785) veröffentlicht hatte. Mendelssohn schrieb dagegen, um seinen Freund Lessing von dem Vorwurf des Spinozismus zu befreien, die Schrift „Mos. Mendelssohn an die Freunde Lessings", nach deren Ausarbeitung er, mit infolge der Erregung über diesen Streit, starb. Die Schrift erschien 1786 nach seinem Tod, von Engel herausgegeben. Jacobi antwortete darauf in gereiztem Ton „F. H. Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an

die Freunde Lessings" (Leipzig 1786). Dieser Pantheismusstreit erregte starkes Aufsehen, Männer wie Herder, Hamann, Goethe, Kant u. a. äußerten sich dazu.

Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Chr. Frdr. Nicolai (1733 bis 1811), der mutig für religiöse und soziale Aufklärung kämpfte, das gemeine Beste, nicht seinen Ruhm im Auge habend, hat besonders als Herausgeber der Bibliothek der schön. Wissensch. (Lpz. 1757—58), der Briefe, die neueste deutsche Lit. betreffend (Berl. 1759—65), der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1765—92) und der Neuen Allg. D. Bibl. (1793—1805) so lange wohltätig gewirkt, als noch vor allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutze des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurteilen not tat, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten (Goethe und Schiller, Kant und Fichte u. a.), haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagiert, mit der das historische Urteil über Nicolai sich ebensowenig identifizieren darf, wie etwa das historische Urteil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik.

Viele Aufklärer huldigen einem mehr oder weniger freien philosophischen Eklektizismus, indem sie meist noch abhängig sind von dem Wolffschen Rationalismus, aber damit Gedanken des englischen Empirismus verbinden, dem Kantischen Kritizismus gegenüber sich jedoch ablehnend verhalten. Ein eklektischer Vielschreiber ist Joh. Aug. Eberhard (1739—1809, seit 1778 Professor in Halle), der den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu verteidigen versuchte. Er war der Herausgeber der Zeitschriften: Philosoph. Magazin, Halle 1788—92, und: Philos. Archiv, 1792—95. Sein erstes Werk die „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden" (1772) suchte gegenüber der kirchlichen Lehre zu zeigen, daß überall und zu allen Zeiten dieselben Anlagen zum Guten beständen und die Seligkeit allein in der moralischen Tugend begründet sei. Auf psychologischem und ästhetischem Gebiet hat er sich im Sinne eines an Leibniz, Wolff, Mendelssohn und die Engländer sich anschließenden Eklektizismus betätigt, er hat auch eine „Allg. Gesch. d. Philosophie" (Halle 1788) geschrieben und sich mit der Synonymik der deutschen Sprache beschäftigt. Dem Kantischen Kritizismus stand er feindlich gegenüber und bekämpfte ihn in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften. Als er im I. Bd. seines Phil. Magazins behauptete, daß schon die Leibnizsche Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte als die Kants und dabei doch einen Dogmatismus möglich mache, entgegnete Kant mit der Abhandlung „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll".

Ein vielseitiger Geist war der mit Mendelssohn befreundete, früh verstorbene Thomas Abbt (1738—66), dessen Schriften jeden dogmatischen Zwang verschmähen und die leichte Essaiform in Deutschland einbürgern. Probleme der Geschichte als selbständiger Wissenschaft und ihrer Methode beschäftigten ihn, psychologische Menschenkenntnis suchte er zu gewinnen und praktisch anzuwenden, für die Ideen des Staates und des Vaterlandes wirkte er mit Begeisterung.

Einen freien, undogmatischen Eklektizismus vertrat Ernst Platner (1744 bis 1818, Prof. der Physiologie in Leipzig), der in seinen „Philosophischen Aphorismen" (1776—82) mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doktrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet. In der 3. Auflage nimmt er besonders Rücksicht auf Kant, nähert sich auch, indem er sich dem Einfluß Kants nicht ganz entziehen kann, einem

kritischen Eklektizismus. Er betont die Verbindung der Psychologie mit der Physiologie und läßt die Logik in einer kritisch-psychologischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens bestehen. Auch auf ästhetischem Gebiet hat er gewirkt.

Einem praktisch-utilitaristischen Eklektizismus auf dogmatischer Grundlage huldigte Joh. Geo. Heinr. Feder (1740—1821, Prof. in Göttingen), dessen Lehrbücher zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren. Er nennt seinen Standpunkt philosophischen Realismus. Philosophie ist ihm „die Wissenschaft von allgemeinen und nützlichen Vernunftwahrheiten"; die Bedeutung der praktischen Anwendung und der Beziehung auf den Menschen tritt demgemäß hervor. Empirische Psychologie erhält eine grundlegende Stellung in der praktischen Philosophie, und auch in die Logik werden psychologische Erörterungen eingefügt. Feder war ebenso wie sein Schüler und Freund Chr. Meiners, mit dem zusammen er die „Philosophische Bibliothek" (1788—91) herausgab, ein Gegner Kants und wurde infolge seiner entstellenden Umänderung der Garveschen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft durch Kants Entgegnung in den Prolegomena getroffen.

Christoph Meiners (1747—1810) hat außer Schriften zur Geschichte der Philosophie besonders auch psychologische Untersuchungen, so üb. d. Denk- u. Willenskräfte (1806) verfaßt.

Dietr. Tiedemann (1748—1803), der Lockesche Elemente mit der Leibnizischen Doktrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnislehre von Bedeutung. Bei ihm läßt sich der Übergang von der rationalen Aufklärungspsychologie zu neueren psychologischen Richtungen verfolgen. Sein posthumes „Handbuch der Psychologie" (1804) nimmt kritisch auf Kant und Fichte Bezug. Wertvoll sind seine empirisch aufzeichnenden „Beobachtungen über d. Entw. der Seelenfähigkeiten bei Kindern" (1787), mit denen er den Grund zu einer beobachtenden Kinderpsychologie legte.

Auch die Dichter der Zeit sind von den Ideen der Aufklärung beeinflußt. Sentimental moralistische Anschauungen predigte der Dichter Chrn. Fürchtegott Gellert (1715—69), der als Professor in Leipzig durch seine Vorlesungen über Poesie, Beredsamkeit und Moral auf weite Kreise wirkte. Seine sämtlichen Schriften sind Lpz. 1769—70 hrsg. worden, seine Moral. Vorlesgn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentlicht, Leipz. 1770.

Christoph Martin Wieland (1733—1813), ursprünglich pietistisch und durch Klopstock beeinflußt, entwickelt in seinem vorwiegend durch das Vorbild der französischen Literatur bestimmten Lebenswerk als Dichter, Philosoph und Journalist den Standpunkt einer heiteren, überlegenen, selbstgenügsamen, sinnenfrohen Lebensweisheit, in welchem sich Shaftesburys Ästhetizismus mit der Freigeisterei der französischen Aufklärer verbindet. Als Schriftsteller und Erzieher des deutschen Geschmacks gewann er einen bedeutenden Einfluß; seine philosophischen Betrachtungen entbehren der Originalität.

Mächtig wurde die Bewegung der Aufklärung gefördert durch Friedrich den Großen und den Kreis von inländischen und ausländischen Gelehrten, den er um sich versammelte. Die Berliner Akademie der Wissenschaften erhielt bei ihrer Erneuerung durch Friedrich den Großen in den vierziger Jahren eine besondere Klasse für spekulative Philosophie, vier Sitze, je einen für Metaphysik (Logik, Psychologie, natürliche Theologie, Naturphilosophie eingeschlossen), für Naturrecht, für Moral, für Geschichte und Kritik der Philosophie. Es ist dies ein Zeichen, wie hoch der König, der sich selbst gern an den Arbeiten der Akademie beteiligte, die Philosophie schätzte. Nur wollte er die Freiheit des Denkens nicht beschränken; er selbst

beförderte als Fürst und Schriftsteller die Aufklärung, und so sollte auch seine Akademie nach allen Seiten die Aufklärung verbreiten. Er nannte sich selbst den Philosophen von Sanssouci. Die Philosophie lehrt nach ihm uns unsere Pflicht tun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einsetzen, ihm unser ganzes Sein opfern. Schon in dem „Antimachiavell" (Haag 1740) hat er es für den Fürsten verbindlich angesehen, in gerechter Weise für das Wohl des Volkes zu sorgen, da er nicht der unumschränkte Herr seiner von ihm beherrschten Völker, sondern nur deren erster Diener sei. Auf theoretischem Gebiet war Friedrich zuerst der Wolffschen Philosophie ergeben, wandte sich aber später mehr den Ansichten Lockes und Voltaires zu, freilich mit einer skeptischen Grundstimmung, indem ihm Bayle als der strengste logische Denker galt. Doch schätzte er Leibniz und Thomasius. In seiner Histoire de mon temps, S. 38, sagt er: „Il n'y eut que deux hommes, qui se distinguèrent à cause de leur génie et qui firent honneur à la nation: l'un c'est le grand Leibniz et l'autre le doct. Thomasius. Je ne fais point mention de Wolff, qui ruminait le système de Leibniz et rabâchait longuement ce que l'autre avait écrit avec feu." Und in seiner Abhandlung: „De la superstition et de la religion" preist er diese beiden als die vorzüglichsten Lehrer dafür, wie die Vernunft zur Wahrheit gelange. Bekannt sind die Worte aus derselben Abhandlung: „Le faux zèle est un tyran, qui dépeuple les provinces. La tolérance est une tendre mère, qui les rend florissantes." An das Dasein Gottes glaubte er, ohne die Beweise dafür als bindend anzusehen; den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hielt er nicht fest. Auf dem Gebiete der Ethik schwankte er zwischen Epikureismus und Stoa, jedoch gewann der Pflichtbegriff bei ihm die Herrschaft, so daß ihm die Erfüllung der Pflicht die wahre Philosophie wurde und die laxere Lehre Epikurs vor den strengeren der Stoa weichen mußte. Den Kaiser Mark Aurel schätzte er über alles; dieser habe, meint er, die Tugend unter den Menschen zur höchsten Vollendung gebracht. Nach klar erkannten Grundsätzen konsequent zu handeln, ebenso nichts ohne zureichenden Grund anzunehmen, darauf kommt es an. In seinem Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale, gelesen in der Akademie 1770, (in Mém. de l'ac. für 1763, Berlin 1770), sucht er darzutun, daß allein durch die Tugend die Selbstliebe wahrhaft befriedigt werde, und es nur nötig sei, den Menschen in der Tugend das wahre Gut erkennen zu lassen.

Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte Lockesche Doktrin, über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlaßt ward, wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Teil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742 in Bresl. geb., 1770 nach Gellerts Tod außerord. Prof. d. Philos. in Leipzig, 1772 nach Breslau aus Gesundheitsrücksichten zurückgekehrt, daselbst 1798 gest.) hat mehrere englische Moralphilosophen (Ferguson Burke, Paley, Ad. Smith, Al. Gerard) durch Übersetzungen in Deutschland bekannt gemacht und ist stark von diesen beeinflußt. Auch hat er Ciceros Schrift v. d. Pflichten übersetzt und erklärt (Breslau 1783, 6. Aufl. 1819), nach seinem Tod erschienen die Übersetzungen der Ethik des Aristoteles (Breslau 1798—1801) und dessen Politik (Breslau 1803, 1804). Der Ethik ist eine kritische „Abhandlung über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit" mit besonders eingehender Prüfung der Kantischen Lehre beigefügt. Die selbständigen Schriften und Abhandlungen Garves, so seine 5 bändigen Versuche üb. versch. Gegenstde. aus d. Moral, Lit. u. dem gesellsch. Leben (1792—1802) zeugen von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens.

Die bedeutsamste literarische Persönlichkeit dieser Zeit ist Lessing (22. Januar 1729 bis 15. Februar 1781). Er hat nicht nur in seinen Dichtungen die poetische Darstellung der Lebensideale der Aufklärung gegeben; er hat nicht nur die theoretische Grundlegung der klassischen deutschen Poesie, insbesondere des Dramas, entwickelt; alle seine Schriften sind von dem aufklärerischen Lebensgefühle durchzogen und bewegen sich in der Richtung auf eine Weltanschauung, die als der höchste Ausdruck der deutschen Aufklärung anzusehen ist, obwohl Lessing zu keiner zusammenhängenden Ausführung gelangte. Lessing ist hierbei von einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben ausgegangen, und die Beziehung auf die Theologie der Zeit, sowohl auf die orthodoxe wie auf die aufklärerische, bezeichnet die Schranken seiner geschichtlichen Stellung; sie herrscht auch in der reifsten und der wirkungsvollsten seiner Schriften, der „Erziehung des Menschengeschlechtes" (1780), vor, die man noch neuerdings, aber wohl mit Unrecht, Lessing abzusprechen gesucht hat, um die Autorschaft daran ganz oder teilweise dem Landwirtschaftler Thaer zuzuerkennen. Eigentliche philosophische Schriften liegen außer den ästhetischen Untersuchungen des Laokoon (1766) und der Hamburgischen Dramaturgie (1767—69) nicht vor. Nur kurze gelegentliche Aufzeichnungen wie die Aufsätze: „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" (zwischen 1760—65), „Daß mehr als fünf Sinne sein können" (gegen 1770) und Äußerungen über Leibniz haben sich erhalten. Dazu kommt der vielerörterte Bericht Jacobis über seine Gespräche mit Lessing über Spinoza. Gemeinsam mit Mendelssohn verfaßte er die Abhandlung „Pope ein Metaphysiker!" (1755), in welcher der kritisch-ästhetische Teil von ihm herrührt. Eine allgemeine Darstellung seiner Lebensauffassung gab er in den Freimaurergesprächen zwischen Ernst und Falk (in den Jahren 1778 und 1780). Trotzdem Lessings Arbeiten fast durchweg einen fragmentarischen Charakter besitzen und als gelegentliche Entwürfe und Äußerungen erscheinen können, war er doch nichts weniger als ein Gelegenheitsdenker. Ihre geschichtliche Wirkung ist zum guten Teile darin gegründet, daß sie insgesamt eine innere Einheit bilden, die in einer Lebensansicht ihren festen Rückhalt hat. In ihrer Entwicklung durchlief er verschiedene Stufen. Zuerst bestimmt von dem Gedankenkreis der Wolffischen Schule und des deistischen Christentums, erhielt er die stärksten Anregungen aus dem Studium Shaftesburys im Anfang der fünfziger Jahre, dem Studium Spinozas und der Kirchenväter während seines Breslauer Aufenthaltes 1760—65. Leibniz' 1765 erschienenes Hauptwerk „Nouveaux Essais" sowie die Gesamtausgabe seiner Schriften von Dutens haben seine Kenntnis von Leibniz' Weltanschauung bedeutsam vertieft. Dazu traten die Einflüsse von Bayle, Diderot und später auch von Herder.

Die kunstphilosophischen Ideen Lessings in seinem Laokoon und der Hamburgischen Dramaturgie zielen auf eine Reform der werdenden und zerfahrenen deutschen Dichtung. Sie haben allgemein die Bedeutung, daß sie die Lösung der Kunst als selbständige Geistesmacht von den anderen Kulturfunktionen angebahnt und besonders der Dichtung als den eigentlichen Gegenstand die Darstellung des menschlichen Seelenlebens zugewiesen haben. Sie gehen dabei von den Ergebnissen der ästhetischen Analyse der Franzosen (Dubos und Diderot), der Engländer (Home, Harris) und Mendelssohns aus, welche die Trennung der Poesie als einer Zeitkunst von den Raumkünsten begründet haben. Lessings Lehre von der Dichtkunst ist positiv in ihrem Aufbau an der Poetik des Aristoteles orientiert. In dem Laokoon, der das erste große Beispiel einer analytischen Untersuchung geistiger Phänomene in Deutschland ist, hat er von der Untersuchung der Wirkungsmittel der Künste aus ihre Stilgesetze abzuleiten unternommen. In der Dramaturgie entwickelt er die Stellung.

die Eigenart und die Bedeutung des Dramas innerhalb der Dichtung. Indem er von der Aristotelischen Ansicht, daß das Wesen der Kunst in der Nachahmung liege, ausgeht, ist ihm das Drama Nachahmung menschlicher Handlungen. Erstrebt das Drama aber die Vergegenwärtigung einer vollendeten Handlung, so ist die strengste Einheit dieser Handlung die unerläßlichste Forderung, die jede dramatische Dichtung zu erfüllen hat; die Einheit der Handlung, welche die strenge Folge der Geschehnisse nach dem Gesichtspunkt der Kausalität wahrt und uns ihren Zusammenhang als einen notwendigen erhellt, so daß wir bei jedem Schritt der dichterischen Personen bekennen könnten, wir würden ihn in dem nämlichen Grad der Leidenschaft bei der nämlichen Lage der Sache selbst getan haben. Die Einheit der Handlung und ihre innere Folgerichtigkeit ist das Formgesetz des Dramas, wogegen die von den Franzosen verteidigten Postulate der Einheit von Zeit und Ort nur von sekundärer Ordnung sind. Nach dem Gehalt der Handlung bestimmt sich die Wirkung des Dramas. Die höchste Wirkung ist an den tragischen Gehalt geknüpft, in welchem die freie Bewegung großer Leidenschaften in ihrer ganzen Tiefe zur Erscheinung kommt. In seiner Analyse der tragischen Wirkung geht Lessing von der Aristotelischen Definition der Tragödie aus, „welche vermittelst des Mitleids und der Furcht die Reinigung von derartigen Leidenschaften hervorbringt". Diese vieldeutige Formel war für die Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts der Gegenstand vielfacher Interpretationen. Lessing versteht sie, indem er das Wort Furcht als das auf uns selbst bezogene Mitleid auffaßt, so daß sie nunmehr besagt: „Die Tragödie bringt dadurch, daß sie unser Mitleid für andere und unsere Furcht für uns selbst erregt, eine Reinigung dieser und dergleichen Effekte hervor." In dieser künstlichen und gewundenen Deutung, die philologisch und sachlich gleich unhaltbar ist, liegt doch die Anerkennung, daß die Wirkung der Tragödie, deren „Absicht weit philosophischer als die Absicht der Geschichte ist", in dem Mitleiden, der Mitempfindung beruht und zugleich einer Vertiefung unserer Lebensauffassung und damit einer Veredlung unseres Wesens dient. Denn die Aufgabe der Poesie geht dahin, die innere Vollkommenheit des Menschen in der Darstellung der Handlung sichtbar zu machen.

Theologische Betrachtungen durchziehen das ganze Lebenswerk Lessings. Als Student der Theologie war er in die religiöse Begriffswelt des orthodoxen, sodann auch des aufgeklärten Christentums und endlich des Gemütchristentums eingeführt worden. Die Entwicklung seines Lebensideals zu freier und klarer Menschlichkeit war ihm nur in dauernder Auseinandersetzung mit der Theologie möglich. Aber die in den ersten uns erhaltenen Aufsätzen („Gedanken über die Herrnhuter", „Das Christentum der Vernunft", „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion") enthaltene Auseinandersetzung zeigt nur das Ringen mit den verschiedenen religiösen Strömungen, ohne daß doch mehr als Andeutungen einer eigenen Lebensanschauung hervortreten. Dies wird nach dem gründlicheren Studium von Shaftesbury und Diderot, Leibniz und Spinoza wesentlich anders. Lessing ging nunmehr zu einer Abrechnung mit der Theologie vom Standpunkt einer eigenen Lebensansicht aus fort und strebte, hinter den dogmatischen Vorstellungen die tieferen Motive des christlichen Glaubens zu erfassen und zu würdigen. Hieraus entsprang sein Verhältnis zu dem positiven Christentum, das, weil es auf eine vollständige Trennung der Theologie von der Philosophie hinzielte, zeitweilig den befremdlichen Anschein einer Hinneigung zur Orthodoxie gewinnen konnte. Als er die Fragmente aus Reimarus' Apologie veröffentlichte, war er in langer und durchdringender Auseinandersetzung mit der radikalen Tendenz dieses Werkes innerlich über den Standpunkt, auf welchem sich gleichmäßig die orthodoxen, die vernunftgläubigen und die radi-

kalen Aufklärer bewegten, hinausgewachsen. Er war der Überzeugung, daß die Evidenz des Glaubens allein auf der inneren Erfahrung beruhe, daß aber ebendarum kein System des Glaubens sich mit wissenschaftlichen Mitteln rechtfertigen und seine Allgemeingültigkeit erweisen könne. Die Begründung des protestantischen Glaubens auf den Kanon als auf ein inspiriertes Ganzes göttlicher Offenbarungen ist ebenso unhaltbar wie seine Begründung auf Vernunftwahrheiten oder der rationalistische Kampf gegen ihn. Dadurch ist eine neue Auffassung von dem Ursprung und der Geschichte des Christentums bedingt. Hier trafen die tiefgreifenden Untersuchungen Semlers über die Lehre vom Kanon mit seinen eigenen zusammen. In seiner „Neuen Hypothese über die Evangelisten" sowie seinen „Beobachtungen über die Bedeutung des Johannes-Evangeliums" zieht er hieraus die Konsequenzen für die rein historische Auffassung der christlichen Urkunden. Der leitende Gedanke, daß „zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden können", schuf der unbefangenen kritischen Bibelforschung freie Bahn. Es war aber das tragische Geschick Lessings, daß die anhebenden unerquicklichen theologischen Streitigkeiten in Erörterungen untergeordneter Fragen ausliefen und ihm, dessen Produktivität sich am reichsten in der Kritik und im Kampf entfaltete, nicht Gelegenheit zu der reinen Durchführung seiner Lebensansicht gaben.

Der Kern dieser Lebensansicht ist in der Auffassung enthalten, daß der Mensch zum Handeln geboren sei und, wie sein Schicksal auch mit der unsichtbaren Welt verknüpft sein mag, in dem Bewußtsein der sittlichen Ideale als der unverrückbaren Leitsterne seines Handelns seine Würde, seine Unabhängigkeit und sein Glück in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten finde, die in dem frohen Gedanken einer freien Menschlichkeit einer besseren Gesellschaft entgegengehen.

In den Freimaurergesprächen wird diese Gemeinschaft der Gleichgesinnten, die als bloße Menschen der reinen Menschlichkeit leben wollen, als das Freimaurertum entwickelt, das immer gleich einer unsichtbaren Kirche bestand und in stillem Wirken über die Unterschiede der Nationen hinweg die Besten verband. Der Staat, der die Menschen einigt, trennt sie zugleich; denn es gibt nicht einen Staat, der die ganze Erde umfaßt, sondern nur eine Vielheit von Staaten, die gemäß den verschiedenen Bedingungen verschieden geartet sind und verschiedene Interessen haben. Ein ganz verschiedenes Klima: folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich verschiedene Staatsverfassungen, folglich verschiedene Religionen und in jedem Staat die Schichtung der Stände. Es ist das Ziel der wahren Freimaurerei, die nicht mit ihren äußeren Verbindungen zu verwechseln ist, alle diese Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen, den unvermeidlichen Übeln des Staates entgegenzuarbeiten und die wahre Menschlichkeit und die Glückseligkeit aller Glieder des Staates, die dieser eigentlich erwirken sollte, herbeizuführen.

In der Erziehung des Menschengeschlechts nimmt Lessing drei Stufen an, welche sich voneinander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuß sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird; die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu tun vermögend ist. Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen durchlaufen. Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Er-

ziehungsplane des Menschengeschlechts das Alte Testament, für das zweite das Neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn hinweist, bestimmt; gewiß aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten „vorgespiegelt", wie in Spiegelbildern uns vorgestellt, die wir als Offenbarungen solange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet Lessing in diesem Zusammenhang darauf, „daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne". Gott muß eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes notwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluß zur Einheit fordert. Die Lehre von der Erbsünde versteht Lessing in dem Sinne, „daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne". Der Lehre von der Genugtuung des Sohnes legt er den Sinn unter, „daß Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Übertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als daß er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschließen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken läßt". Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt Lessing nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei. Den Gedanken, daß eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt Lessing nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gültigkeit zu und vindiziert demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt. Diese letztere Annahme involviert die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände und läßt hierdurch wenigstens die bewußte Identität der Person in den Hintergrund treten.

Seine Ansicht von der moralischen Welt erweiterte Lessing zu einer Weltanschauung oder setzte sie doch in ein Verhältnis zu den großen metaphysischen Weltinterpretationen, die ihm seit dem vertieften Studium von Leibniz und Spinoza nahegetreten waren. Es ist aber bemerkenswert, daß in den zu seinen Lebzeiten gedruckten Schriften, wie auch in dem Material des Nachlasses nirgends eine entschiedene systematische Stellungnahme ausgesprochen ist. Wohl greift er verschiedene metaphysische Gedanken der großen systematischen Philosophen auf, teilt er, deutlich erkennbar, wichtige Überzeugungen mit ihnen, versucht er sich in selbständiger Fortbildung erhaltener Anregungen. So ist er frühzeitig von der Lehre, daß die menschlichen Willenshandlungen determiniert seien, durchdrungen; sie bildet die Grundlage der Dramaturgie, und sie wird in den Zusätzen zu den von ihm herausgegebenen Aufsätzen Jerusalems ausdrücklich bekundet. So erwägt er im

Unterschied von dem theologischen Deismus andere Möglichkeiten, das Verhältnis Gottes zur Welt sich vorzustellen; in dem kleinen an Mendelssohn gerichteten Aufsatz über die „Wirklichkeit der Dinge außer Gott" wird der Gedanke ausgesprochen, ob „nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst" sind; „sagen, daß das Ding auch außer seinem Urbild in Gott existiere, heißt dieses Urbild auf eine ebenso unnötige als ungereimte Weise verdoppeln". Damit wird das Verhältnis Gottes zu den Dingen nach der Analogie des Verhältnisses des einheitlichen vorstellenden Ich zu seinen Vorstellungen gedacht. Weiter finden sich, insbesondere in der Hamburgischen Dramaturgie, Andeutungen eines Vergleiches des künstlerischen Genies mit der schaffenden Gottheit im Sinne Shaftesburys. Mit Leibniz ist Lessing in der Schätzung der Individualität und der Anerkennung der Aufgabe der Vervollkommnung des Individuums und der Anschauung eines stetigen Zusammenhanges der Welt, in welcher alle Stufen von Vollkommenheit zu durchlaufen sind, einverstanden. Und endlich hat er (im Anschluß an Bonnet) Betrachtungen darüber angestellt, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", Betrachtungen, die aufs engste mit seinem Lieblingsgedanken einer Palingenese (Erziehung des Menschengeschlechts, § 93 ff.) zusammenhängen. Aber alle diese Ideen sind von Lessing nicht zu der Einheit eines Systems zusammengeschlossen worden. Es war daher für die Freunde Lessings eine Überraschung, als Jacobi in seinem 1785 zu Breslau anonym erschienenen Buch „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" mit der Behauptung hervortrat, daß Lessing kurz vor seinem Tode in Gesprächen mit dem ihn besuchenden Jacobi sich zum Spinozismus bekannt habe. Dabei habe Lessing gesagt: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes." „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen als Spinoza." Der an diese Publikation sich anschließende lebhafte literarische Streit, der die eigentliche Bekanntschaft mit Spinozas Lehre und ihre gerechte Würdigung in Deutschland einleitete, endete ohne Aufklärung über die wahre Meinung Lessings. Die Authentizität des Gespräches, das uns ein lebendiges Bild von Lessing gewährt, ist nicht anzuzweifeln; die Freunde Lessings haben in ihm sofort die getreuesten Züge seiner Geistesart erkannt. Für die Würdigung des Gespräches ist mehreres zu beachten: Zunächst, daß Lessing sich nur hypothetisch zu Spinoza bekannte (w e n n ich mich nach jemand nennen soll . . .); sodann, daß der Begriff des Spinozismus bei der damaligen Unkenntnis des echten Spinoza sehr vag war und recht verschiedene Ausprägungen des monistischen Gedankens in sich duldete. So gewiß Lessing in der deterministischen Anschauung, die er in dem Gespräch mit Jacobi auch ausdrücklich wieder verteidigte, und in der weiteren Auffassung eines Zusammenhanges alles determinierten Geschehens in der einen göttlichen Ursache mit Spinoza einig war, so entfernten ihn von Spinozas naturalistischem, durch die mechanischen Grundbegriffe bestimmtem Pantheismus sein Individualismus und seine Vorstellung von der Entwicklung und der Lebendigkeit des Ganzen. Hat doch auch Jacobi ausdrücklich hinzugefügt, daß Lessing, wenn er sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, sie sich als die Seele des Alls und das Ganze nach Analogie eines organischen Körpers dächte. Das aber sind Gedanken, die der pantheistischen Auffassung von Shaftesbury und Diderot, welche Lessing genau kannte und schätzte, näher stehen. Das richtigste wird sein, daß Lessing, dieser freieste Geist der deutschen Aufklärung, sich, nachdem er den Deismus überwunden hatte, zu der monistischen Denkweise, die er auch in Leibniz erkannte und heraushob, hingezogen fühlte, ohne daß er auf eine bestimmte metaphysische Aus-

prägung derselben, die er alle erwog, sich festlegte; war doch das sittliche Lebensideal, dessen Independenz von der Religion Lessing erkämpft hatte, auch von den metaphysischen Möglichkeiten unabhängig.

Einen starken Aufschwung nahmen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Psychologie und Ästhetik in Deutschland dadurch, daß sie sich von den Fesseln des rationalen Dogmatismus mehr und mehr befreiten und die Methode empirischer Beobachtung befolgten. Auf dem Standpunkt einer physiologischen Psychologie steht Johann Christian Lossius (1743—1813, Professor der Theologie und Philosophie); er hat in seinem Hauptwerk „Physische Ursachen des Wahren", Gotha 1775, von seinem dem Materialismus nicht allzufern stehenden, wenn auch skeptisch gefärbten, durch Bonnet stark beeinflußten Standpunkt die Wahrheit als eine Vorstellung von dem Verhältnis der Dinge zu uns, als eine Relation auf den, der sie denkt, aufzuweisen unternommen. Die Existenz der Dinge außer uns ist gewiß, ihre Erkenntnis hingegen relativ, da Empfindungen nur aus Reizeinwirkungen, Gedanken aber nur aus Empfindungen entstehen, und ihr Zusammenhang letzthin von der anatomischen und physiologischen Beschaffenheit unseres Denkorgans abhängig ist. Die Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirn erklärt die Wahrheit als Gegensatz des Widerspruchs.

Der bedeutendste Psychologe der Zeit ist Johann Nikolaus Tetens; geboren 1736 (nach anderer Angabe 1738), gebildet in Rostock und Kopenhagen, dann an der neugegründeten Akademie zu Bützow als Privatdozent für Philosophie und Physik tätig, seit 1763 daselbst ordentlicher Professor der Physik, kam er 1776 als Professor der Philosophie nach Kiel; 1789 wurde er als höherer Beamter in der dänischen Staatsverwaltung nach Kopenhagen berufen, wo er auch als Mitglied der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften sein Interesse und seine Fähigkeiten wissenschaftlichen Arbeiten widmete. Er starb 1807. Tetens, als Mensch von einem hervorragenden, edlen und hilfsbereiten Wesen, war ein außerordentlich empfänglicher Geist, der sein Denken nicht nur den Gebieten der Physik, der Mathematik, der Philosophie, der Psychologie, der Sprachwissenschaft und der Erziehung zuwandte, sondern auch in ebenso leichter und gewandter Weise Fragen des praktischen Lebens, der Wirtschaft, des Rechts, der Kriegswissenschaft usw. behandelte. Fehlt dieser Vielgeschäftigkeit auch die Konzentration, so verleiht die Selbständigkeit des Urteils, die Tetens allenthalben bekundet, und die Tiefe und überraschende Klarheit, mit der er eine Sache behandelt, seinen Arbeiten eine Bedeutung, die besonders seinen philosophischen Betrachtungen zugute kommt.

In den „Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind" (1760) wird der Rückstand der Metaphysik („die Wissenschaft, welche uns die allgemeinsten Grundsätze der menschlichen Erkenntnis und die übrigen theoretischen Wahrheiten der Vernunft lehret, die zu unserer Glückseligkeit notwendig sind") durch den Umstand erklärt, daß zu wenig Begriffe klar und deutlich (wie etwa bei Locke) entwickelt seien, weiter durch den Mangel einer wissenschaftlichen Zeichensprache, gründlicher apriorischer Untersuchungen, hinreichender Erfahrungen und durch das Hineinwirken von Vorurteilen aller Art. Die „Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes" (1761) prüft die apriorischen und die aposteriorischen Gottesbeweise daraufhin, inwieweit sie von Voraussetzungen besonderer philosophischer Lehren unabhängig, allgemein faßlich und apodiktisch sind. Der Beweis, den die Schrift als den vorzüglichsten empfiehlt, stützt sich darauf, daß die Reihe der Veränderungen, die aus dem ihnen

zugrunde liegenden unveränderlichen Substrat nicht erklärt werden, ihren ersten Anstoß nur von einer außerweltlichen Ursache erhalten haben kann, da sie doch einen Anfang gehabt haben müsse.

Das Hauptwerk von Tetens, „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung", 1776/77, gibt in 2 Bänden 14 Versuche, die eine Reihe selbständiger und einander ergänzender Untersuchungen bilden. Diese Versuche handeln: „Über die Natur der Vorstellungen; Über das Gefühl, Empfindungen und Empfindnisse; Über das Gewahrnehmen und Bewußtsein; Über die Denkkraft und das Denken; Über den Ursprung unserer Kenntnis von der objektivischen Existenz der Dinge; Über den Unterschied der sinnlichen Kenntnisse von den vernünftigen; Von der Notwendigkeit der allgemeinen Vernunftwahrheiten, deren Natur und Gründen; Von der Beziehung der höheren Kenntnisse der räsonierenden Vernunft zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstandes; Über das Grundprinzip des Empfindens, Vorstellens und Denkens; Über die Beziehung der Vorstellungskraft auf die übrigen tätigen Seelenvermögen; Über die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter der Menschheit, nebst einem Anhange; Über die natürliche Sprachfähigkeit des Menschen; Über die Selbsttätigkeit und Freiheit; Über das Seelenwesen im Menschen; Über die Perfektibilität und Entwicklung des Menschen". In vorsichtiger, auch Umständlichkeiten nicht scheuender Analyse gehen diese Versuche auf eine Zergliederung des Seelenlebens vom Standpunkt der Erfahrung aus. Es ist die Überzeugung von Tetens, daß die Untersuchungen der Seele nicht mit metaphysischen Betrachtungen anfangen, sondern nur mit ihnen endigen dürfen. Die psychologische Analyse muß vorhergehen. Wenn es aber daran fehlt, so ist es vergeblich, die psychischen Phänomene aus einer uns so sehr verborgenen Organisation begreiflich machen zu wollen. Das Ziel ist, einen Ausgleich zwischen der von der Naturwissenschaft bedingten Psychologie der Engländer und Franzosen, die das Seelenleben in einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Elementen auflösen will, mit der deutschen durch Leibniz begründeten Auffassung von der Aktivität der Seele zu finden, und zwar tritt im Verlaufe der Untersuchungen eine entschiedenere Hinneigung zu der Anerkennung selbständiger Funktionen des Geistes und besonders des Verstandes hervor, die sowohl in jeder gegenständlichen Wahrnehmung wie in seinen großen wissenschaftlichen Schöpfungen, der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen aufweisbar sind. Es ist wahrscheinlich, daß hierin sich ein Einfluß von Kants Inaugural-Dissertation, auf die sich Tetens mehrfach beruft, bekundet; wie denn auch Tetens' Philosophische Versuche auf Kant zurückgewirkt haben. Der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Psychologie liegt für Tetens in der Selbstbeobachtung. Die Seele weiß, wenn sie tätig ist, von ihren Tätigkeiten selbst. Aber Tetens stellt fest, daß das Bewußtsein dieser Tätigkeiten ihnen erst folgt, daß ihre Vorstellung als deren Wirkung oder Erscheinung angesehen werden kann, wie auch die Phänomene der Außendinge deren Wirkungen oder Erscheinungen sind. Unmittelbar ist uns unsere Seele ebensowenig wie die Außenwelt bekannt. Hieraus folgt, daß die zur Beschreibung der psychischen Prozesse verwendeten Begriffe mit vielen hypothetischen Bestandteilen durchzogen sind. Die Klassifikationen der psychischen Kräfte haben daher auch nur hypothetischen Wert. Es ist zu vermuten, daß alle in der Erfahrung auftretenden Unterschiede sich auf ein nur zu erschließendes Grundvermögen zurückführen lassen. In der Erfahrung lassen sich drei geistige Kräfte oder Vermögen der Seele unterscheiden: Gefühl, d. h. die Modifikabilität oder Rezeptivität der Seele; der Verstand als Denken und Vorstellen, durch welche die Seele etwas hervorbringt, wenn sie Gefühl hat, und der Wille oder

die Tätigkeitskraft, durch welche die Seele Veränderungen erwirkt, welche keine Vorstellungen sind, sondern zugleich auch Veränderungen in ihrem Körper hervorbringen. Aus diesen Grundkräften lassen sich die meisten weiteren Erscheinungen des Seelenlebens mit Hilfe der Begriffe von Verstärkung und Verbindung ableiten. Sie selbst aber weisen auf ein einheitliches „Vermögen, zu fühlen und mit perfektibler Selbsttätigkeit zurückzuwirken", zurück. Die Perfektibilität dieser Selbsttätigkeit besagt, daß die Naturkraft der Seele nicht unveränderlich, sondern einer Steigerung zugänglich ist. Besonders tritt diese Perfektibilität der Selbsttätigkeit bei dem Menschen im Unterschiede vom Tier hervor; in ihr liegt der Charakter der Menschheit. Indem die Philosophischen Versuche besonders die intellektuellen Leistungen der Seele zergliedern, greifen sie vielfach in erkenntnistheoretische Erörterungen über. Bemerkenswert ist Tetens' scharfsinnige Kritik von Humes Kausalitätstheorie. Die in der Kausalitätsvorstellung enthaltene Annahme einer Notwendigkeit in der Verknüpfung von aufeinanderfolgenden Veränderungen kann nicht aus der Assoziation der Vorstellungen abgeleitet werden, da diese subjektivische Verbindung keine Notwendigkeit zeigt und vor allem nicht die gedachte Abhängigkeit der Wirkung aus der Ursache erklärt. Eines aus dem anderen begreifen heißt nicht, einen Gedanken auf den anderen folgen sehen, mit dem er vorher schon in Verbindung gewesen ist und durch den er jetzt nach dem Gesetze der Assoziation erweckt wird. Das Begreifen erfordert, daß die Folgegedanken aus der fortwährenden Tätigkeit des Verstandes, der sich mit dem Grunde beschäftigt, hervorkommen, auch ohne vorher jemals mit ihm verbunden gewesen zu sein. Daher können die Begriffe vom Grunde und von dem in ihm Gegründeten und von der Begreiflichkeit des letzteren aus jenem von dem Verstande nur aus den Tätigkeiten seines Begreifens, des Folgerns und Schließens gewonnen werden.

In späteren Aufsätzen hat Tetens noch die Frage der Realität unseres Begriffes von der Gottheit (1778, 1783) und die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen (1783) untersucht, letztere in der Form eines Dialoges, der den Beginn einer Auseinandersetzung mit Kants Kritik der reinen Vernunft bezeichnet.

Ein selbständiger, beweglicher und vielseitig interessierter Geist, der sich zu keiner herrschenden Schule bekannte, ist Friedrich Karl Kasimir von Creuz (1724—70), Mitglied der Berliner und der Münchener Akademie; er suchte wie allenthalben, so auch innerhalb der Psychologie zwischen der kontinentalen und der englischen Schule, zwischen Leibniz und Locke-Hume zu vermitteln. In seinem „Versuch über die Seele", der wohl auch nicht unabhängig von Rüdiger ist, will er zeigen, daß die Seele ein Mittleres zwischen einem einfachen Wesen (wie Leibniz behauptet hatte) und einem zusammengesetzten Wesen (wie Hume behauptet hatte) sei. Ihr kommt zwar keine punktuelle Einfachheit zu, aber darum sei sie doch in Teile scheidbar, die jedoch nicht ohne einander existieren können. Sie ist somit ein „einfachähnliches" Wesen, das mit den zusammengesetzten Dingen die Ausdehnung, mit dem einfachen Dinge das Fürsichsein und die Unteilbarkeit gemeinsam habe. Mit der Unteilbarkeit der Seele ist auch die Unsterblichkeit, d. h. die Fortdauer und Fortbildung der Seele nach dem Tode, gegeben. Die letzten Gründe für diese Annahme liegen in der göttlichen, untrügbaren Offenbarung. So entschieden Creuz von der Erfahrung seinen Ausgang nimmt und die Psychologie allein auf Erfahrung begründen will, so neigt er gleichwohl zu religiös-mystischen Betrachtungen, die sich zu dichterischen Verherrlichungen des „puren" Geisterreiches und seiner seligen Verbundenheit mit Gott steigern.

Eine starke Wirkung auf psychologischem und vor allem auch auf ästhetischem

Gebiet hat Johann Georg Sulzer (geboren den 16. Oktober 1720 zu Winterthur in der Schweiz, gestorben den 27. Februar 1779 als Mitglied der Berliner Akademie) ausgeübt. Er entwickelte in den Abhandlungen der Berliner Akademie aus den Jahren 1751 und 1752, die später in Sulzers „Vermischten philos. Schriften", wiederabgedruckt wurden, seine psychologischen Anschauungen und gesteht der Psychologie eine derartig umfassende Bedeutung in der Philosophie zu, daß er geradezu als Vertreter eines Psychologismus gelten kann. Dabei knüpft er vornehmlich an Leibniz an, dessen monadische Vorstellungskraft von Sulzer in drei Klassen von Empfindungen: in sinnliche, moralische und intellektuelle zerlegt wird. In der tatsächlichen Ausführung tritt aber an die Stelle dieser Dreiteilung die Scheidung der intellektuellen Prozesse mit Einschluß der Wahrnehmungsvorgänge als Denken von dem Gefühl, das die moralischen Empfindungen mit einschließt. Das Gefühl als selbständige Lebensäußerung ist vom Erkennen durch das Merkmal des Angenehmen und Unangenehmen unterschieden; ihm kommt Gefallen und Mißfallen, Billigung und Mißbilligung zu. Die Seele selbst ist einfach und unsterblich, und zwar fordert das Gesetz der stetigen Neubelebung in der Natur die Seelenwanderung. Besonders eingehend entwickelte Sulzer auf dem Boden seines Psychologismus eine „Allgemeine Theorie der schönen Künste" (dies der Titel seines vielbenutzten lexikonartigen Handbuchs 1771—74, 2. Aufl. 1792—94), in welcher die Psychologie des künstlerischen Schaffens von besonderer Bedeutung wurde.

Von Popularphilosophen und Literaten, die sich auf den verschiedensten Gebieten bewegen, werden ästhetische Lehren verbreitet. Friedr. Just. Riedel (1742 bis 1785) mit seiner „Theorie der schönen Künste und Wissenschaften" (Jena 1767, neue Aufl. 1774) übernimmt Lehren der englischen Moralisten, hängt aber als Schüler von Darjes auch noch stark mit dem Rationalismus zusammen. Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb neben einer „Glückseligkeitslehre d. Christent." (Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794) und anderen populären Schriften auch „Grundbegriffe zur Philosophie über den Geschmack" (Züllichau 1785). Joh. Jak. Engel (1741 bis 1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: „Der Philosoph für die Welt", (1775—1800) dargelegt, auch ein ästhetisches Lehrbuch sowie „Ideen zu einer Mimik" (1785—86) geschrieben, die für die Schauspielkunst eine Zeitlang kanonisches Ansehen genossen, und sich selbst dichterisch betätigt. Von Baumgarten beeinflußt ist noch Joh. Joach. Eschenburg (1743—1820), ein Freund von Lessing, in seinem „Entwurf zu einer Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften" (Berl. 1783, 5. Aufl. 1836). Den Standpunkt einer formalistischen Ästhetik vertritt Karl von Dalberg (1744—1817) mit seinen „Grundsätzen der Ästhetik" (Erfurt 1791), dessen ganze Weltanschauung, wie er sie in „Betrachtungen üb. d. Universum" (Erfurt 1777, 7. Aufl. 1821), „Gedank. v. Bestimmung. d. moral. Werts" (Erfurt 1782, 2. Aufl. 1787) u. a. Schriften entwickelt, einen ästhetischen Zug hat.

Auf die Bedeutung des aktiv-schöpferischen Geistes, der „Tatkraft" in der Kunst und den Eigenwert des Ästhetischen wies gegenüber der französischen Nachahmungstheorie der von Goethe beeinflußte Karl Phil. Moritz (1757—93) hin in seiner Abhandlung „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (Braunschw. 1788); er gab auch eine bedeutsame psychologische Zeitschrift, das Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre (1785—93), heraus und lieferte eine psychologisch interessante Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser (Berlin 1785—90).

Ein scharfer Beobachter in Wissenschaft und Kunst ist der geistvolle Georg Christoph Lichtenberg (1742—99, seit 1769 Prof. der Physik in Göttingen),

der seine Überlegenheit in humorvoller Satire wie in gedankenreichen philosophischen Aphorismen über alle möglichen Gegenstände bekundete.

Das Bild der deutschen Aufklärung und der von ihr hervorgebrachten philosophischen Literatur wird durch die große pädagogische Bewegung, die in Deutschland ihren Höhepunkt erreichte, bedeutungsvoll ergänzt. Die seit der Begründung der neueren Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert erhobene Forderung einer Reform der Erziehung wurde nunmehr in Wirklichkeit umgesetzt. Die Umgestaltung des deutschen Bildungswesens, die von der Begründung der Universität Halle, als dem wirksamen Vorbild der auf freie Forschung gestellten Hochschule, bis zur Grundlegung des Real- und Volksschulwesens reicht, gab die Möglichkeit, die heranwachsende Generation von früh an mit dem Geist der Aufklärung zu erfüllen. In diesem Sinne war die Wirkung von Chr. Thomas, A. H. Francke (dem genialen Organisator der Franckeschen Stiftungen) und Wolff zu Halle von höchstem Einfluß; durch sie wurde eine neue Generation von Beamten, Geistlichen, Lehrern und Forschern herangezogen, die nun in gleicher Art in der Kirche, der Schulstube und der Verwaltung wirkten. Auch Friedrich der Große, der auf die Aufklärung aller Klassen des Volkes bedacht war, förderte die Erziehung und den Unterricht, wo er nur konnte. Durch seine Akademie und seinen Minister Zedlitz ließ er die Gesichtspunkte der Unterrichtsverwaltung entwickeln. Indem er die Schulen als Veranstaltungen des Staates auffaßte, schuf er die Grundlagen des ersten öffentlichen Unterrichtswesens in einem großen modernen Staat. Es ist begreiflich, daß in diesem pädagogisch interessierten Deutschland Rousseaus „Émile", in welchem das Ideal einer naturgemäßen Erziehung und reinen Menschenbildung von einem prophetischen Dichter bezeichnet war, von außerordentlicher Wirkung sein mußte. Es entstand ein pädagogischer Enthusiasmus, eine pädagogische Literatur und endlich eine in Experimenten aller Art fortschreitende Reformbewegung, die bis zu der abschließenden Organisation des Unterrichtswesens durch Humboldt, Süvern, Herbart und Schleiermacher am Beginn des 19. Jahrhunderts reicht.

Von den pädagogischen Schriftstellern sind zu nennen: Johann Bernhard Basedow (1723—90); er studierte in Leipzig, wo er in die Wolffische Philosophie eingeführt wurde; 1753 wurde er Professor der Moral und der schönen Wissenschaften auf der Ritterakademie zu Soroe. Eine von ihm herausgegebene „Praktische Philosophie für alle Stände" (1758) hatte seine Strafversetzung nach Altona zur Folge. Zahlreiche theologische Streitschriften und pädagogische Arbeiten, die von der englischen Aufklärung und von früheren deutschen Pädagogen, so Comenius, beeinflußt sind, machten seinen Namen bekannt. Rousseaus „Émile" hat auf ihn gewirkt, wenn er auch manche seiner eigenen Grundgedanken schon vor dem Erscheinen dieses Werks gefaßt hat. Philosophisch bemerkenswerte Betrachtungen enthalten besonders seine „Philalethie" (1764) und das „Theoretische System der gesunden Vernunft" (1765). Seine vielseitigen Interessen traten hinter dem Bewußtsein zurück, Reformator des deutschen Unterrichtswesens, ja des gesamten Unterrichtswesens von Europa werden zu können. Von nun an arbeitete er unablässig daran, weitere Kreise für die Gründung einer nach seinen Gesichtspunkten geschaffenen Unterrichtsanstalt zu gewinnen. 1768 erschien seine „Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt". Das Ziel der neuen Erziehung ist, die Kinder zu einem gemeinnützigen patriotischen und glückseligen Leben vorzubereiten; ihre Aufgabe hierbei, das Kind im Kinde zu schützen und seine Bildung mit den einfachsten und naturgemäßen Methoden zu fördern. In seinem „Methodenbuch für Väter und Mütter

der Familien und Völker“ (1770), das er in wissenschaftlicher, durch vielfache Freigebigkeit ermöglichter Muße schuf, hat er sein Reformprogramm ausgearbeitet. Es wurde die Veranlassung, daß der Fürst Leopold von Anhalt-Dessau ihn nach Dessau berief, wo er als das wichtigste Hilfsmittel für den neuen Unterricht sein großes „Elementarwerk“ als eine Enzyklopädie für den Lehrer und ein Lesebuch für Eltern und Kinder ausarbeitete (1774). Noch in demselben Jahre wurde in Dessau eine reich ausgestattete neue Schule im Sinne Basedows, das „Philanthropin“ als eine „Schule der Menschenfreundschaft und guter Kenntnisse für Lernende und junge Lehrer“ eröffnet. Die Anstalt, die mit beispiellosem Enthusiasmus begrüßt wurde, konnte aus äußeren und inneren Gründen sich nicht halten. Aber der Geist des Philanthropins wirkte weiter, und die Grundgedanken des Methodenbuches wurden von den verschiedenen Anhängern Basedows wissenschaftlich ausgebaut und entwickelt. Zu ihnen gehören Ernst Christian Trapp (1745—1818; von ihm der „Versuch einer Pädagogik“ 1780, neu herausgegeben Leipzig 1912), der zuerst die Pädagogik in wissenschaftlicher Weise auf Psychologie gründete, Joachim Heinrich Campe (1746—1818; von ihm eine zahlreiche Kinderliteratur und die „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens“ 1785—92), Christian Gotthilf Salzmann (1744—1811), Begründer der Erziehungsanstalt zu Schnepfenthal, Verfasser zahlreicher Schriften zur Kindererziehung, insbesondere durch Eltern und im häuslichen Kreise; auch der Theologe K. Fr. Bahrdt (1741—92).

Über den aufklärerischen Rationalismus erhebt sich der von glühender Menschenliebe beseelte geniale Schweizer Pädagoge Johann Heinrich Pestalozzi (geboren zu Zürich am 12. Januar 1746, gestorben in Brugg am 17. Februar 1827), der auf die Entwicklung der deutschen Erziehungslehre und besonders auf die Gestaltung des Volksschulwesens den größten Einfluß gewonnen hat. Anfänglich dem Theologiestudium gewidmet (das er aber bald aufgab; bei seiner ersten Predigt blieb er, durch eigene Rührung überwältigt, stecken), dann entschlossen, das juristische Studium zu ergreifen, das ihm die politische Laufbahn und eine soziale Wirksamkeit eröffnen sollte, empfing er den entscheidenden Anstoß ebenfalls durch Rousseaus „Émile“. Zwar versuchte er sich zunächst als Landwirt, auch nicht ohne weitere soziale Pläne; aber der Zusammenbruch seiner Unternehmung, der doch auch durch die weltfremde und träumerische Art seines Wesens verschuldet war, ließ in ihm den Gedanken der Begründung einer Anstalt zur Auferziehung von armen Kindern reifen, ein Gedanke, in welchem das ihn in den Jünglingsjahren beherrschende leidenschaftliche Verlangen, das Volkselend zu heben, die Richtung gewann, in der er zeitlebens fortgeschritten ist, und zwar fortgeschritten unbeirrt durch alle Mißerfolge und Schicksalsschläge, die ihn zwangen, ebenso wie diese Armenschule, so auch später die weiteren pädagogischen Unternehmungen zu Stanz, Burgdorf, Yverdon aufzugeben. „Aber“, so bekennt er selbst, „mitten im Hohngelächter der mich wegwerfenden Menschen, mitten in ihrem lauten Zuruf: Du Armseliger! Du bist weniger als der schlechteste Tagelöhner imstande, dir selber zu helfen, und bildest dir ein, daß du dem Volke helfen könntest? . . . mitten in diesem hohnlachenden Zuruf, den ich auf aller Lippen las, hörte der mächtige Strom meines Herzens nicht auf, einzig und allein nach dem Ziele zu streben, die Quellen des Elends zu stopfen, in das ich das Volk um mich her versunken sah, und von einer Seite stärkte sich meine Kraft immer mehr. Mein Unglück lehrte mich immer mehr Wahrheit für meine Zwecke. Was niemand täuschte, das täuschte mich immer; aber was alle täuschte, das täuschte mich nicht mehr.“ Seine Schriften sind ein ergreifendes Zeugnis dieser äußeren und inneren Kämpfe. In ihnen spiegelt sich auch das Ringen nach begrifflicher Klarheit, die dieser stets

aus dem Innersten seiner leidenschaftlich ergriffenen Seele heraus schaffende Dichter und Reformator abschließend nie gewann; sie sind gewissermaßen alle mit seinem Herzblut geschrieben. In der „Abendstunde eines Einsiedlers", die in den Ephemeriden 1780 erschien und in tiefen, aber vielfach dunklen Aphorismen die Emporbildung der inneren Kräfte der Menschennatur als die Aufgabe aller wahren Menschenbildung entwickelt, herrscht die Erregtheit des Gefühls ebenso vor wie in dem 1781 erschienenen lehrhaften Roman „Lienhard und Gertrud" die dichterische, durchweg auf eigene Erfahrung gegründete Anschauung, die diesem Buch, einem der schönsten Volksbücher aller Zeiten, in Verbindung mit seiner sozialen Tendenz einer Neugeburt des Volkes durch die Erziehung sogleich weitreichenden Ruhm verschaffte. Die sozialphilosophische Grundlegung seiner pädagogischen Ideen lieferte Pestalozzi besonders in der Rousseausche Gedanken selbständig umbildenden und weiterführenden Schrift „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" (1797). Auch die pädagogische Hauptschrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt", 1801, welche zugleich den Entwicklungsgang und alle Motive seines Denkens aufdeckt, ist durchglüht von dem Enthusiasmus, der Pestalozzi nie verließ; sie verleiht den ausführlichen theoretischen Erörterungen die Lebendigkeit, die sie in ihrer Anwendung in den zahlreichen für die Praxis bestimmten Lehrbüchern vermissen lassen. Trotzdem steht Pestalozzi in einem engen Verhältnis zu den theoretischen und besonders den philosophischen Bewegungen seiner Zeit. Nicht, daß er von einer besonderen philosophischen Theorie ausgegangen wäre; im Gegenteil, seine Stellung innerhalb der Geschichte der Pädagogik ist auch dadurch bestimmt, daß er zuerst seine pädagogischen Ideen an der Hand seiner Erfahrungen, seiner Versuche mit Kindern entwickelte; sein Ausgangspunkt war durchaus empirisch. Auch ist es unhaltbar, aus seinen Schriften ein geschlossenes System der Pädagogik extrahieren zu wollen. Aber wie er nun die Erfahrungen, die er machte, deutete, das zeigt ihn in Beziehung zu der deutschen Psychologie, die überall auf im Innern schlummernde Kräfte zurückgriff; und die Methode des Elementarunterrichts, die er allmählich gewann, zeigt in ihrem Aufbau auf die Einsichten in die gesetzmäßige Ausbildung des Wesens unserer Natur, in ihrem lückenlosen Fortschreiten von der produktiven Anschauung und ihrer Verdeutlichung durch Zahl, Form und Sprache, sowie endlich in der Tendenz, durch diese Methode das Erziehungsgeschäft zu „mechanisieren", die unverkennbare Zusammengehörigkeit seiner Pädagogik mit den natürlichen Geisteswissenschaften des 18. Jahrhunderts. Indem Pestalozzi als der erste neuere „Sozialpädagoge" die Erziehung als das Mittel nicht nur der allgemeinen Menschheitsbildung, sondern, wie er die Erziehung nur in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft dachte, in ihr zugleich das vorzüglichste Mittel zur sozialen Reform verstand, ging er in bedeutungsvoller Weise über Rousseau hinaus, er trennte seine Zöglinge nicht wie dieser von der Kultur, sondern wollte sie zur tätigen Mitwirkung an ihr emporbilden, damit sie die Umstände, die sonst den Menschen machen, nun ihrerseits verbessern; denn der Mensch wiederum macht die Umstände. Dieser Glaube an die Allmacht der auf Erfahrung und Vernunft begründeten Methode, dieses Bewußtsein der Autonomie und Selbstbestimmung in der sittlichen Erneuerung unseres Geschlechtes sind es gewesen, die deutsche Denker wie Fichte, Herder und andere in seinen Schriften einen philosophischen Abschluß der durch Rousseau eingeleiteten pädagogischen Bewegung erkennen ließen.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Der Kritizismus Kants.

§ 47. Den vierten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit bildet der Kritizismus Kants und die philosophische Bewegung, die sich unmittelbar an ihn anschließt.

Zwar gehört das Lebenswerk Kants nach seinem historischen Gehalt noch dem 18. Jahrhundert an; es ist aus dem Geist der deutschen Aufklärung geboren, und wie hoch es sich auch über deren Standort erhebt: unter den Voraussetzungen der Aufklärung überhaupt ist es dauernd verblieben. Ja, Kant kann als einer der bedeutendsten Vertreter der Aufklärungsphilosophie bezeichnet werden, die in seinen Schriften und Arbeiten ihren Höhepunkt und Abschluß findet.

Denn die mathematisch-mechanische Naturauffassung, welche die Grundlage der aufklärerischen Bewegung war, bildete auch den Ausgangspunkt von Kants Denken, die Fortbildung dieser Naturauffassung das erste große Problem seiner Forschung. Und hier waren es die Bemühungen um eine Kosmologie und Entwicklungsgeschichte des Universums im Sinne einer Ergänzung der Gesetzeswissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts, an welche Kant anknüpfte. Das umfassende Weltbild, das der jugendliche Kant als eine Entwicklungsgeschichte des Universums entwarf und in der Geschichte der Erde, der physischen Geographie und Anthropologie zur Bestimmung der wahren Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung durchführte, zielte auf einen wissenschaftlichen Abschluß dieser Bemühungen. Das andere Problem, das diese Naturwissenschaft Kant stellte, war der Gegensatz ihrer Ausprägung durch Newton einerseits, Leibniz anderseits. Hiermit war aber die weitere und umfassendere Aufgabe eines Ausgleichs zwischen der Erfahrungsphilosophie der Engländer und der rationalen Metaphysik der kontinentalen Schule gegeben; es war die Aufgabe der Zeit, welche gleichmäßig die französischen wie die deutschen Denker beschäftigte. Die Auflösung, auf welche Kant sich hinbewegte, lag in derselben Richtung, in welcher der Empirismus in seiner Fortbildung zum Positivismus durch Hume und d'Alembert begriffen war. Und endlich ist die Ausbildung

seiner ethischen Ideen durch die englischen Moralisten wie auch durch Voltaire und Rousseau vorbereitet; wie im einzelnen der Einfluß dieser Schriftsteller einzuschätzen sei: gemeinsam mit Kant ist ihnen, wie sie von dem Problem des Verhältnisses von Glückseligkeit und Tugend ausgehend zu einer immer schärferen Scheidung des Eudämonismus von dem sittlichen Ideal gelangen, wie sie die Independenz des sittlichen Bewußtseins von aller theoretischen, insbesondere auch der metaphysisch-religiösen Erkenntnis fordern, um umgekehrt den Glauben an Gott und Unsterblichkeit auf dieses sittliche Bewußtsein zu gründen. So verbinden sich bei Kant alle Motive der Aufklärungsphilosophie; er erfaßt sie in ihrer Gesamtheit und Tiefe, er unternimmt in einer Universalität, wie vor ihm nur Leibniz in Deutschland, die großen Ideen nicht nur der Kultur seines Vaterlandes, sondern der modernen Kultur überhaupt zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen.

Aber so bedeutend diese überragende Stellung Kants innerhalb der zeitgenössischen Philosophie erscheint: sie bildet doch nur die Grundlage und Voraussetzung für die Entwicklung der eigentlichen Schöpfung Kants, der Schöpfung, um derentwillen er als der Beginn einer neuen, der bedeutendsten philosophischen Epoche angesehen werden darf. Es ist bezeichnend, daß das Verhältnis Kants zu den aufklärerischen Ideen schon in seinen vorkritischen Schriften klar umschrieben, ja erschöpft ist; die Synthese der mechanischen Naturauffassung mit dem sittlichen Idealismus, der englischen Erfahrungsphilosophie mit dem kontinentalen Rationalismus ist in den Schriften der ersten Hälfte seines Lebens bereits vollzogen. Wäre Kant etwa in dem Alter Lessings gestorben, so würde er uns nur als einer der glänzendsten Vertreter der Aufklärungsphilosophie zu gelten haben. Aber durch die mit einer beispiellosen Energie des Denkens erarbeitete Entdeckung des kritischen oder transzendentalen Standpunktes, den er in der zweiten Hälfte seines Lebens entwickelte, hat Kant den Anstoß zu einer philosophischen Bewegung gegeben, welche die Bedeutung einer Revolution im philosophischen Denken erhalten und bis zu dem heutigen Tag in ihrer Stärke fortgedauert hat.

Diese Transzendentalphilosophie ging von dem Problem der Geltung der rationalen Wissenschaft von der Natur und der Welt aus, die in doppelter Gestalt, als mathematische Naturwissenschaft einerseits, als rationale Metaphysik anderseits vorlag. Indem in Kants Geist die Aufgabe einer Prüfung aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft, welche gleichmäßig diesen beiden Disziplinen zugrunde liegen, entstand, wurde er zu Untersuchungen fortgeführt, die ihm ein völlig neues Gebiet der philosophischen Forschung mit eigener Fragestellung eröffneten. Aller Wissen-

schaft von der Welt, dem Menschen und Gott, d. h. aller Wissenschaft von einem Seienden, hat die Untersuchung ihrer Erkennbarkeit, die Prüfung der reinen Begriffe und Grundsätze, die ihre Darstellung in allgemeingültigen und notwendigen Urteilen ermöglichen, voranzugehen. Damit war ein neues Feld philosophischer Untersuchungen abgegrenzt, deren Gegenstand die Erkenntnis aus reiner Vernunft ist, und die Kritik der reinen Vernunft zu dem Rang einer Disziplin erhoben, die von nun ab an der Spitze des philosophischen Systems zu stehen hat.

Aber ebenso bedeutend wie die Bestimmung und Abgrenzung dieser neuen Wissenschaft von der reinen Vernunft war, wie Kant sie in beharrlicher, von Entdeckung zu Entdeckung schreitender Arbeit bis ins einzelne hinein durchführte. Nirgends tritt die Größe des Kantischen Denkens heller als in diesem unablässigen Fortschreiten hervor, das sich nicht mit dem Entwurf der neuen Wissenschaft begnügte, sondern sie sogleich auch bis zum letzten ausbaute. So gab Kant nicht nur dem Erkenntnisproblem seine allgemeinste und tiefste Fassung, sondern in seiner Lehre von den Formen der Anschauung, den Kategorien, der transzendentalen Apperzeption, dem Schematismus, den Grundsätzen, den Ideen der Vernunft, den Antinomien, den regulativen Prinzipien lieferte er eine vollkommen durchgebildete und in allen diesen Stücken originale Theorie des Wissens von einer Vollständigkeit und Strenge, wie nie ein Forscher vor ihm; sie bildete fortan das vornehmste Thema der Philosophie, ihre Bekämpfung oder Fortbildung die wichtigste Aufgabe des theoretischen Denkens bis auf den heutigen Tag.

Und dann die Ergebnisse, zu welchen die Kritik Kants führte! Das Wichtigste in den Augen Kants sowohl wie in denen seiner Zeitgenossen war die Widerlegung jeder metaphysischen Erkenntnis, die Beschränkung all unseres Erkennens auf mögliche Erfahrung. Hier, wo Kant mit der Skepsis der empirischen Richtungen zusammenzutreffen, ja sie geradezu zu übernehmen scheint, zeigt sich der Fortschritt über alle bisherige Philosophie am deutlichsten. Denn in welcher Form der Agnostizismus bisher auch aufgetreten war: er folgerte doch immer aus dogmatischen Prämissen und blieb daher unter den Voraussetzungen metaphysischer Behauptungen. Indem Kant dagegen in seiner Erkenntniskritik durch bloß begriffliche Zergliederung der reinen Erkenntnis zu der Aufdeckung eines Systems gedanklicher Bedingungen gelangt, unter denen jede Erkenntnis eines Gegenstandes stehen muß, setzt er wenigstens innerhalb der Erkenntniskritik und grundsätzlich keine Annahmen über ein Seiendes voraus; er zeigt vielmehr, daß jede Erkenntnis eines Seienden nur kraft dieser gedanklichen Bedingungen möglich ist, nur in ihrem systematischen Zusammenhang Geltung besitzt. Darin liegt die Überlegenheit der trans-

zendentalen Methode, daß sie keine psychologische Zergliederung des Erkenntnisvorganges, keine biologische Analyse des Erkenntnissubjektes ist, sondern auf die Zergliederung der Gesetzlichkeit des Erkenntnisgehaltes selber ausgeht. Und indem sie aus der Analysis der alle Wissenschaft vom Wirklichen konstituierenden reinen Begriffe folgert, daß diese nur der Ausdruck für Verknüpfungsweisen des denkenden Bewußtseins sind, hebt sie jede Erkenntnis des Wirklichen, wie es unabhängig von diesem denkenden Bewußtsein an sich sei, auf, ohne aber dieses Wirkliche selbst, dessen apriorische Erkennbarkeit allein in Frage steht, in Zweifel zu ziehen. Mit der Verneinung dieser Erkennbarkeit ist die apriorische Metaphysik vernichtet.

Aber damit ist zugleich ein anderes, ein positives Ergebnis von höchster Bedeutung gewonnen. Sind die in den reinen Begriffen in Abstraktion erfaßten Funktionen die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung, dann gilt die aus ihnen ableitbare, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis in strenger und allgemeingültiger Weise für jede mögliche Erfahrung. Dieselbe Kritik, die eine Erkenntnis des Nichterfahrbaren aufhebt, sichert durch den Nachweis, daß die Bedingungen der möglichen Erkenntnis die Bedingungen der möglichen Erfahrung sind, zugleich die objektive Erkenntnis des Erfahrbaren. Hieraus entsteht die große Aufgabe eines Systems der reinen Begriffe und der aus ihnen fließenden Grundsätze, die Aufgabe, welche Kant als das Thema der wahren Wissenschaft aus reiner Vernunft ansieht. Auf die Kritik, welche den Ursprung und die Gültigkeit der reinen Vernunfterkenntnis prüft und die Metaphysik im dogmatischen Verstande als absolute Erkenntnis vernichtet, folgt das System der Vernunfterkenntnis, das Kant, da es unabhängig von der Erfahrung in reinen Begriffen gründet, zwar auch als Metaphysik aber im veränderten Wortsinn bezeichnet.

Auch dieses System hat Kant, nachdem die Grundlegung abgeschlossen war, aufzurichten unternommen. Und zwar gliederte sich ihm dasselbe in zwei Teile: in eine Metaphysik der Natur, welche die reinen Erkenntnisprinzipien der Naturwissenschaft, und in eine Metaphysik der Sitten, welche die apriorischen Prinzipien des praktischen Vernunftgebrauches behandelt. Freilich verschob sich ihm während der Ausführung dieser Plan. Neben die Kritik der reinen Vernunft, die ursprünglich allein als Grundlegung der kritischen Metaphysik gedacht war, trat dann eine selbständige Kritik der praktischen Vernunft. Und endlich erfuhr das System durch die Kritik der Urteilskraft noch eine bedeutende Erweiterung, welche nicht nur die zuvor nicht vorgesehene Begründung von apriorischen Prinzipien des Geschmacks und damit die Ästhetik als eine philosophische Wissenschaft entwickelte,

sondern zugleich, indem sie die ästhetische und die teleologische Betrachtung unter einem systematischen Gesichtspunkt einheitlich zusammenfaßte, das System erst zum Abschluß brachte. In ihr nimmt Kants Kritizismus, nachdem die mechanische Naturauffassung und der sittliche Idealismus begründet und gerechtfertigt sind, die künstlerisch-teleologische Interpretation der Welt in sich auf. Die künstlerisch-teleologische Interpretation der Natur war ja in Protest zu der Aufklärung, aber auch in Verschmelzung mit ihr lebendig geblieben. Nunmehr wurde, was bei Leibniz vorbereitet, bei Shaftesbury und seinen Nachfolgern mit dichterischer Kraft ausgesprochen war, von den metaphysisch-dogmatischen Fesseln befreit. Auf dem Boden des kritischen Systems trat diese Betrachtungsweise, die in dogmatischer Form mit dem mechanischen Weltbild so gut wie mit dem sittlichen Ideal in Widerstreit geraten mußte, in ihre kritisch begrenzten, aber eben durch diese Grenzbestimmungen neu gesicherten Rechte zurück. Es ist begreiflich, welch eine Bedeutung gerade die Kritik der Urteilskraft in einer Zeit der künstlerischen Renaissance, deren höchster Ausdruck das dichterische Lebenswerk von Goethe war, erhalten mußte; von Kants Kritik der Urteilskraft aus, die begrifflich bestimmte, was Goethes Art, Natur und Kunst zu empfinden und zu verbinden, zugrunde lag, führte unmittelbar der Weg zu Goethes Weltanschauung selbst und damit zu dem großen Thema des nachkantischen Idealismus.

Es ist aber für die geschichtliche Stellung und den Einfluß Kants von größter Bedeutung, daß sein System, als ganzes angesehen, verschiedene Gesichtspunkte vereinigt, die, so eng sie in ihm verbunden und verschmolzen sind, doch einander wenigstens zu widerstreiten scheinen. Vor allem wirft die Erkenntniskritik, die eine logische Zergliederung der Erkenntnisarten und Erkenntnisbedingungen im Rahmen der Erkenntnis selber gibt, ein eigentümliches Zwielicht auf die von ihr und mit ihren Mitteln nicht zu prüfende Voraussetzung einer Wirklichkeit an sich, über deren Verhältnis zu dem denkenden Bewußtsein das System Kants als transzendentaler Idealismus gleichwohl bestimmte Aussagen macht. Hier ist die Wurzel der vielen Inkongruenzen, die die Philosophie des großen Denkers zu durchziehen scheinen, an denen die Zeitgenossen Anstoß genommen haben, die den stärksten Anreiz zur Fortbildung boten und den Grund zu abweichenden Interpretationen der Gegenwart geben. Und doch ist diese Verbindung keine zufällige, ihr Ursprung liegt nicht nur in der Persönlichkeit des Denkers, der die in seiner langsamen Entwicklung durchlaufenen Stufen auch in der endgültigen Fassung seiner Lehren nicht zu überwinden vermocht hatte. Die vielseitige geschichtliche Wirkung des Kantischen Systems ist gerade dadurch bedingt, daß in ihm der transzendentale Idealismus und die Er-

kenntniskritik sich gegenseitig durchdringen und stützen. Das Ziel der drei großen Kritiken liegt allerdings in der Analyse der synthetischen Urteile, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erheben. Aber beständig greift doch die Kritik über die Urteilsanalyse hinaus. Indem die nach ihrem systematischen Wert ausgezeichneten Begriffe und Grundsätze auf Abstraktionen von Funktionen des Geistes zurückgeführt werden, tritt die die deutsche Psychologie seit Leibniz beherrschende Lehre von der Spontaneität des Geistes als bedeutsame und weitreichende Voraussetzung in das kritische System ein. Indem weiter die Subjektivität der formalen Erkenntnisbedingungen als grundlegende Prämisse für die Entwicklung des Erkenntnisproblems, auf das die Frage ihrer objektiven Gültigkeit trotz ihres subjektiven Ursprungs zielt, entwickelt wird, enthüllt sich der Gegensatz des erkennenden Subjekts und der Dinge an sich als eine dem gesamten Erkenntnissystem zugrunde liegende Voraussetzung. Und wenn auch nach der Konsequenz der Kritik jede theoretische Erkenntnis der Dinge an sich unmöglich ist, so fand Kant gleichwohl von dem moralischen Gesetz aus einen neuen Zugang, den einzigen, zu dieser intelligiblen Welt. Wie die Kritik der reinen Vernunft mit der Urteilsanalyse eine Theorie von der Erzeugung der sinnlichen Welt gab, so hat es die Kritik der praktischen Vernunft nicht nur mit einem Prinzip der sittlichen Beurteilung, sondern auch mit einer sittlichen Gesetzgebung, die zu einer Maxime des praktischen Handelns dienen soll, zu tun. Durch dieses moralische Bewußtsein, das praktische Vernunft ist, erheben wir uns über die sinnliche Natur, wissen wir uns zu einer anderen Ordnung als zu der der Natur zugehörig, zu einer Ordnung der Freiheit und autonomen Gesetzgebung. So ist der Mensch als Sinnenwesen und als Noumenon ein Bürger zweier Welten, nicht nur der Gegenstand einer zwiefachen Beurteilung; und ist ihm auch versagt, von jener zweiten, der unsichtbaren Welt eine theoretische Erkenntnis zu gewinnen, so vermag er vom moralischen Bewußtsein aus die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren Realität mit theoretischen Mitteln weder zu beweisen noch zu widerlegen ist, wenigstens als Postulate zu begründen. In diesem Sinne bekannte Kant, daß er das Wissen aufheben mußte, um dem (durch die praktische Vernunft geforderten) Glauben Platz zu machen. Hierbei ist von untergeordneter Bedeutung, daß es gerade die Ideen der religiösen Aufklärung sind, welche Kant auf diesem Wege wiedergewann. Viel wichtiger war, daß diesem ganzen Vernunftglauben die Überzeugung von einer transzendenten Realität zugrunde lag, zu der wir uns als freie Vernunftwesen zugehörig wissen. Diese Überzeugung bildet auch die Voraussetzung der Kritik der Urteilskraft, deren Problem geradezu darin gipfelt, das Reich der Freiheit, aus welchem alle Bestimmtheit der Indi-

vidualität herfließend gedacht werden muß, mit dem Reich der Natur, deren konstitutive Gesetze die Ableitung des Individuellen nicht gestatten, zusammen zu denken. Indem Kant für die reflektierende (nicht bestimmende) Urteilskraft, die das Besondere mit dem Allgemeinen verbinden will, als apriorisches Prinzip die Zweckmäßigkeit entdeckt, die keine konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung für uns besitzt, verbleibt er hier in der Kritik der Urteilskraft in der Tat bei der Urteilsanalyse; aber dies doch nur, weil das Besondere, das uns vor allem bei dem Lebewesen in einer spezifischen Form entgegentritt, auf einen transzendenten Grund hinweist, der nach seinem Verhältnis zu dem individuellen Ding von uns, die wir nun einmal keinen anschauenden Verstand besitzen, nicht anders als nach dem Schema der reflektierenden Urteilskraft als Zweckmäßigkeit vorstellig gemacht werden kann. Und endlich verbindet Kant diese Überzeugung von den zwei Welten, der sinnlichen und der intelligiblen, mit dem Entwicklungsplan seiner Jugendjahre. Immer deutlicher tritt in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten als der letzte Sinn des in unendlicher Entwicklung fortschreitenden Weltgeschehens die Verwirklichung des Reiches der Freiheit hervor, welche die überzeitliche Bedeutung des rationalen Gehaltes in dem geschichtlichen Kulturleben, in Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Kunst und Religion ausmacht.

So durchdringen sich gegenseitig der transzendentale Idealismus mit seinem metaphysischen Hintergrund und der Standpunkt der Erkenntniskritik, der alle metaphysische Erkenntnis aufhebt. Es ist begreiflich, wie hier die Freunde wie die Gegner Kants sofort eingreifen konnten, um den einen oder den anderen Gesichtspunkt allein zur Herrschaft zu bringen; und es ist ebenso begreiflich, daß bei der Verkettung beider in dem Kantischen System dieses nicht ohne eine tiefgreifende Umwandlung in demselben geschehen konnte. Aber das Entscheidende, was Kant an die Spitze der Philosophie des 19. Jahrhunderts stellt, ist, daß die Aufgabe der Transzendentalphilosophie in der Fassung Kants Fortbildung erheischte und von der Form des Idealismus, mit dem sie sich bei Kant verband, losgelöst werden konnte. So vermochte sie in der Generation der großen spekulativen deutschen Denker die pantheistische Bewegung sowie das historische Bewußtsein in sich aufzunehmen; so hat sie den Verfall der romantischen Philosophie und den materialistischen Rückschlag im 19. Jahrhundert überdauert. In einem unvergleichlichen Siegeszuge hat sie sich auch die anderen Nationen erobert; und gegenwärtig bildet sie den Ausgang und die Unterlage der neuen philosophischen Bewegung, die mit dem förmlichen Ruf „Zurück zu Kant" eingesetzt hat. Das Problem Kants und der methodische Grundgedanke, der sein kritisches System beherrscht, ist noch nicht geschichtlich geworden.

Das System von Kants kritischer Philosophie ist von Beginn seiner Veröffentlichung an Schwierigkeiten des Verständnisses ausgesetzt gewesen. Kant selbst suchte diese Schwierigkeiten, die ihm in Klagen über die Dunkelheit seiner Schriften und offenbaren Mißverständnissen entgegentraten, in den Neubearbeitungen seiner Hauptwerke und in ergänzenden Ausführungen zu heben, die Weitläufigkeit des Vortrages zu kürzen und die Grundgedanken seiner Lehre allseitig zu klären. Aber es zeigte sich bald, und Kant erlebte es noch, daß, als erst einmal das System der Transzendentalphilosophie in seiner ganzen Tiefe gewürdigt und durchdacht wurde, gerade in den Kreisen seiner Freunde und Anhänger sich verschiedene, voneinander abweichende Auffassungen vorzubereiten begannen. In den mannigfachen Fortbildungen des Systems in der nachkantischen Spekulation, die unmittelbar oder mittelbar an Kant anknüpfte, tritt die Differenz der Interpretationen in geschichtlich wirksamster Weise hervor. Und als die Philosophie der jüngsten Zeit auf Kant wiederum zurückging, zeigte sich, sowohl bei den Bemühungen, den systematischen Gehalt seiner Lehre für die neueren Problemstellungen fruchtbar zu machen, als auch bei den Versuchen, ein rein historisches Verständnis Kants zu gewinnen, eine ähnliche Mehrheit von Deutungsmöglichkeiten, die auch gegenwärtig noch um Anerkennung ringen. Dieser Tatbestand, der sich in so überraschender Weise in den beiden Epochen der Vorherrschaft Kants um die Wende des 18. und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiederholt, wäre unerklärlich, wenn nicht die Gründe hierfür in dem System Kants selber liegen würden. In der Tat ist eine streng einheitliche Auffassung des Kantischen Systems auf Grund seiner kritischen Schriften und mit Heranziehung der durch die neuere Forschung zugänglich gemachten Briefe, Vorlesungen, Reflexionen usw. nicht möglich. Alle bedeutenderen Versuche, eine solche Einheitlichkeit herzustellen, sehen sich zu der Anerkennung von mindestens dem Wortlaut nach abweichenden und widersprechenden Ausführungen bei Kant selber genötigt; sei es nun, daß sie diese durch einen pädagogischen oder lässigen Sprachgebrauch oder durch eine Scheidung eines esoterischen und exoterischen Teiles seiner Lehre erklären. Aber gegenüber solchen mehr oder minder gewaltsamen Interpretationen hat gleichmäßig die sachliche wie die unbefangene historische Kritik darauf hingewiesen, daß in Kants Transzendentalphilosophie, wie sie geschichtlich vorliegt, innere Inkongruenzen enthalten sind, die, wenn sie auch nicht die Bedeutung eines förmlichen Widerspruchs zu besitzen brauchen, doch einen Widerstreit mindestens der Konsequenzen der verschiedenen Gesichtspunkte, nämlich des transzendentalen Idealismus und der Erkenntniskritik, bedeuten, die in Kants Lehre vereinigt sind.

Es mögen hier zur Verdeutlichung dieser Auffassung zwei der am meisten verhandelten Probleme der Kant-Interpretation kurz berührt werden.

Das eine ist das Problem des a p r i o r i. Daß die Methode der Vernunftkritik nicht psychologisch oder gar anthropologisch zu verstehen, daß sie nach ihrer wesentlichen Tendenz logisch, auf die objektive Zergliederung gerichtet ist, kann nach den ausführlichen Nachweisen von C o h e n und R i e h l füglich keinem Zweifel mehr unterliegen. Daher hat ganz gewiß die Auszeichnung gewisser Erkenntnisse als a priori nichts mit der Behauptung ihres Angeborenseins zu tun; das a priori ist nicht zeitlich, sondern logisch zu verstehen; es bezeichnet die gesetzmäßigen Voraussetzungen, durch welche eine gegenständliche Erkenntnis den Charakter der objektiven Notwendigkeit erhält. Eine andere Frage ist es aber, ob nicht mit dieser erkenntniskritischen Auffassung des a priori sich bei Kant psychologische Betrachtungen verbinden, und zwar nicht nur in dem Sinn einer Übernahme von Vorstellungen der Vermögenspsychologie der Zeit (wie denn Kant beständig von Erkenntnis v e r-

mögen spricht; eine solche Übernahme besitzt einen mehr akzidentiellen Charakter, so daß sie aus dem logischen Aufbau des Systems auch ganz entfernt und etwa die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit und Verstand) durch die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisarten ersetzt werden könnte. Es handelt sich vielmehr darum, ob die Auflösung des Erkenntnisproblems an entscheidenden Punkten psychologische Prämissen selber fordert und eine Theorie des menschlichen Bewußtseins einschließt. Daß „die Kritik schlechterdings keine angeschaffenen oder angeborenen Vorstellungen" erlaubt, daß diese „alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, als erworben annimmt", hat Kant auf der Höhe der Kritik (übrigens in völliger Übereinstimmung mit der Dissertation, die das Gleiche ausdrücklich lehrt) mit aller Entschiedenheit hervorgehoben. Aber es ist unverkennbar, daß Kant auf eine bestimmte Organisation des Menschen, die den Grund dafür enthält, daß die erzeugten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, Bezug nimmt, und dieser Grund ist allerdings angeboren, er ist spezifisch menschlich. In diesem Sinne spricht Kant davon, daß wir nichts anderes als unsere Art, die Dinge wahrzunehmen, kennen, die Art, die uns eigentümlich ist, spricht er von den Eigentümlichkeiten unseres Verstandes, der kein Vermögen der Anschauung ist, der vermittelst einer bestimmten Zahl von Kategorien Erkenntnis erzeugt usw. Nun läßt sich, und Kant selbst hat das schon getan, das a priori im Sinn einer reinen Wert- oder Geltungsbestimmung leicht von den in der Organisation der menschlichen Vernunft enthaltenen Anlagen, die den empirischen Ursprung der ausgezeichneten Vorstellungen bedingen, scheiden. Aber der springende Punkt ist, ob nicht dieser psychologisch-anthropologische Rückgang auf eine spezifische Organisation in der Beweisführung der Kritik eine bedeutsame Rolle spielt. Für die Beantwortung dieser Frage ist vor allem die transzendentale Ästhetik entscheidend, in der ausdrücklich Raum und Zeit nicht nur als logische, sondern als subjektive Bedingungen, die bloß im Subjekt als seine formale Beschaffenheit ihren Sitz haben, gelehrt werden. Der Satz, daß Raum und Zeit durch die ursprüngliche Natur des Subjektes (des Menschen, wie Kant besonders hervorhebt) gegeben sind, daß sie als Formen meiner Sinnlichkeit in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehen, bildet geradezu die Grundlage des formalen Idealismus, wie denn Kant in den Prolegomena auch ausdrücklich seine Anschauungslehre in Parallele mit der durch Locke populär gewordenen Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen setzt. Kants Theorie der Sinnlichkeit schließt die Theorie von dem subjektiven durch die Organisation unseres Geistes bedingten Ursprung der Formen, in denen wir Gegenstände anschauen, ein. Und da diese Theorie wiederum die Voraussetzung für die kritische Grenzbestimmung der transzendentalen Deduktion und die Auflösung des Antinomienproblems ist, zeigt sie sich als ein integrierender Teil des ganzen Systems. Natürlich kann versucht werden, wie das in der Interpretation von Cohen und seinen Nachfolgern geschieht, von der Analytik aus, die nicht in gleichem Maße wie die Ästhetik auf die menschliche Organisation sich stützt (wenn auch in der ersten Bearbeitung der transzendentalen Deduktion psychologische Betrachtungen eingreifen), die Ästhetik zu revidieren und alles Gewicht auf die Apriorität in dem Sinne einer rein logischen Wertbestimmung unter Absehung der Subjektivität zu legen. Aber es ist unbestreitbar, daß dies nicht nur dem Wortlaut der Ästhetik und den vielfachen ähnlichen Erklärungen Kants in allen seinen Hauptschriften widerspricht, sondern auch daß dadurch ein wichtiges Lehrstück des historisch vorliegenden Systems preisgegeben wird. Umgekehrt natürlich ist es ebensowenig statthaft, die Lehre von der Apriorität in die von der Sub-

jektivität untergehen zu lassen und, wie das namentlich Helmholtz und Friedrich Albert Lange taten, in Kants Kritik vorwiegend eine Theorie der menschlichen Intelligenz und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit zu erblicken. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauungsformen und die Lehre von der Apriorität bilden so zwei selbständige Gesichtspunkte, die jedenfalls in einer historischen Reproduktion von Kants Philosophie beide gleichmäßig anzuerkennen sind.

Das andere Problem, auf das hier noch eingegangen werden möge, ist das des Dinges an sich selbst. Dieses Problem bildet von alters her die Crux aller Kant-Interpretationen. Im Sinne einer konsequenten Durchführung des Standpunktes der transzendentalen Logik hat man den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung einer transzendenten Wesenheit aus dem System Kants eliminieren wollen. Denn es liegt, wenn man Kant wörtlich nimmt, ein scheinbarer Widerspruch vor: einerseits werden von ihm Dinge an sich vorausgesetzt, welche den gegebenen Erscheinungen zugrunde liegen, anderseits scheint jede Aussage über diese Dinge als existierend, als die Erscheinungen erzeugend die transzendente Anwendung kategorialer Bestimmungen zu erfordern, welche nach dem Ergebnis der Kritik nur für Gegenstände möglicher Erfahrung, d. h. für Erscheinungen, gelten können. Da nun ein solcher fundamentaler Widerspruch einem Denker wie Kant nicht zuzutrauen sei, müsse der Begriff des Dinges an sich, der vielleicht bei seiner ersten Einführung mißverstanden werden könne, von dem Höhepunkt der Kritik aus gedeutet und begriffen werden, von wo aus er allein in seinem kritischen Sinn bestimmt und in seinem methodischen Wert gewürdigt werden könne. Innerhalb der neueren Kant-Interpretation haben so Cohen, Cassirer, Bauch u. a. unternommen, den Gedanken des Dinges an sich im Zusammenhang mit der systematischen Gesamtheit der durch die Kritik analysierten Erkenntnismittel zu bestimmen, etwa als bloße Idee, die die Aufgabe der Erkenntnis zum Ausdruck bringt (Cohen), oder als Formel für die allgemeine Funktion der Vergegenständlichung selbst, kraft deren es für uns allein Erkenntnis gibt (Cassirer), oder als „das vom reinen Verstand für das empirische Subjekt geforderte Gesetz des Einheitsgrundes von Form und Inhalt der bestimmten Erscheinung“ (Bauch). Wie verschieden die Interpretationen auch im einzelnen lauten: die Tendenz ist, den Begriff des Dinges an sich als einen bloßen methodischen Grundbegriff auszuzeichnen, der seine Bedeutung im Zusammenhang der Erkenntnisbedingungen besitzt und daher nicht auf etwas außerhalb aller Erkenntnis Liegendes weist. Aber so scharfsinnig diese Deutungen sind: es ist nicht zu bestreiten, daß auch sie mit dem Wortlaut nicht nur der transzendentalen Ästhetik, sondern sämtlicher kritischen Schriften in Widerstreit geraten. Es ist nicht die Frage, ob die hier versuchte Auslegung der Urkunden in der Richtung der Fortbildung der Kantischen Erkenntnislehre sachlich berechtigt ist, sondern allein, in welcher Bedeutung Kant den von ihm immer wieder verwendeten Begriff des Dinges an sich verstanden hat. Und da ist es jedenfalls nicht selbstverständlich, daß der Begriff des Dinges an sich, weil er in der Kritik als Begriff und im Zusammenhang methodischer Erwägungen auftritt, für Kant nichts anderes als einen Begriff bedeutet habe, dessen Sinn sich in seiner methodischen Funktion erschöpft. Wie das „Gegebene“, so tritt auch das „Ding an sich“ zunächst als eine Voraussetzung in Kants System auf, die aber darum, gleichsam vom Standpunkt einer Kritik höherer Ordnung aus, nicht nur als Setzung des Denkens selber angesehen zu werden braucht. Die den Deutungen dieser Art zugrunde liegende Voraussetzung ist, daß Kants Idealismus gar nicht die Existenz der Sachen, also auch nicht ihre reale Beziehung zum Subjekt, sondern lediglich die Charakteristik der Erkenntnis betrifft. Dagegen zeugt das ganze System Kants,

sowohl in seiner allmählichen Entstehung, wie in seiner endgültigen Ausgestaltung dafür, daß es sich für Kant neben der Charakteristik der Erkenntnis auch, und zwar zum Behuf ihrer Wertbestimmung, um eine Feststellung des Verhältnisses der absoluten Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen gehandelt hat. Denn das Entscheidende ist, daß der Begriff des Dinges an sich, der innerhalb der Erkenntnislehre nur als Grenzbegriff auftreten kann, in der weiteren Ausgestaltung des Systems für Kant eine positive Bedeutung gewinnt, die allen Versuchen, seinen Sinn lediglich im Rahmen des Erkenntnissystems zu fixieren, entgegensteht. „Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten", so heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, „als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Sätzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird nicht durch Erscheinungen bestimmt. Sie ist samt ihrer Kausalität außer der Reihe. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als erzeugt aus derselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden." Mit diesen Worten, welche Kants Freiheitslehre scharf zusammenfassen, werden „die Gründe, die nicht Erscheinungen sind", positiv als „intelligible Ursachen" charakterisiert, womit doch nicht nur eine bloße Erkenntnisfunktion beschrieben, sondern eine ausdrückliche Objektsbestimmung vollzogen wird. Und in der Ethik enthüllt dann die Freiheit, „eine Reihe sukzessiver Zustände von selber anzufangen", ihr Wesen als wirkende Potenz; in der Lehre von dem intelligiblen Charakter, in der Erklärung des Ursprungs des Bösen in der Menschennatur aus dessen Freiheit, tritt dieses Wesen deutlich hervor. Die Freiheit bleibt nicht nur Idee, nicht nur Gesichtspunkt der Beurteilung, nicht nur empirisches Motiv zur Erzeugung der guten Handlungen; wäre sie nur dies, dann wären die vielfachen Bemühungen von Kant, Freiheit und Natur zusammenzudenken, welche Aufgabe schließlich zum Grundthema der Kritik der Urteilskraft wurde, schwerlich erforderlich gewesen; es handelte sich aber für Kant nicht um eine bloße Scheidung und Verbindung von Urteilsarten (unter dem Gesichtspunkt der Natur und des Sittengesetzes), sondern um das Zusammendenken zweier Welten, der sinnlichen, von dem Kausalprinzip beherrschten, und der intelligiblen Welt der Freiheit, welche in der Handlung nach der Idee der Freiheit zusammentreffen. Die „Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst", auf welche Kant (Kritik der praktischen Vernunft) als „vornehmste Voraussetzung" hinweist, erweist von einer anderen Seite denselben Tatbestand. So wenig die Apriorität von Raum und Zeit sich in ihrem logischen Wert erschöpft, so wenig ist der korrespondierende Begriff des Dinges an sich, insbesondere in seiner positiven Bestimmung durch die intelligible Freiheit, nur ein Denkbegriff.

So bleibt allein die Frage, ob der Widerspruch zwischen der Einschränkung aller gegenständlichen Erkenntnis auf Erfahrung und der Anerkennung der Dinge an sich als den Erscheinungen zugrunde liegender Wesen in Wahrheit besteht. Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, mildert sich indessen beträchtlich, wenn die scharfe Scheidung, welche von Kant zwischen Denken und Erkennen vollzogen und festgehalten wird, recht erwogen wird. Daß wir die Dinge an sich durch die reinen Verstandesbegriffe denken können, wenn wir sie auch (da wir nicht sie anzuschauen vermögen, Anschauung aber eine Bedingung der Erkenntnis ist) nicht zu erkennen vermögen, hat Kant so oft hervorgehoben, daß darüber füglich kein Zweifel bestehen sollte. Die geschichtliche Entwicklung der theoretischen Philosophie Kants zeigt aufs deutlichste, daß die Annahme eines Zusammenhanges der reinen Vernunft mit den

Dingen an sich, der in der praktischen Philosophie evident hervortritt, die Grundvoraussetzung war. Die Entdeckung der Anschauungsformen von Raum und Zeit und die weitere, daß die reinen Begriffe ohne Anschauungen leer sind, sie mithin Erkenntnis nur in ihrer Anwendung auf Anschauungen geben können, hat dann wohl die Erkennbarkeit der Dinge an sich, nicht aber die Beziehung des Denkens überhaupt auf sie aufgehoben. Die Kritik schränkt nur die Erkenntnis aus reiner Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung ein. Aber sie läßt das Verhältnis des reinen Denkens zu dem, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, unberührt.

Nun kann allerdings gefragt werden, ob es Kant gelungen ist, wenn er von den Dingen an sich spricht, die Kategorien in ihrer logischen Reinheit zu bewahren, oder ob nicht, wenn er den Dingen an sich Wirklichkeit, Vielheit (so besonders in der für die Ethik grundlegenden Voraussetzung einer Mehrheit sich frei wissender Wesen) beilegt und sie im Verhältnis zu den Erscheinungen als deren bedingenden Grund bezeichnet, tatsächlich Anschauungselemente einfließen läßt. Die Frage ist strittig. Sicher hat Kant sich bemüht, wie er immer wieder betont, alle Zeitbestimmungen bei der Anwendung des reinen Denkens auf die Dinge an sich auszuschließen; aber es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß tatsächlich die Zeitanschauung von Kant in dem Maße, als die transzendenten Erörterungen fruchtbar werden, in versteckter Form wieder eingeführt wird. In welcher Form der Begründung auch immer Aussagen über das Verhältnis des Sinnlichen zum Übersinnlichen gewagt werden, sie scheinen allemal mit der Lehre von der Idealität der Zeit zusammenzustoßen. Das wirklich von allen Anschauungen gereinigte Denken ist, wenn es auch auf Dinge an sich anwendbar sein mag, in dieser Anwendung völlig nichtssagend. Da aber Kant doch recht Bestimmtes, wenn auch nur in der Form des Glaubens (der aber nicht, wie Paulsen nahelegt, als metaphysische Erkenntnis im alten Verstande aufgefaßt werden darf), von der übersinnlichen Welt auszusagen unternahm, mußte er allerdings gewisse Konzessionen machen. Aber diese Konzessionen führen im letzten Grunde nicht zu einer Preisgabe des Standpunktes der Analytik, sondern zu einer Preisgabe des Standpunktes der transzendentalen Ästhetik. Gerade in dieser Konsequenz liegt eine Bestätigung dafür, daß Kant die Gültigkeit des reinen Denkens für die Dinge an sich nicht verneint hat; der Versuch, aus dieser transzendenten Anwendung die Weltansicht zu erweitern, führte zu einer unbeabsichtigten, aber notwendigen transzendenten Setzung der Zeitanschauung zurück, deren Idealität die Voraussetzung für die Einschränkung des Verstandesgebrauches auf mögliche Erfahrung war.

Wenn demnach das Ding an sich bei Kant im realen Sinne verstanden werden muß, so sind auch unter dieser Voraussetzung noch mannigfach voneinander abweichende Interpretationen denkbar und hervorgetreten. Ist das Ding an sich, das der Erscheinung zugrunde liegt, ein und dasselbe wie das, das dem erkennenden Subjekt zugrunde liegt? Oder haben wir das Ding an sich als Objekt von dem Ding an sich als Subjekt als zwei verschiedene Wesen zu unterscheiden? Nach dem nächsten Verständnis des Wortlautes von Kants Ausführungen möchte das letztere der Fall zu sein scheinen. Aber schon die unmittelbar an Kant sich anschließende spekulative Schule hat Kant in dem entgegengesetzten Sinne, der ihn unzweifelhaft dem metaphysischen Standpunkt Berkeleys nähern würde, verstanden und weitergebildet. Kant hätte dann die Metaphysik des Objektes zerstört, aber die Metaphysik des Subjektes begründet. In der neueren Zeit hat Kuno Fischer diese Auffassung in seiner ausführlichen Darstellung durchzuführen unternommen. Danach wäre

der Grundgedanke und das Ergebnis der theoretischen Philosophie Kants, „daß die Erscheinungen ohne Rest aus der Organisation der Vernunft hervorgehen und darum erkennbar sind". Demgegenüber ist aber vielfach und in zwingender Form (so von Riehl und Vaihinger) dargetan worden, daß hier, ähnlich wie bei der erkenntniskritischen Interpretation, eine Umdeutung vorliegt, die dem klaren und schlichten Wortlaut von Kants Ausführungen sowie der ganzen Struktur seines Systems widerspricht. Nur die allgemeine Form der Erscheinung und der Erfahrung hat Kant aus der Gesetzlichkeit des Bewußtseins abgeleitet, niemals ihren bestimmten Gehalt, den er vielmehr auf eine „transzendente Affektion" zurückführt. Wendungen, in denen Kant die traditionell vorausgesetzte Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes mit den Gegenständen äußerer Sinne anficht, besagen nicht, daß das Substrat unserer äußeren und inneren Anschauung das identisch selbe Wesen ist, sondern nur, daß beide als gleichartig gedacht werden können.

Natürlich darf aber mit dieser Realität der transzendenten, von den auffassenden Subjekten unterscheidbaren Dinge nicht die empirische Existenz der Dinge in Raum und Zeit vermengt werden, wie das vielfach geschehen ist. Dieses Problem des empirischen Realismus hat Kant viele Schwierigkeiten gemacht, die in den Beweisen für diesen (in dem Paralogismus der Idealität der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, sowie in der Widerlegung des psychologischen, materialen Idealismus, welcher „das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unabweislich oder für falsch und unmöglich erklärt", und der entsprechenden Anmerkung zur Vorrede der zweiten Auflage) ersichtlich sind. Daß diese Beweise nur auf den empirischen Realismus gehen, hat Kant so deutlich wie möglich hervorgehoben. Unverkennbar ist aber, daß, so scharf der Begriff von in Raum und Zeit existierenden Dingen von den Dingen an sich selbst getrennt wird, eine Undeutlichkeit in bezug auf das Verhältnis der empirischen Dinge zu unserer Vorstellung besteht. (Besonders tritt diese Unsicherheit etwa in der Zusammenfassung in den Paralogismen der ersten Auflage der Kr. d. r. V. hervor: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i., es korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raum. Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raum ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußere Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, daß in diesem Raum irgend etwas außer uns [im transzendentalen Sinne] gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist.") Die Gründe dieser Undeutlichkeit sind klar: sie liegen einmal in der Dehnbarkeit der Bedeutung des Wortes Vorstellung (wonach Vorstellung sowohl das gesamte Phänomen der sinnlichen Welt als auch das individuelle Wahrnehmungsbild von einem Objekt innerhalb der sinnlichen Welt bezeichnen kann; ein Ding, das unabhängig von meiner Vorstellung im zweiten Sinne ist, kann danach immer noch Vorstellung in mir im ersteren Sinne sein); zum anderen in der Doppeldeutigkeit des Ich oder des erkennenden Subjektes, außerhalb dessen (sofern es als Erscheinung im Raum und in der Zeit gedacht wird) die Dinge (im Raum) sein sollen, in welchem aber (sofern es als Subjekt der affizierten Sinnlichkeit gedacht wird) Raum und Zeit nebst den in ihnen erscheinenden Gegenständen sind. Der Begriff des empirischen Realismus, den Kant durch die Mißverständnisse seiner Kritik im Sinne des „materialen Idealismus" schärfer zu durchdenken und sowohl

diesem gegenüber abzugrenzen, sowie als mit seinem transzendentalen Idealismus verträglich, ja, als durch diesen selbst gefordert nachzuweisen sich veranlaßt sah, ist trotz aller Bemühungen bei ihm nicht zur Klarheit gekommen. Aber diese Unklarheit betrifft nur das Verhältnis des empirischen Realismus zu dem psychologischen Idealismus; das Dasein der Dinge an sich selbst steht nirgends in Frage.

Scheidet man in dieser Weise, dann schwindet auch der angebliche Widerspruch, in den sich Kant verwickelt haben soll, indem er vermittelst der Kategorien und Grundsätze, welche die Analytik auf die Erscheinungen beschränkt hat, das Dasein der Dinge an sich bewiesen habe.

Nach alledem bleibt als die einzige, freilich das ganze System durchziehende Inkongruenz der Gegensatz des transzendentalen Idealismus, der ein Wissen von dem Dasein der Dinge an sich einschließt, und der Erkenntniskritik, die, nach ihrer letzten Konsequenz entwickelt, eine Rechtfertigung aller Begriffe aus den Bedingungen der Erkenntnis überhaupt fordert, bestehen. Für Kant lag die letzte Rechtfertigung des ersteren in den Antinomien als einem indirekten Beweise einerseits, in dem auf die moralische Gewißheit begründeten Vernunftglauben anderseits, dessen Idee der Freiheit insbesondere den, theoretisch angesehen, problematischen Begriff des Dinges an sich realisierte. Aber die Inkongruenz bleibt. Wie sie, die die innere Einheit von Kants Philosophie so wenig bedroht, daß diese vielmehr gerade in ihrem innigen Zusammenhang besteht, aufzuheben sei, ist keine Frage ihrer Interpretation mehr, sondern eine Frage ihrer Fortbildung.

§ 48. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreußen am 22. April 1724, gestorben ebendaselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Über die Grenzen Ostpreußens ist er nicht hinausgekommen. Obwohl er schon zeitig als Gelehrter und Schriftsteller sich weiterer Schätzung erfreute und als akademischer Lehrer einen bedeutenden Einfluß gewann, rückte er doch erst spät in eine ordentliche Professur ein; 15 Jahre war er Privatdozent. Sein Leben verfloß ohne tief eingreifende äußere und innere Ereignisse; es ist das schlichte Leben eines deutschen Professors in den bescheidenen Verhältnissen der ostpreußischen Universitätsstadt, das nichts von den Reizen eines genialischen Daseins, nichts von den Schicksalswendungen leidenschaftlich bewegter oder problematischer Naturen aufweist. In einer Zeit des Sturmes und Dranges, des überschwenglichsten Geniekultus, einer Verherrlichung der schönen Seele verläuft das Leben des größten Philosophen der neueren Zeit in einer einzigartigen Einfachheit und Regelmäßigkeit.

Und doch entbehrt auch dieses Leben nicht einer freilich inneren und stillen Größe. Schon wie der jugendliche Kant trotz der Mittellosigkeit, mit der er schwer zu ringen hatte, seinen Entschluß, der reinen Forschung und Erkenntnis sich zu widmen, durchsetzte, wie er in dem Dienst dieses unbeirrbaren Willens zur Wahrheit seinen schwächlichen Körper und den zeitweiligen Hang zu melancholischen und verzweifelnden Stimmungen beherrschen lernte, offenbart eine bedeutende Festigkeit

des Charakters. Und als er in seiner mittleren Zeit die äußere und innere Sicherheit gewonnen und mit einer an Lessing gemahnenden Männlichkeit und freien Heiterkeit den Menschen und den Rätselfragen des Daseins gegenübertrat, ja für diese seine neue Stellung zu den Werten des Lebens und den Träumen der Metaphysiker einen literarischen Ausdruck fand, der ihn unmittelbar in die Reihe der ersten deutschen Schriftsteller rückte: war es wiederum der harte Erkenntniswille, der alle einer freieren Ausbildung entgegenstrebenden Kräfte in den Dienst der Bewältigung der einen Aufgabe zwang, mit welcher er dann in langjährigem Schweigen rang. So erfuhr sein Leben noch einmal eine Einschränkung. Und endlich bekundet die Art, wie Kant in der Entwicklung seiner Gedanken langsam und ohne Hast, aber stetig in innerer Selbstkritik fortschreitet, die Art, wie er in unablässigem Ringen mit den verschiedensten Standpunkten erst als Fünfzigjähriger zur endgültigen Festlegung seiner Weltansicht gelangte, denselben starken und geradlinigen Willen, der sein ganzes Leben beherrscht. In der Summe von wohlbedachten ökonomischen, hygienischen und sonstigen Maßregeln, nach denen Kant sein Dasein mit peinlicher Sorgfalt führte, tritt dieser Wille äußerlich am befremdlichsten hervor. Aber schließlich war diese Lebensführung nach Maximen doch nur das Mittel, durch welches Kant die Distanz zum Leben und die Ruhe gewann, die ihm, der nur Denker und Lehrer sein wollte, unentbehrlich war. Die erstaunliche, ja beispiellose Produktivität, die er entfaltete, als er den neuen Standpunkt der Transzendentalphilosophie sich erarbeitet hatte, war nur bei einer mit eherner Konsequenz durchgeführten Ökonomie seines geistigen Haushaltes möglich, die ihm trotz aller Pflichten noch die Pflege einer edlen Geselligkeit gestattete. Gewiß hatte Kant wenig Gelegenheit, in besonderen Konflikten die Stärke seines Charakters zu erproben; er wich ihnen eher aus; ja, in dem einzigen Fall, da eine ernsthafte Schwierigkeit ihn durch das Religionsedikt bedrohte, gab er sogar, so sehr er dadurch erregt wurde, äußerlich nach. Die dann allmählich eintretende Erstarrung der äußeren und der inneren Gewohnheiten verleihen dem Bild des alternden Kant pedantische und herrische Züge. Aber auch in dieser letzten Zeit durchleuchtet sein Dasein der Seelenadel, der der Reinheit der Gesinnung, der Selbstlosigkeit, der unbeirrbaren Pflichterfüllung, der vollständigen Unterordnung seiner Person und Interessen unter die ihm vom Schicksal bestimmte Aufgabe, dem unbestechlichen Wahrheitssinn entspringt. Und wie es das Schicksal seines Systems war, daß der durchgreifende Grundgedanke seine ganze Bedeutung und seinen Reichtum erst erweisen konnte, als er die einschränkende scholastische Ausgestaltung abstreifte, so hat auch das Lebensideal, das dem persönlichen Leben von Kant zugrunde lag und nur in

dessen innerer Entwicklung seine Kraft erweisen konnte, seine ganze Größe erst offenbart, wo es von den zufälligen und einengenden Verhältnissen Kants, von den spezifischen Bedingungen seines Denkerlebens sich befreite und im Kampf seine Macht erwies. Die feierlichen und ergreifenden Worte, mit denen Kant das Pflichtbewußtsein preist, bekunden die Tiefe und den Ernst des Lebensgefühles, das in verhaltener Innerlichkeit doch alle seine Handlungen begleitet. Und die Art, wie er in kleinbürgerlicher Enge seinen sterblichen Menschen dem unsterblichen Genius in ihm unterordnete, trägt, wie sie uns heute auch erscheinen mag, dieselben Züge des entsagungsvollen, ja heroischen, sittlichen Idealismus an sich, der uns in dem Lebenslauf von Schiller und Fichte entgegentritt.

Die Familie Kant (Kandt; Schuberts Angabe einer älteren Schreibweise „Cant", die der Philosoph erst in „Kant" verändert haben soll stehen die Urkunden entgegen) soll nach der (nicht beglaubigten) Familienüberlieferung aus Schottland stammen, aber bereits der Urgroßvater Kants, Richard „Kandt", ist urkundlich als Wirt in Werden bei Heydekrug nachgewiesen. Hans Kant (gest. 1715), dessen Sohn, war Riemermeister in Memel, von wo sein zweiter Sohn Johann Georg (1683 bis 1746) nach Königsberg ging, um dort das Sattlerhandwerk zu betreiben. Das vierte Kind aus dessen Ehe mit Anna Regina Reuter (1697—1737) war der am 22. April 1724 geborene Immanuel. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800), ward Theolog und starb als Pastor zu Alt-Rahden in Kurland. (S. üb. ihn Vict. Diederichs, J. H. Kant, Baltische Monatsschr. 1893, S. 535—562). Von drei Schwestern überlebte die jüngste, Katharina Barbara (1731—1807), ihren Bruder Immanuel. Sechs Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen philosophisch gebildeter und geistig hervorragender Hauptvertreter der seit 1731 an der Altstädtischen Kirche als Pfarrer und Konsistorialrat angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schultz war (1692 bis 1762). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Herbst 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schultz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: tetrica illa quidem sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur, und hinzufügt, schon damals hätten alle von Kant (der besonders die römischen Klassiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wußte) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der Königsberger Universität studierte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie, war jedoch in der theologischen Fakultät nicht immatrikuliert und hat wohl auch die Absicht, sich für ein geistliches Amt vorzubereiten, wenn er sie überhaupt je gehabt, nicht lange beibehalten. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des außerordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den Newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei anderen, die aber nur geringen Einfluß auf ihn gewannen, sowie Dogmatik bei Franz Albert Schultz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die Wolffsche Philosophie zu verbinden wußte.

Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant mehrere Jahre hindurch Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformierten Pfarrer Anders zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen (wohl bis 1750), dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen; ob, wie überliefert, eine kurze Zeit bei dem Grafen Joh. Gebhard Keyserling in Rautenburg, ist sehr unwahrscheinlich. Im Hause des zweiten Gemahls der Gräfin, des Grafen Heinrich Christian Keyserling, verkehrte Kant später viel in Königsberg als Professor, wurde hier namentlich durch die geistig bedeutende Gräfin mit höheren Kreisen der Gesellschaft bekannt und konnte so den feinen Umgangston, der ihm nachgerühmt wird, zur Geltung bringen. Im Keyserlingschen Hause hat ihn Elise v. d. Recke kennen gelernt.

Nach etwa siebenjähriger Hauslehrertätigkeit reichte Kant 1755 seine Abhandlung „De igne" ein zur Erlangung der Magisterwürde, die ihm am 12. Juni 1755 verliehen wurde, und erhielt am 27. Sept. 1755 nach Verteidigung seiner Dissertation „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" die venia legendi an der Königsberger Universität. Er eröffnete mit dem Winter 1755—56 seine Vorlesungen, die sich schon in den nächsten Semestern erstreckten auf Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie (praktische Philosophie, Ethik, Allgemeine praktische Philos. u. Ethik), seit Sommer 1756 oder wenigstens Winter 1756 bis 1757 las er auch über physische Geographie, seit 1767 Naturrecht und Enzyklopädie der Philosophie nebst kurzgefaßter Geschichte derselben, seit 1772—73 außerdem über Anthropologie, sowie 1774, 1783/84, 1785/6 und 1787 über natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre (niemals im Lektionskatalog angekündigt, sondern statt anderer angekündigter Vorlesungen gehalten) und seit 1776—77 über Pädagogik. Sogar Vorlesungen über mechanische Wissenschaften hat er wenigstens angekündigt und über Mineralogie sicher einmal gelesen. (Das möglichst vollständige Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen s. b. E. Arnoldt, Ges. Schriften Bd. V, 2.) Er entwickelte eine staunenswerte Tätigkeit in seinem Beruf als Universitätslehrer, da er oft über 20 Stunden Vorlesungen die Woche hielt.

Die Zeit seiner Privatdozentur, die 15 Jahre währte, wurde trotz der Arbeitslast, über die er klagte (so Brief an J. G. Lindner v. 28. Okt. 1759) die freieste Zeit seines Lebens. Noch war dieses nicht nach der peinlichen Regelmäßigkeit der späteren, fast ausschließlich der Forschung gewidmeten Jahre eingerichtet. Kant, der von Natur zurückhaltend, fast scheu war, hatte allmählich ein selbständiges Verhältnis zur Welt und den Menschen gewonnen, und besonders in den 60 er Jahren nahm er in reger Weise an dem geselligen Leben in Königsberg teil. Innige Freundschaft verknüpfte ihn mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1786), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirektor Ruffmann, dem Oberförster Wobeser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthause er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen" niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann wurde Kant befreundet. In vornehmen Häusern war er gern gesehen, kam z. B. im Jahre 1764 oft zu dem General Meyer und hielt ihm nebst seinen Offizieren Vorlesungen, so daß Hamann, freilich in arger Übertreibung, schreiben konnte: Kant werde durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen.

Im April 1756 bewarb er sich um die durch Knutzens frühen Tod erledigte außerordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluß gefaßt hatte, die eingehenden Extraordinariate nicht

mehr zu besetzen. Das im Dez. 1758 durch den Tod Kypkes erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur auf Antrag des Universitätssenats der in der Anciennetät Kant vorangehende außerordentliche Professor der Mathematik und Philosophie Buck. Eine Professur für Dichtkunst für die er von der Regierung 1764 in Aussicht genommen war, lehnte er ab. 1766 wurde dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften sich berühmt gemachten Magister Kant" eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schloßbibliothek mit 62 Tlr. Gehalt auf sein Ansuchen verliehen; Kant war damals über 41 Jahre alt. Er gab sie 1772 (nach seiner späteren Ernennung zum ord. Professor) mit der Begründung auf, daß „es nicht allein ungewöhnlich sei, daß die Stelle eines Subbibliothecarii von einem Professor Ordinario bekleidet werde, sondern sich auch solche mit den Obliegenheiten dieses letzteren Posten und der Einteilung seiner Zeit nicht wohl vereinigen lasse". 1769 erhielt Kant, noch immer Privatdozent, den dringenden Antrag, eine Professur in Erlangen anzunehmen, und Anfang 1770 wollte man ihn nach Jena berufen; er schlug diese Anträge aus, da er inzwischen die sichersten Aussichten für die in nächster Zeit zu erwartende Neubesetzung des philosophischen Ordinariats in seiner Vaterstadt bekommen hatte. Am 31. März 1770 wurde er zum „Professor Ordinarius der Logik und Metaphysik" ernannt.

Kant übte sein Lehramt, das spätere ehrenvolle auswärtige Berufungen (1778 nach Halle) ihn zu verlassen nicht bewegen konnten, mit größter Pflichttreue aus. Zweimal (1786 und 1788) war er Rektor der Universität. Er las bis in den Sommer 1796, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Für den Winter 1796—97 hatte er noch Metaphysik angekündigt, hat sie aber wahrscheinlich nicht gelesen, für den Sommer 1797 finden sich noch physische Geographie und Logik angekündigt: modo per valetudinem seniumque liceat, und für den Winter 1797—98 heißt es in dem Vorlesungsverzeichnis: Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit Facult. Philos. Senior Venerabilis Log. et Metaphys. Prof. Ord. Kant.

Kants Vorträge waren sehr berühmt. Reinhold Lenz rühmt an ihnen, daß sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben" anleiteten, den Durst nach Weisheit stillend, doch nicht löschend, und feiert Kant selbst als einen Mann, der Tugend mit Weisheit verbinde, der das, was er lehre, selbst übe (in einem Gedicht auf Kant am 21. August 1770, s. Altpreuß. Monatsschr. IV, 655 ff.). Herder, der in den Jahren 1762—64 bei Kant Metaphysik, Moralphilosophie, physische Geographie hörte, und in dessen Nachlaß sich noch von ihm selbst gemachte Aufzeichnungen aus diesen Vorlesungen gefunden haben, zeichnet (Briefe zur Beförderung der Humanität, 49) von Kant das schöne und lebendige Bild: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühenden Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Émile und seine Héloïse, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine

Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir." Noch aus dem Jahre 1795 weiß ein Zuhörer Kants in der Logik (Altpreuß. Monatsschr. 1879, S. 607—612) davon zu rühmen, Kants Vortrag scheine ihm das Ideal eines belehrenden Vortrags zu sein. Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mitteilen. Zugleich aber kam es ihm darauf an, seine Schüler moralisch und religiös zu festigen. So ist es erklärlich, daß er sich in seinen Vorträgen auch in der Zeit der Kritik vorsichtiger hielt, daß er in ihnen dogmatischer erscheint als in seinen veröffentlichten Schriften, da er mündlich die kritische Einschränkung nicht immer beifügte, auch seiner innersten Neigung zum Dogmatischen und Positiven mehr Raum gab und so mit seiner ganzen Persönlichkeit und dem, was ihn im Innersten bewegte, deutlicher hervortrat.

Für die physische Geographie hatte er die Genehmigung von seiten der Regierung, nach seinen eigenen Diktaten zu lesen. Sonst pflegte er gemäß der behördlichen Verordnung seinen Vorlesungen einen „Autor" zugrunde zu legen: für die Metaphysik fast stets Baumgarten, für die Ethik die Ethik desselben, für die Logik Meier, für die theoretische Physik Erxleben, für das Naturrecht Achenwall, für die philosophische Enzyklopädie Feder, für die Pädagogik Bock. Freilich boten diese Autoren vielfach nur den äußeren Rahmen für das Vorgetragene und Gelegenheit zur Diskussion über andere Ansichten; manche der Hörer mögen die betreffenden Schriften gar nicht gekannt oder wenigstens nicht besessen haben; Kant selbst äußert sich nicht selten geradezu abweisend über den Autor: „Was der Autor sagt, ist falsch" u. dergl.

Lebhaft beteiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen. Er sympathisierte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisieren verhieß. Sein Standpunkt war der des „Republikanismus", der „die erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen) und drittens die nach dem Gesetze der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung" bedeutet, in welcher die gesetzgebende und ausführende (regierende) Gewalt gesondert sind (vgl. Zum ewigen Frieden, Erster Definitivartikel). Diese republikanische Verfassung unterschied Kant scharf von der demokratischen Staatsform, in welcher die gesetzgebende und regierende Gewalt zusammenfallen, daher Kant die Demokratie geradezu als Despotismus bezeichnete. Von den möglichen Staatsformen hielt Kant die repräsentative Monarchie für die beste.

Zu einem Kant sehr erregenden Zusammenstoß mit der preußischen Regierung kam es unter der Herrschaft der Reaktion. Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Großen Kultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, hatte Kant sehr hoch geschätzt und ihn vergeblich nach Halle, der ersten Universität des Landes, zu ziehen versucht. Auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute Kant sich anfangs noch der Gunst der Regierung. Als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausmachen, kam er mit der Zensur in Konflikt, die nach den Grundsätzen des Religionsedikts geübt werden sollte, welches die sym-

bolischen Schriften der lutherischen und reformierten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radikalen Bösen", worin Kant die mit dem Pietismus im wesentlichen harmonierende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur erteilt, obschon selbst dieses nur mit der Bemerkung: „daß sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen"; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift". Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft des Menschen" wurde von der Berliner Zensurbehörde die Druckerlaubnis versagt. Kant ersuchte nun die Königsberger theologische Fakultät um ihr Urteil, ob sie kompetent zur Zensur seiner betreffenden Abhandlungen sei, und nachdem diese ihre Kompetenz verneint hatte, ersuchte er die philosophische Fakultät zu Jena, das Imprimatur zu erteilen, deren Dekan, der Philosoph Just. Christian Hennings, es auch erteilte, worauf das Werk in Jena gedruckt wurde und zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg erschien, in zweiter Auflage 1794. Auch der Aufsatz „Das Ende aller Dinge" (1794) wurde von der Zensur beanstandet. Am 1. Oktober 1794 erging eine Kgl. Kabinettsorder an Kant, „auf Sr. Königlichen Majestät allergnädigsten Spezialbefehl", vom König, einem entschiedenen Feind der Aufklärung, selbst veranlaßt, aber von Wöllner gezeichnet, worin Kant angeklagt wurde, in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und in anderen kleineren Abhandlungen mit seiner Philosophie Mißbrauch getrieben zu haben, und ihm die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums" vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und sein Talent zur Förderung der „landesväterlichen Intention" anwenden. Auch wurden sämtliche theologischen und philosophischen Lehrer der Königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu lesen.

Unter den „kleineren Abhandlungen" sind wahrscheinlich gemeint „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 1791, worin „blinde und äußere Bekenntnisse" scharf getadelt werden; ferner: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", 1793, worin er u. a. das Beginnen, die alten Grundsätze der Kirche als unabänderlich hinzustellen, für widerrechtlich erklärte, und namentlich: „Das Ende aller Dinge", erst nach dem Erscheinen der „Religion usw." 1794 veröffentlicht, worin er ziemlich unverblümt als Erfolg der ungehindert durchgeführten Wöllnerschen Maßregeln ein widernatürliches oder verkehrtes Ende der Dinge bezeichnete. Kant verteidigte sich in seiner Antwort wegen der Anschuldigungen in einem ausführlichen Schreiben, in welchem er alle Punkte der Anklage durchging, um in „gewissenhafter Verantwortung" zu erweisen, daß er sich weder als Lehrer der Jugend noch als Volkslehrer in Schriften die „Abwürdigung" des Christentums habe zuschulden kommen lassen oder der öffentlichen Landesreligion Abbruch getan habe. Was den zweiten Punkt, sein künftiges Verhalten, betrifft, so schrieb Kant: „So halte ich — für das Sicherste, hiermit als Ew. Königl. Majestät getreuster Untertan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder nur geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde." (Das Kgl. Reskript sowie seine Antwort veröffentlichte Kant später, 1798, in der Vorrede zu dem „Streit der Fakultäten".)

In Kants Nachlaß findet sich ein Zettel, auf dem er dort wohl mit Bezug auf diesen Konflikt geschrieben hatte: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann niemandem zugemutet werden; aber Schweigen

in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanspflicht: und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich jener Schrift (der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigentum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch ist in meiner Verteidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Untertan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann der Untertan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

Da Kant danach nur in der Untertanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens fand, wie er es auch in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten" hervorhob, so hielt er sich nach dem Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Äußerungen berechtigt. In dieser letzteren Schrift hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäußerung vindiziert und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch nahm Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr auf.

Verheiratet war Kant nicht; doch soll er mehrere Male an eine Ehe gedacht haben. Bis in den Anfang der sechziger Jahre aß er zumeist in einem Hotel an der gemeinschaftlichen Mittagstafel; 1787 richtete er sich eine eigene Haushaltung ein. Von seinen Kollegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doktrin, und der Professor der Kameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward, wie von Baggesen, dem er eine Zeitlang für einen zweiten Messias galt.

Die geistige und verhältnismäßig auch körperliche Rüstigkeit, die Kant seinem schwächlichen Körper zum Trotz sich durch eine streng diätetische und von Beginn etwa der fünfziger Jahre ab äußerst regelmäßige, geradezu pedantische Lebensführung zu erhalten wußte, ist erstaunlich. Kant war nur etwas über $1^1/_2$ Meter groß und von sehr zartem Knochenbau und sehr mager; er hatte eine eingedrückte Brust, seine rechte Schulter war etwas höher als die linke. Eigentlich krank war er nie gewesen, wenn er auch viel über Unpäßlichkeiten zu klagen hatte. Von etwa 1798 ab machten sich Altersbeschwerden geltend, die zu einem fortschreitenden Kräfteverfall führten. Kant erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtnis und Denkkraft raubenden Altersschwäche. Aus dem akademischen Senat schied er durch eigenhändig unterschriebene Erklärung Ende 1801, nachdem schon vorher der vergebliche Versuch gemacht worden war, einen Adjunktus an seiner Stelle ernennen zu lassen.

Während er dahinsiechte, feierte gleichzeitig seine Lehre auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe. Die Überschreitung seines Prinzips durch Fichtes Wissenschaftslehre hatte Kant gemißbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Spekulation in der idealistischen Richtung zu hemmen. Er hielt seine Philosophie für die allein richtige und äußerte noch

1799 in seiner Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre, das System der Kritik ruhe auf einer völlig sicheren Grundlage, sei ,,auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu dem höchsten Zwecke der Menschheit unentbehrlich". Die kritische Philosophie müsse bei ihrer unaufhaltsamen Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theoretischer und in moralisch praktischer Absicht davon überzeugt sein, ,,daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein andersgeformtes Lehrgebäude bevorstehen". Anderseits freilich äußerte er sich dahin, daß seine Zeit noch nicht reif für sein System sei: in einem Gespräch mit Friedr. Aug. Stägemann aus dem Jahre 1797 sagte er: ,,Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen." (Varnhagen von Ense, Tageb. 1. Bd., S. 46).

Die Leiche Kants wurde unter den Arkaden an der Nordseite des Doms zu Königsberg am 28. Februar 1804 beigesetzt und die Stelle mit einem Denkstein bezeichnet. Diese hieß von da an Stoa Kantiana. Da sie im Laufe der Jahre verfiel, wandelte man das Ostende der Arkaden zu einer einfachen gotischen Kapelle um, in deren Gewölbe man am 21. Nov. 1880 die wiederausgegrabenen Gebeine des Philosophen beisetzte. Ein würdiges Denkmal von Rauch ist Kant in Königsberg errichtet.

§ 49. Kants schriftstellerische Tätigkeit kann in drei Epochen geteilt werden: die erste reicht bis in die Mitte der fünfziger Jahre, die zweite fällt in die sechziger Jahre und die dritte beginnt mit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft 1781. In der ersten Schriftengruppe herrschen naturwissenschaftliche Interessen und Untersuchungen vor. Schon als Student wagte Kant zu der Frage nach der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in einer eigenen Abhandlung Stellung zu nehmen. Sein eigentliches Thema fand er indessen in der Aufgabe einer allgemeinen Entwicklungsgeschichte des Universums und der Erde. ,,Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) ist diesem Entwurf gewidmet; verschiedene kleinere Untersuchungen zur Theorie des Alterns der Erde, des Erdbebens, der Winde, führen ihn mit den gleichzeitigen Vorlesungen über die physische Geographie im einzelnen weiter. Entbehren sie auch durchweg der strengen exakten Durchbildung, so entsprechen sie doch dem Zustand der damaligen Wissenschaft und nehmen, indem sie weniger auf das Detail als auf prinzipielle Gesichtspunkte gehen, vielfach Hypothesen und Entdeckungen der späteren Forschung vorweg. Übrigens blieb das Interesse von Kant den Fragen der vergleichenden und historischen Naturwissenschaften dauernd zugewandt. In gelegentlichen späteren Arbeiten griff er auf die Probleme der Erdgestalt, der Ausbildung und der Klassifikation der Organismen, der Rasseneinteilungen wiederholt zurück.

Es ist aber unverkennbar, wie die Schriften seiner ersten literarischen Epoche, obwohl sie vorwiegend naturwissenschaftliche Fragen behandeln, von einer philosophischen Gesamtanschauung getragen und

beherrscht sind. Eigentliche metaphysische Betrachtungen entwickelte er zwar nur in den beiden lateinisch geschriebenen Abhandlungen, die er zum Zweck seiner Habilitation und dann der (vergeblichen) Bewerbung um ein Extraordinariat der Fakultät einreichte. Wichtiger als diese sich im wesentlichen in den geläufigen Bahnen der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie bewegenden Darlegungen ist die leitende Idee von der Stellung des Menschen in der Welt, durch welche die Entwicklungsgeschichte des Universums in unmittelbare Beziehung zu den letzten Fragen der Weltanschauung gesetzt wird. Indessen sind die hier entspringenden eigenen Probleme von Kant damals nicht zur abschließenden Lösung gebracht worden. DerFortgang seiner philosophischen Entwicklung trat dazwischen.

In der zweiten Epoche seiner literarischen Tätigkeit überwiegen die philosophischen Interessen. Es sind vor allem die Probleme der rationalen Theologie (Der einzig mögliche Beweisgrund von der Demonstration des Daseins Gottes 1763, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral 1764) und dann das der Möglichkeit einer Metaphysik (Träume eines Geistersehers 1766). Dazu kommen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); sie geben der gesteigerten Hinwendung zu moralischen und ästhetischen Fragen Ausdruck, die jetzt in seinen Gesichtskreis getreten sind. Diese Schriften zeigen zunehmend die Tendenz, die rein theoretischen Streitfragen zugunsten des durch Rousseau geweckten, durch die englische Aufklärungsphilosophie gestärkten sittlichen Lebensideals, das in der Independenz des moralischen Willens gipfelt, zurücktreten zu lassen. Dem entspricht die Annäherung an eine schriftstellerische Form, wie sie Voltaire und Lessing zum Ausdruck der souveränen Geisteshaltung der aufklärerischen Lebensanschauung gefunden haben.

Für Kant selbst aber bedeutete die Lösung von der Schulmetaphysik und die Wendung zu der populären Schriftstellerei nicht das Ende, sondern den Beginn der ernstesten Beschäftigung mit den metaphysischen Problemen. Von der Mitte der sechziger Jahre ab setzt die langsame, aber stetige innere Entwicklung ein, die ihren grundsätzlichen Abschluß in der Ausbilduug des transzendentalen Standpunktes in der Kritik der reinen Vernunft (1781) fand. In dieser Zeit der langjährigen schweigenden Arbeit ist Kant, von gelegentlichen Abhandlungen abgesehen, öffentlich nur einmal mit der bei der Übernahme des philosophischen Ordinariats erschienenen lateinischen Schrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770) hervorgetreten. Sie gibt in der Scheidung der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis eine für die Ausbildung des Kritizismus wichtige Entdeckung und stellt eine Stufe auf dem Wege zu ihm dar. Mit der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft

(1781) beginnt die letzte, die größte schriftstellerische Epoche Kants. Nun erscheinen in schneller Aufeinanderfolge die Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kritik der Urteilskraft (1790), die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), die Metaphysik der Sitten (1797) und dazwischen zahlreiche erläuternde, vorbereitende und weiterführende Abhandlungen, wie die Prolegomena (1783), die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1788), die zweite umgearbeitete Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787).

Bis zuletzt arbeitete Kant an seinem System. Als er seine Vorlesungen einstellen mußte, ging er daran, ihren Ertrag der Öffentlichkeit zu übergeben. Die Anthropologie bearbeitete er noch selbst; sie erschien 1798. Seine Vorlesungen über Logik, über physische Geographie und über Pädagogik überließ er seinen Schülern zur Herausgabe. Von 1796 an arbeitete Kant an einem neuen systematischen Werk, das er „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" betitelte. Zahlreiche Entwürfe zeigen uns, wie er sich dafür eingehend mit naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen beschäftigte, und wie dann in den letzten Lebensjahren auch erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme wieder in den Vordergrund treten. Bis in das Jahr 1803 läßt sich die Arbeit Kants an dem unvollendeten Opus postumum verfolgen.

Der äußeren Form seiner Schriften hat Kant im allgemeinen wenig Sorgfalt zugewendet. Wiederholt klagt er über die „Eilfertigkeit", mit der er verschiedene von ihnen abgefaßt habe. Es bleibt in der Tat der Eindruck, daß mehrfach äußere Anlässe (so etwa akademische Verpflichtungen) ihn zur Veröffentlichung von Gedankenreihen bestimmt haben, denen er bei dem zwar langsamen, aber unaufhaltsamen Gang seiner inneren Entwicklung schon bald nach der Niederschrift kritisch gegenüberstand. Aber auch nachdem er den transzendentalen Standpunkt errungen hatte, legte er auf die äußere Form der Darstellung kein allzu großes Gewicht. War es in seiner mittleren Zeit der stete Fluß seiner Gedanken, der ihn hinderte, die bedeutenden schriftstellerischen Fähigkeiten, die die metaphysischen Träume eines Geistersehers und die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen bekunden, zu pflegen und zu entwickeln, so ist es später die Tiefe des Systems und die Schwierigkeit der Probleme, die ihn bestimmt, alle Kraft darauf zu wenden, die Sache selbst zur höchsten Durchsichtigkeit zu erheben. Er selbst spricht (in der Vorrede zu den Prolegomena) davon, daß nicht wenig Selbstverleugnung dazu gehöre, auf alle Reize edler Popularität zu verzichten. Ja, da er sein System als streng beweisbare Wissenschaft angesehen wissen wollte, scheute er „die Weitläufigkeit des Werkes", „eine unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit" ebenso wenig wie eine neue und schwierige Kunstsprache. Daß hierdurch die Deutlichkeit des Vortrags leiden mochte, hat Kant selbst gefühlt, er hat sie sogar verschiedentlich zu bessern unternommen, ohne daß er doch die Lässigkeit des Sprachgebrauchs, der Satzgliederung und der äußeren Disposition, die manche Mißverständnisse verschuldet haben, erheblich eingeschränkt hätte. Viel größere Sorgfalt wandte Kant auf die architektonische Ausgestaltung seiner Lehre. Diese mit den Jahren zunehmende Neigung zu systematischer Gliederung, die geradezu als ein systembildender Faktor angesprochen worden ist, ist von Schopenhauer geistreich mit der gotischen Baukunst verglichen worden.

Um die Drucklegung seiner Schriften war Kant im allgemeinen wenig bekümmert, daher die Erstausgaben durch zahlreiche Druckfehler und Versehen gestört sind.

Ausgaben.

Ein genaues Verzeichnis der Gesamtausgaben und der Ausgaben der einzelnen Schriften gibt E. Adickes, German Kantian Bibliography, New York 1895 bis 1896. „Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)" verzeichnet Arthur Warda, Wiesbaden 1919.

Sammlungen von Kants Schriften zu seinen Lebzeiten.

Kant, der bis zuletzt mit der Durchbildung seines Systems beschäftigt war, ist zu einer Sammlung und Gesamtausgabe seiner Schriften nicht gekommen. Verschiedene Sammlungen seiner Kleinen Schriften erschienen von 1793 ab, doch ohne seine Einwilligung. Eine erste rechtmäßige Ausgabe veranstaltete sein Schüler Tieftrunk, I. Kants Vermischte Schriften, echte und vollständige Ausgabe, 3 Bände, Halle 1799. Sodann hat Fr. Th. Rink eine „Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant" herausgegeben, Königsberg 1800. Gesamtausgaben seiner Werke sind erst im 19. Jahrhundert veranstaltet worden.

Gesamtausgaben.

Kants Schriften sind in mehreren Gesamtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, herausgeg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Lpz. bei Modes & Baumann, 1838—39, und Imm. Kants Sämtl. Werke, herausgeg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Lpz. bei Leop. Voß, 1838—42, in 12 Bänden, deren letzter die „Gesch. der k.schen Philos.", von K. Rosenkranz, enthält. Hartensteins Ausgabe ist im einzelnen zum Teil korrekter; die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert ist eleganter und reicher an Material und anregenden Betrachtungen Die Anordnung ist bei beiden eine im ganzen systematische. Bei Hartenstein folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urteilskraft, dann die Naturphilosophie, bei Rosenkranz und Schubert aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluß der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere. Weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwicklungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neueren Ausgabe der kantischen Werke: Imm. Kants sämtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein, 8 Bde., Lpz. bei Leop. Voß, 1867—69. Die Werke Kants sind von neuem nach dieser Ausgabe in systematischer Ordnung abgedruckt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „Philos. Bibl.", Berl. bei L. Heimann, 1868 ff., von 1874 an Lpz., von 1880 an Heidelb., dann wieder in Berl. und jetzt in Lpz. im Verlag von Felix Meiner in vollständiger Neubearbeitung herausgeg. von Buek, Kinkel, Schiele u. Vorländer 1904 ff. Dazu als Supplement 1. Vorländer, Imm. Kants Leben, Lpz. 1911, 2. Aufl. 1921, 2. Cohen, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1911, 2. Aufl. 1917. Imm. Kants Werke in 8 Büchern. Ausgew. u. mit Einleit. versehen von Hugo Renner, 2 Bde., Berl. 1907. I. Kant, Sämtl. Werke in 6 Bänden, herausgeg. von F. Groß, Lpz. 1912—21. I. Kant, Werke. In Gemeinsch. mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgeg. von E. Cassirer, Berlin 1912—22, 10 Bde. (in Bd. 8 auch die „Fortschritte der Metaphysik", die Vorlesungen über Pädagogik u. über Logik) u. als Ergänzungsband (Bd. 11) „Kants Leben u. Lehre" v. E. Cassirer.

Die drei Kritiken, Die Religion innerhalb usw., Träume eines Geistersehers, Der Streit der Fakultäten, Zum ewigen Frieden, Allgem. Naturgesch. usw., sind nach den ersten Editionen kritisch sorgfältig revidiert, mit Varianten und Angabe der Paginierung früherer Editionen, sehr handlich, herausgeg. v. K. Kehrbach, Lpz., Reclam, in der Universal-Bibl., die Prolegomena zu einer jed. künft. Metaphysik von Karl Schulz, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Theodor Fritzsch, ebenda.

Eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants, welche auch den Briefwechsel in größtmöglicher Vollständigkeit bietet und den ganzen handschriftlichen Nachlaß textkritisch bearbeitet enthalten soll, ist von der Preuß.

Akademie der Wissensch. in Berlin, besonders dank den Bemühungen Diltheys, in Angriff genommen (Berlin 1902 ff., 2. Ausg. 1910 ff.). Die bisher erschienenen Bände der Werke enthalten: Bd. 1: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte; Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung einige Veränderungen erlitten habe; Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen; Allgemeine Naturgeschichte des Himmels; De igne; Nova dilucidatio; Von den Ursachen der Erderschütterungen; Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens von 1755; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen; Monadologia physica; Neue Anmerkung zur Erläuterung der Theorie der Dinge. Bd. 2: Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie; Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe; Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus; Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich v. Funk; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes; Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen; Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; Versuch über die Krankheiten des Kopfes; Rezension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel; Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral; Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765—66; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis; Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen; Von den verschiedenen Rassen der Menschen; Aufsätze, das Philanthropin betreffend. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage. Bd. 4: Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, bis zu dem Paralogismus der reinen Vernunft; Prolegomena; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Die Metaphysik der Sitten. Bd. 7: Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Bd. 8: Anzeige des Lambertschen Briefwechsels; Nachricht an Ärzte; Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Rezensionen von J. G. Herders Ideen; Über die Vulkane im Monde; Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks; Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; Rezension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts; Was heißt: Sich im Denken orientieren; Einige Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden; Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung; Das Ende aller Dinge; Zum ewigen Frieden; Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites; Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie; Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Über die Buchmacherei; Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung in der Kantischen Religionsphilosophie; Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielkes Littauisch-Deutschem und Deutsch-Littauischem Wörterbuch. Bd. 9, der Schlußband der Abt. „Werke" ist noch nicht erschienen. Die zweite Abt. enthält den Briefwechsel: Bd. 10 den von 1747—88, Bd. 11 den von 1789—94, Bd. 12 den von 1795—1803 (diese drei Bde. hrsg. v. R. Reicke); Bd. 13, der die Anmerkungen (mit Nachträgen und Verbesserungen) und Register enthält, haben nach Reickes Tod Rose Burger u. Paul Menzer bearbeitet und herausgegeben (1922). In der Sammlung sind jetzt zusammen 288 Briefe von Kant und 621 an Kant zum Abdruck gekommen; etwa 150 Briefe von Kant und etwa 110 an ihm werden noch vermutet. Es ist in der Ausgabe die streng chronologische Folge eingehalten, auch sind die Originale oder gleichwertigen Kopien in buchstäblicher Treue wiedergegeben. Die folgenden Bände enthalten den handschriftlichen Nachlaß, herausgeg. von

Adickes, und zwar Bd. 14 Reflexionen zur Mathematik, Physik und Chemie, physischen Geographie (1911), Bd. 15 Reflexionen zur Anthropologie (1913), Bd. 16 Reflexionen zur Logik (1914). Die Bde. 17—19 wollen den Nachlaß betr. Metaphysik, Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie, die Bde. 20 u. 21 Vorarbeiten und Nachträge bringen.

Neuere Ausgaben einzelner Werke.

Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in Ostwalds Klassikern der exakten Wissensch., die 2. Aufl. von v. Öttingen, Lpz. 1898; Allg. Naturgesch. u. Theorie d. Himmels, Frankfurt a. M. 1921, Kleukens-Presse.

Zwei Schriften über die grundlegenden Begriffe der Naturwissenschaften (Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes d. Gegenden im Raume), Berlin 1920.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Neudruck der 1. Ausg. (1764), rev. nach der Akademie-Ausg., mit einer Einleitung von A. Pieper, Berl.-Steglitz 1910. Anderer Neudruck in Inselbücherei Nr. 21, Leipzig 1913.

Träume eines Geistersehers (Die kleine Jedermanns-Bücherei), München 1920.

Kritik der reinen Vernunft. Anastat. Neudruck der 1. Aufl., Gotha 1905, ferner von Benno Erdmann (nach der 2. Aufl. K.s), Lpz. 1878, 5. Aufl., Berl. 1900, dazu als Anhang: Beiträge zur Geschichte u. Revision des Textes, ebenda 1900. Er. Adickes, K.s Kritik d. reinen Vern. mit Einleit. u. Anmerk. Berl. 1889. Karl Vorländer, Imm. K.s Kritik d. reinen Vern., herausgeg. u. mit einer Einleit., sowie einem Personen- u. Sachregister versehen, Halle 1899 (nach der 2. Aufl. K.s). Ein Abdruck der 2. Aufl. ist auch die mit einer Einleitung über K.s Leben und Werke von Rob. Zimmermann, Lpz. u. Wien 1890 erschien. Ausgabe (Meyers Bibliographisches Institut). In verkürzter Gestalt (m. Abschnitten aus den Prolegomenen) herausgeg. v. Aug. Messer, Stuttg. 1904. Heinr. Romundt, Kritik d. rein. Vern., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgesch., Gotha 1905. Kritik d. reinen Vern., herausgeg. v. H. Schmidt, Lpz. 1910. W. Stapel, K.s Kr. d. r. V. ins Gemeindeutsche übers. I., Hamburg 1919. Kant, Kr. d. r. V. in stilist. Überarb. hrsg. v. Ernst Fischer, München 1920. G. Deyck, Einführung in die Kritik der reinen Vernunft, in neues, reines Deutsch übersetzt, Lübeck 1921. K., Kr. d. r. V., hrsg. v. F. Groß, Berl. 1923 (Deutsche Bibl.). — K.s Kritik d. reinen Vern. Nachträge. Aus K.s Nachlaß herausgegeben von B. Erdmann, Kiel 1881. (Gegen 200 Randbemerkungen aus K.s Handexemplar der 1. Aufl. der Kritik d. reinen Vern.)

Prolegomena, herausgegeben mit ausführlicher historischer Einleitung von B. Erdmann, Leipz. 1878. E. Kühn, K.s Prolegomena in sprachlicher Bearbeit., Gotha 1909.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, herausgeg. von Al. Höfler, Lpz. 1900.

Kritik der praktischen Vernunft als Prüfung der tätigen Vernunft, in neues, reines Deutsch übersetzt v. G. Deyck, Lübeck 1919.

Kritik der Urteilskraft, herausgeg. von B. Erdmann, Lpz. 1880, mit Zugrundelegung des Textes der 2. Aufl. und ausführlicher historischer Einleitung.

Idee zu einer allg. Gesch. in weltbürgerlicher Absicht, Wiesbaden 1914.

Was ist Aufklärung? München 1910, mit Einl. v. F. Jodl.

Zum ewigen Frieden. Mit Ergänzungen aus Kants übrigen Schriften u. e. ausf. Einl. üb. die Entw. des Friedensgedankens hrsg. v. Karl Vorländer, Lpz. 1914, 2. Aufl. 1919. Faksimile-Neudruck nach d. Ausg. v. 1795 hrsg. v. W. Herzog, Forum-Werke 2, München 1917. Kant, Z. ew. Frieden, hrsg. v. Fr. Kobler, Leipzig 1917. Z. ew. Frieden (Pandora Nr. 3), Lpz. 1920. I. Kant, Z. ew. Frieden, Auswahl (Dokumente der Menschlichkeit Bd. 7) München, Wien, Zürich 1919.

Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Herausgeg. von C. W. Hufeland, Oranienburg 1907.

Briefe. Ausgew. u. herausgeg. von E. Ohmann, Lpz. 1911. Briefwechsel. In 3 Bdn., herausgeg. von H. E. Fischer, in der Biblioth. d. Philos., München 1912 u. 1913. Kant in seinen Briefen, ausgew. u. hrsg. v. R. v. Delius, München 1919.

Populäre Schriften. Unter Mitw. der K.-Ges. herausgeg. von P. Menzer, Berl. 1911. Kants populäre Schriften hrsg. von E. v. Aster, Deutsche Bibl. Nr. 82. Ausgew. kleine Schriften hrsg. v. Hegenwald. K.s Ethik und Religionsphilos.

Ausgewählte Abschnitte aus Grundleg. zur Metaphysik der Sitten, Kritik der prakt. Vern., Religion innerh. der Grenzen der bloßen Vern., herausgegeben von Aug. Messer, Stuttg. 1905. Immanuel Kant. Ausgewählt von L. Weiß, Hamb. 1906 (Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker, 1). K.-Aussprüche. Herausgeg. von R. Richter, Leipz. 1909. K.-Worte. Herausgeg. von R. Eisler, Minden 1911. F. Groß, K.-Laienbrevier. Eine Darstellung der K.schen Welt- und Lebensanschauungen für den ungelehrten Gebildeten, aus K.s Schriften, Briefen und mündl. Äußerungen zusammengestellt, München 1912, 3. Aufl. 1916.

Übersetzungen.

Eine deutsche Übersetzung der lateinischen Schriften K.s ist enthalten in: K.s Vermischte Schriften, herausgeg. von Tieftrunk, Halle 1799.

Ins Lateinische hat K.s kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde., Leipz. 1796—1798; noch andere Übersetzungen werden u. a. im XI. Bd. der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert zitiert.

Über französische Übersetzungen referiert J. B. Meyer in Ztsch. f. Phil. u. phil. Kr. XXIX, 1856, S. 129 ff. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie K.s hat Tissot übersetzt. Sonstige französische Übersetzungen siehe b. Ruyssen, K., Tableau chronologique. Ferner: E. K., Fondements de la métaphysique des mœurs. Tradition nouvelle par V. Delbos, Paris 1907. R. Gillonin, K., Choix de textes avec étude du système philosophique et notices biographiques et bibliographiques, Paris 1909. I. K., Fondements de la métaphysique des moeurs. Traduction nouvelle par H. Lachelier, 2. éd., Paris 1911. I. K., Critique de la raison pure. Traduction nouvelle avec introduction et notes par A. Tremesaygues et B. Pacoud, 3. éd., Paris 1912. I. K., Critique de la raison pratique. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Fr. Picavet, 4. éd., Paris 1912. Critique de la raison pure. Trad. nouv. avec introd. et notes de J. Barni, rev. et corr. par P. Archambault, 2 Bde., Paris 1912. La religion dans les limites de la raison, par A. Tremesaygues, Paris 1912.

Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—22 übersetzt. Neuere Übertragungen: Emanuele K., Critica del giudizio, trad. da Gargiulo, Bari 1907 (Classici della Filosofia Moderna, n. 3). E. K., Critica della ragion pura, tradotta da H. Gentile et G. Lombardo Radice, Bari 1909. E. K., Critica della ragion pura, tradotta da L. Radice e G. Gentile, 2. parte, Bari 1910. E. K., Fondazione della metafisica dei costumi, trad. di G. Vidari, Pavia 1910. E. K., Il fondamento della metafisica dei costumi, tradotta di N. Palanza. Prefazione di B. Varisco, Roma 1911. E. K., La metafisica dei costumi, trad. di G. Vidari, Pavia 1911 u. Milano 1916. Prolegom.., trad. di P. Martinetti, Torino 1913, auch v. A. Oberdorfer, Lanciano 1914.

Ins Spanische: Critica de la razôn pura, texto de las dos ediciones, precedida de la vita de K. y de la historia de los origines de la filosofia critica de Kuno Fischer, por D. Jose del Perojo, vol. I., Madrid 1883.

Von englischen Übersetzungen mögen hier angeführt sein: Dreams of a Spirit-Seer illustrat. by Dreams of Metaphysics by I. K., translat. by Em. F. Görwitz and ed., with an introduction and notes by Frank Sewall, Lond. 1900. J. W. Semples Übersetzung der Grundl. der Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften K.s, Edinburgh 1836, wovon eine neue Auflage unter dem Titel „The Metaphysic of Ethics" mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einleitung u. Anhang), Edinburgh 1866, erschienen ist. Übersetzung der Kritik d. reinen Vern. von Haywood 1848, ferner: Meiklejohn, Critic of Pure Reason translated from the German of Imm. K., Lond. 1854 Im. K.s Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its firs publication translat. into English by F. Max Müller, with a historical intro duction by Ludwig Noiré, 2 vols, Lond. 1881. Der erste Band enthält da Vorwort des Übersetzers, dann auf 359 Seiten eine kurze Geschichte der Philos. von

L. Noiré: The critique of pure reason as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy, zuletzt die Hauptsätze der zweiten Auflage; der zweite Band gibt die Übersetzung der ersten Auflage. Max Müller schließt seine Vorrede mit den Worten: die englisch sprechende Rasse habe nun in K.s Kritik eine zweite arische Erbschaft, ebenso wertvoll wie die Vedas, ein Werk, das wohl kritisiert, aber nie mehr ignoriert werden könne. 2. ed. in einem Band 1896, ohne Noirés Einleitung. K.s critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, vol. I, III, Lond. 1872—1874; in dem 3. Bd. Übersetzung der Prolegomena und einiger Stücke der Kritik d. reinen Vern., und Theory of Ethics by Th. K. Abbott, London 1873. Critique of practical reason and other works of the theory of Ethics, translat. by Th. K. Abbott, 4. ed. Lond. 1889. Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, translat. by Ernest Belfort Bax, Lond. 1883. Critique of Judgment, translat. by J. H. Bernard, Lond. 1892, 2. ed. 1914. Imm. K., Critique of Aesthetic Judgment. Transl. with seven introductory Essays, notes and an analytical Index by M. J. Creed, Oxford 1911. K., Perpetual peace, transl. by H. Campbell Smith, London 1915.

Schwedische Übersetzungen: En andeskådares drömmar, övers. av Efraim Briem, Lund 1922. Kritik av rena förnuftet, övers. av Rickhard Heill, Lund 1922. Grundläggning för sedernas metafysik, övers. av G. Leffler, Stockholm 1920. Alf Nyman, Kants väg. En tanke biografi som inledning till förnuftskritiken jämte valda stycken ur kritiken i översättning, Lund 1919.

Ins Ungarische ist die Kritik der reinen Vernunft übers. u. erl. v. Bernh. Alexander u. Jos. Bánóczi, 2. umgearb. Aufl., Budapest 1912. Kant, Philosophische Gedanken aus seinen Werken, übers. u. mit Einl. v. J. Polgár, Budapest 1913.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, Königsberg 1746 (diese Jahreszahl auf dem Titelblatt, die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Kant hatte die Schrift noch als Student 1746 zur Zensur eingegeben; sie wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden. Die Schrift steht im Zusammenhange mit Dan. Bernoullis Abhandlung: De vera notione virium vivarum. Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz u. a.) nach dem Produkt der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Descartes, Euler u. a.) nach dem Produkt der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der größten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche; er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden Leibnizischen Ansicht zugunsten der Cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant teilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt werde, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hindernis sich entgegensetze; die andere soll, ohne daß ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äußere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke; im ersten Fall soll das Leibnizische, im andern das Cartesianische Prinzip gelten. Damit war er auf einem richtigen Weg, ohne doch die richtige Lösung zu finden, die, was er nicht wußte, bereits d'Alembert in seine Traité de dynamique 1743 gegeben hatte (die Formel für die „lebendige Kraft" oder die kinetische Energie ist $^1/_2 mv^2$). Kant betont in bedeutungsvoller Weise, daß es ihm auf die Methodenfrage ankomme und daß der Verstand durch Mangel an Methode in Irrtümer verfalle (§§ 50, 88, 89). Charakteristisch ist seine Erklärung § 19, die Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, „nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis". Von Interesse ist auch, daß er § 9 und 10 den Raum abhängig macht von der Wirkungskraft der Substanzen und

die drei Dimensionen des Raums in Zusammenhang bringt mit dem Kräftegesetz der Substanzen, so daß bei anderem Gesetz sich auch andere Abmessungen ergäben. Von da aus hält er auch Räume von anderen Dimensionen für möglich und meint: „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte." In der Vorrede spricht er davon, daß er in der Einbildung stehe, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen, und schließt den Abschnitt mit den für seine ganze schriftstellerische Tätigkeit charakteristischen Worten: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen." Bekannt ist das absprechende Epigramm, das Lessing prägte: „K. unternimmt ein schwer Geschäfte, Der Welt zum Unterricht. Er schätzet die lebendgen Kräfte, Nur seine schätzt er nicht."

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Wöchentlichen Königsbergschen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 8. und 15. Juni 1754 (die Frage war von der Berliner Akademie als Preisaufgabe für 1754 gestellt). Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Flut eine Ursache beständiger Retardation. Dieser von Kant klar entwickelte Gedanke fand jedoch zu seiner Zeit keine Beachtung, ebensowenig wie seine spätere selbständige Erörterung von J. Robert Mayer im Jahre 1848. Erst durch die Abhandlungen von C. E. Delaunay, G. B. Airy und W. Thomson aus den Jahren 1865 bis 1866 wurde er in die Wissenschaft eingeführt.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 10. Aug. bis 14. Sept. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet und kam erst später in den Buchhandel, da der Verleger während des Druckes fallierte und sein ganzes Lager auf längere Zeit versiegelt wurde. Einen Auszug aus dem Werke ließ Kant 1791 durch Gensichen anfertigen und einer Übersetzung der Abhandlung Herschels über den Bau des Himmels beifügen. Das Mskr. Gensichens mit Abänderungen von K.s eigener Hand ist neuerdings aufgefunden worden und liefert den Beweis, daß Kant mit dem Auszug einverstanden war. Einige Abweichungen zeigen, daß Kant in wenigen Punkten (z. B. über die Entstehung des Saturnringes) seine Ansichten später geändert hat.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: 1. Abriß einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen, imgleichen von der Vielheit solcher Fixsternsysteme; 2. Von dem ersten Zustand der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Ursachen ihrer Bewegung und der systematischen Beziehung derselben, sowohl in dem Planetengebäude insonderheit als auch in Ansehung der ganzen Schöpfung; 3. Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten. Der erste Teil knüpft an das im Jahre 1750 in London erschienene Buch „An original theory and new hypothesis of the Universe" von Thomas Wright aus Durham an, dessen Inhalt Kant aus einem eingehenden Bericht in den

Hamburgischen Freien Urteilen und Nachrichten 1751 kennen gelernt hatte. Auf einen anderen Vorläufer von Kants Werk, P. Estève mit der Schrift Origine de l'univers expliquée par un principe de la matière, Berlin 1748, weist F. K. Schumann (s. Lit.-Verz.) hin. Wright von Durham betrachtete die Fixsterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Absicht zerstreutes Gewimmel, sondern er fand eine systematische Verfassung im ganzen und eine allgemeine Beziehung dieser Gestirne zu einem Hauptplan der Räume, die sie einnehmen. Diesen Gedanken sucht Kant durch die Betrachtung der Phänomene der Milchstraße zu verbessern und zu vertiefen. Während man früher den Planeten Verstand und Willen zuerteilt hatte und noch Newton, den Kant als den großen Weltweisen bewundert, keine materielle mechanische Ursache für den Zusanmenhang und die Übereinstimmung der Bewegungen der Planeten fand, sondern meinte, „die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur angerichtet" (Kant, Ak.-Ausg. I S. 262), dehnt Kant die mechanistische Theorie auch auf die Entstehung der Welt aus, indem er zeigt, wie aus dem Chaos rein naturgesetzlich ein Kosmos wird. Er findet, daß die Gestalt des Himmels der Fixsterne keine andere Ursache hat als eben eine solche systematische Verfassung im großen, wie sie der planetische Weltbau im kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungsfläche die Milchstraße ist. Nun läßt die Beobachtung gewisser nebliger Sterne von elliptischer Figur die Vermutung entstehen, daß diese nichts anderes sind als Fixsternsysteme von derselben Verfassung wie das, in welchem wir uns befinden. Damit eröffnet sich der Ausblick auf eine Welt von Welten, die wiederum eine Einheit höherer Ordnung, ein noch unermeßlicheres System ausmacht. Wir sehen die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen; es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit. Die Einheitlichkeit in der systematischen Verfassung legt, wie der zweite Teil ausführt, den Gedanken einer einheitlichen Ursache dieser Entstehung nahe. Nimmt man an, daß die Materien, aus denen die Kugeln unserer Sonnenwelt bestehen, im Anfang aller Dinge, in ihren elementaren Grundstoff aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen, dann läßt sich aus diesem Zustand der Natur, der der einfachste ist, der auf das Nichts folgen kann, der Ursprung des planetischen Weltenbaues aus den Kräften der Materie ableiten. Schon die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente bewirkt, daß das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt. Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln vermittels der Anziehung aus einer Sphäre rund um sich alle Materien von minder spezifischer Schwere; sie selber aber zusammen mit der mit ihnen vereinigten Materie sammeln sich in dem Punkte, da die Teilchen von noch dichterer Gattung befindlich sind usw. Nun aber besitzt die Natur neben der Anziehungskraft auch eine Zurückstoßungskraft, die sich in der Elastizität der Dünste, dem Ausflusse stark riechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien kundgibt; durch sie werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkenden Elemente durcheinander von der geradlinigen Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfassen. So erzeugen sich große Wirbel von Teilchen, deren jedes von sich krumme Linien durch die Zusammensetzung der anziehenden und der seitwärts gelenkten Umdrehungskraft beschreibt. Damit ist der Ursprung eines Zentralkörpers und seiner Bewegung aufgedeckt. Aus diesem rotierenden System läßt sich nach mechanischen Gesetzen die Entstehung der Planeten und Kometen, der Monde und Ringe ableiten. Nach der Analogie unseres Sonnensystems würden wir aber auch die Ent-

stehung der anderen Sonnensysteme auffassen. Diese Bildung von Welten aus dem Vorrate des erschaffenen Naturstoffes ist dem Raume nach unendlich; der Weltraum wird mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebt werden. Und diese Welten werden in dem Zusammenhang eines einzigen Systems durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft stehen. Denn lauter abgesonderte Weltgebäude würden den Bestand des Ganzen gefährden, sofern nicht ein göttlicher Eingriff zum Behuf der Korrektur angezogen wird. Aber eine Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielte, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist. Hinsichtlich der Zeit ist die Schöpfung als niemals vollendet anzusehen. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Wir befinden uns in einer Nahheit zum Mittelpunkt der ganzen Natur, wo diese sich schon aus dem Chaos ausgewickelt und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewisse Sphäre überschreiten könnten, würden wir daselbst das Chaos und die Zerstreuung der Elemente erblicken, die mit den Graden der Entfernung nach und nach der völligen Zerstreuung sich annähert. Der Bestand der einzelnen Weltkörper und Systeme ist dagegen nicht von endloser Dauer. Wie sie entstanden sind, so müssen sie wieder untergehen. Dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in anderen Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vorteil zu ergänzen. Die mechanische Erklärung der Entstehung der Welt hat indessen eine Grenze. Sie ist nur durchführbar, weil die zu erklärenden Gebilde und ihre Bewegungen einfach und deutlich erkennbar sind. Aber das organische Leben zeigt solche Vorteile nicht. Hier ist man nicht imstande, zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne. Die Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objektes und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit hindert, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig zu begreifen. Aus der Analogie unserer Erde läßt sich folgern, daß auch andere Gestirne von lebenden Wesen bewohnt sind, sofern diese den größeren Grad ihrer Ausbildung erreicht haben. Die Bewohner der Weltkörper sind deren Geschöpfe und in ihrer Beschaffenheit ihnen analog; darum entspricht der Stufenfolge der Planeten die ihrer Bewohner. Je dichter die Stoffe sind, woraus der Weltkörper besteht, um so gröber die Organisation, um so träger die Denkkraft, mächtiger die Begierden, trüber und unklarer die Vorstellungen, zahlreicher die Irrtümer und Laster. Da nun die Planeten um so dichter sind, je näher sie der Sonne stehen, so muß die körperliche wie geistige Organisation der Planetenbewohner vom Merkur bis zum Saturn in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne an Vollkommenheit wachsen und fortschreiten. — Wird so die gesamte Verfassung des Universums in ihrer systematischen Einheit durch eine mechanische Erklärung begreiflich, so widerstreitet dieser Naturgeschichte und Theorie des Himmels in keiner Weise die Religion. Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmenden Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann. — Kants Schrift wurde kaum bekannt. Ohne von Kants Theorie zu wissen, stellte 1761 Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen" ähnliche Lehren auf, und Laplace,

der ebenso wie Kant von dem Naturforscher Buffon beeinflußt war, gab in seiner „Exposition du système du monde“ 1796 eine mit der Kantischen Ansicht sich teilweise nahe berührende, aber nicht identische Nebularhypothese. Erst in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde durch Arago und A. v. Humboldt, später auch von Schopenhauer, Helmholtz und Zöllner die Bedeutung von Kants Kosmogonie zur Anerkennung gebracht.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, Kants Magisterdissertation, der philos. Fakultät zu Königsberg vorgelegt am 17. April 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233—254. Kant nimmt hier im Gegensatz zu Descartes und anderen Physikern, welche Flüssigkeiten aus kleinsten Teilen bestehen lassen, eine elastische Materie an. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung der zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluß materieller Teile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Äther. Die Flamme ist „vapor ignitus“.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im wesentlichen Leibnizische Prinzipien, die er mit Newtonschen Lehren zu versöhnen sucht. Nicht das Prinzip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Prinzip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Prinzip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non est, als Prinzip der negativen Wahrheiten. Das Prinzip der ratio determinans, wie Kant mit Crusius an Stelle von ratio sufficiens sagen will, zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: ratio cur oder antecedenter determinans und ratio quod oder consequenter determinans unterscheidet: jene setzt er mit der ratio essendi vel fiendi, diese mit der ratio cognoscendi gleich, was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntnis aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird. Kant verteidigt das Principium rationis determinantis gegen die Angriffe, die besonders Crusius dagegen gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, daß es die Freiheit aufhebe, indem er (im Leibnizischen Sinne) definiert: Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas, welche Definition später Kant selbst verwarf. Aus dem Prinzip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das principium identitatis indiscernibilium, wonach es keine zwei einander vollkommen gleiche Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1. das Prinzip der Sukzession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen untereinander geknüpft; 2. das Prinzip der Koexistenz, die reale Verbindung der endlichen Substanzen untereinander, beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellekt, sie denkt und erhält. Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der Leibnizischen Lehre von der prästabilierten Harmonie, ohne ihr jedoch beizutreten. Noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, nicht

ein bloßer consensus, sondern eine wirkliche dependentia gesetzt sein. Anderseits unterscheidet Kant dieses so begründete „systema universalis substantiarum commercii" streng von dem bloßen influxus physicus der wirkenden Ursachen.

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, in den Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 24. Jan. 1756. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat, Kgsb. 1756. Während die erste Abhandlung nur eine kurze naturwissenschaftliche Beschreibung von Erdbeben gibt, macht die ausführlichere zweite (eine selbständig erschienene Schrift) den Versuch einer Erklärung, wobei Kant richtig auf die Fortpflanzung der Erschütterungen durch das Meer hinweist, die bei dem Erdbeben von Lissabon anzunehmen sei. Zum Schlusse dieser Abhandlung bringt er allgemeinere Betrachtungen über die falsche, menschliche Teleologie, nach der Menschen solche Naturereignisse als Strafgerichte Gottes ansehen und sich in sträflichem Vorwitz anmaßen, „die Absichten der göttlichen Ratschlüsse einzusehen". „So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten erraten will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigsten zu sein scheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter der Erde unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugtuung verschaffen können!" Die dritte Abhandlung: „Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen", in den Königsb. Frag- und Anz.-Nachrichten, 10. und 27. April 1756, wendet sich vom geologischen und physikalischen Standpunkt gegen Hypothesen, die den Einfluß von Planeten bei Erdbeben behaupten. — Diese drei naturwissenschaftlichen Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels" in nahem Zusammenhange stehen, gehören zu den ersten Versuchen einer wissenschaftlichen Behandlung des Erdbebenproblems. Kant spricht sich dahin aus, daß diese Erschütterungen auf vulkanischen Vorgängen im Innern der Erde beruhen.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continent monadologiam physicam, Kgsb. 1756, eine von Kant zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zuteil wurde), verteidigte Dissertation. An die Stelle der punktuellen Leibnizischen Monaden setzt Kant ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er, zu der Theorie Brunos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend, die Monadenlehre der Atomistik annähert. Von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doktrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittels der Repulsivkraft (die von dem Zentrum aus nach dem Kubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attraktionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate (Prop. V). Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque

sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione (Prop. VI). Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita attractionis, cum illa conjunctim limitem definiens extensionis (Prop. X). Kant folgert hieraus u. a., daß die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (Kants Argumentation, daß die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Maße schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreitete, vermöge der wachsenden Entfernung vom Zentralpunkte größer werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley, 1656—1724, an.)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift Kants zu s. Vorles. im Somm. 1756. Kant hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde originell aufgestellt, ohne von George Hadleys damit übereinstimmender Erklärung zu wissen. Hadley hat 1735, nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperaturunterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte, die Windverhältnisse der Tropen im wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperaturunterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; Kant hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft außerhalb der Tropen (die Westwinde aus dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Äquator zu den Polen hat) erklärt. Kant hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischer Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Er hat hier auch schon das Drehungsgesetz der Winde, das Dove 1835, ohne von Kants Abhandlung zu wissen, aufstellte, vorweggenommen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt Kant, er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach J. P. Eberhards (nicht zu verwechseln mit Joh. Aug. E.) Lehrbuch „Erste Gründe der Naturlehre" zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meierschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art" nennt, und dessen „Dunkelheit" er „durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen" zu heben hofft.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein großes Meer streichen, Kgsb. o. J. (Goldbeck, Liter. Nachr. v. Preuß. II, 43 [1783], gibt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants [1804], richtig Borowski und nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, weil Westwinde überall feucht seien, aber die positive Lösung fehlt, da der Einfluß der Temperatur auf die Kapazität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird. — „Die physische Geographie erwägt" nach dieser Ankündigung „bloß die Naturbeschaffenheit der Erdkugel, und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dies aber nicht mit der Vollständigkeit und philosophischen Genauheit in den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allent-

halben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt." Kant meint, der vernünftige Geschmack der damaligen aufgeklärten Zeit sei vermutlich so allgemein geworden, daß man voraussetzen könne, es werde nur wenigen gleichgültig sein, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in anderen Gegenden als in den unseren aufweise. Er gibt selbst dann einen kurzen Abriß der physischen Geographie, aus dem man beurteilen könne, ob man in diesen Dingen unwissend sein dürfe.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahr angekündigt werden, Kgsb. 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stoße der Körper und gibt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft" zugeschriebenen Erscheinungen. — Kant bezeichnet sich hier selbst als einen der Denker, die mit den Gesetzen des Ansehens nichts zu schaffen haben wollen, und so wagt er es, „die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerten", wenn er auch wisse, daß die Herren, welche gewohnt seien, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangsmühle des Wolffschen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, die Mühe der Prüfung für unnötig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären würden.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (ebenfalls eine Einladungsschrift zu den Vorlesungen) Kgsb. 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Überzeugung, Gott könne nicht umhin, das Beste zu wählen; er hält dafür, das Weltganze sei das beste und alles um des Ganzen willen gut. Der Kritizismus läßt diesen Argumentationsgang freilich nicht zu und betont vielmehr als die Einheit des Ganzen die persönliche Freiheit der Individuen. — Kant sagt hier: „Ich bin .... überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein desto höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen." (Vgl. zu dieser Schrift auch Kants Br. an J. G. Lindner 28. Okt. 1759). Später hat sich Kant von dieser Schrift ganz losgesagt. Borowski hat er gebeten, ihrer gar nicht mehr zu gedenken und sie, wenn er sie irgendwo träfe, keinem zu geben, sondern sie gleich zu kassieren.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Friedr. von Funk, Sendschreiben an Frau Agnes Elisabeth von Funk (Königsb. 1760). Ein Trostschreiben an die Mutter des verstorbenen Studenten.

In den Jahren 1762—64 erschienen mehrere philosophisch wichtige Schriften Kants, in denen logisch-erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme hervortreten. Die Reihenfolge der Veröffentlichung dieser Schriften steht zwar fest, nicht aber die Zeit ihrer Entstehung und ihre entwicklungsgeschichtliche Aufeinanderfolge, worüber Kantforscher wie H. Cohen (der die „Preisschrift" voransetzt), Paulsen, B. Erdmann, K. Fischer verschiedener Meinung sind.

Die Schrift über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsb. 1762, ist als Einladungsschrift zu Vorlesungen, jedenfalls

für das Wintersemester 1762/63, veröffentlicht und wohl auch erst im Herbst 1762 entstanden, da Kant sie als „die Arbeit von einigen Stunden“ bezeichnet. Kant wendet sich hier gegen die aristotelisch-scholastische Logik, die er einen Koloß nennt, „der sein Haupt in die Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Ton sind“. Die logische Einteilung der vier syllogistischen Figuren erscheint ihm als eine falsche Spitzfindigkeit: nur in der ersten Figur gebe es reine und einfache Schlüsse. Zweck der Logik ist ihm „nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen“.

„Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, Königsb. 1763, ist erschienen im Dezember 1762. Kant bezeichnet die Abhandlung als „Folge eines langen Nachdenkens“, betont aber, die Art des Vortrags habe „das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich“. Die herkömmliche Metaphysik ist ihm hier ein bodenloser „Abgrund“, ein „finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme“. Er weist die „Nachahmung des Mathematikers“ ab, fordert eine neue Methode und kritische Stellungnahme. Keine Demonstration, sondern nur den Beweisgrund zu einer Demonstration, „ein mühsam gesammeltes Baugerät“ will er liefern. Er äußert schon hier die Überzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert“; „es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere“. Eine solche Demonstration ist noch niemals erfunden worden, sie würde vollständige und geklärte Begriffe und damit eine wissenschaftliche Metaphysik voraussetzen. Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt. Die Schrift zerfällt in drei Teile: deren erster den Beweisgrund selber, deren zweiter dessen weitläufigen Nutzen, deren dritter aber Gründe angibt, um darzutun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei. Wenn das Dasein Gottes demonstriert werden soll, so ist zunächst erforderlich, daß der Begriff des Daseins wohl verstanden werde. Nicht daß mit einer förmlichen Erklärung des Daseins der Anfang zu machen sei. Die Sucht, nach dem Vorbilde der Mathematiker mit vollständigen und erschöpfenden Erklärungen zu beginnen, hat eine Menge von Fehltritten auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik veranlaßt. Es genügt, wenn jemand, der eine Definition sucht, sich zuvor dessen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstand der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff des Gegenstandes bestehe. Nun ist das Dasein gar nicht Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge; es ist vielmehr seine absolute Position und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird. Der Begriff der Position oder Setzung selbst ist völlig einfach. So muß das Dasein unmittelbar zu der Art gehören, wie ein Begriff gesetzt wird; denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Daher ist streng genommen der Satz: „Gott ist ein existierendes Ding“ unrichtig, da in ihm die Beziehung eines Prädikates zum Subjekt ausgedrückt zu sein scheint. Es sollte vielmehr heißen: Etwas Existierendes ist Gott, d. h. einem existierenden Ding kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Nun läßt sich zeigen, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß gar nichts existiere. Unmöglich ist, was in sich selbst wider-

sprechend ist. Aber die Möglichkeit fällt auch weg, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch die Verknüpfung der zu verknüpfenden Data oder der Materialien der Erkenntnis aufhebt, sondern auch wenn kein Material, kein Datum zu denken da ist. Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz; allein es widerspricht sich, daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denkbar wäre. Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Nun geschieht dies durch die Aufhebung alles Daseins; denn wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendigerweise. Das notwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muß, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgendeine Existenz voraussetze, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich seine absolute Notwendigkeit ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Notwendigkeit begreiflich machen können. Der weitläufige Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist, liegt, wie der zweite Teil der Schrift ausführlich entwickelt, darin, daß er die kosmologischen Betrachtungen, die zu der Idee Gottes in Beziehung stehen, in das richtige Licht setzen und vertiefen kann. Aus der bewiesenen Einheit des schlechterdings notwendigen Wesens folgt die Einheit des Universums, die durchgängige Einheit und Übereinstimmung in der Natur der Dinge, die Einheit in dem Mannigfaltigen ihrer Wesen. Es kann in der Welt nichts sein oder geschehen, was von jenem Urgrunde unabhängig ist; daher ist Gott nicht der Werkmeister, sondern in vollem Umfang der Schöpfer der Welt. Und diese Schöpfung stellt sich als notwendige Folge, die aus der Möglichkeit der Dinge selbst hervorgeht, in einer naturgemäßen Entwicklung dar und wird in der Hypothese der Kosmogonie beschrieben. Zugleich ergibt sich hieraus die verbesserte Methode der Physikotheologie. Daß außer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei, ergibt die kritische Prüfung des dritten Teiles. Alle Beweisgründe können nur entweder aus den Verstandesbegriffen des bloß Möglichen oder aus dem Erfahrungsbegriff des Existierenden hergenommen werden. Zu der Klasse der Beweisgründe der ersteren Art gehört der Cartesianische, der aber in Wahrheit nichts beweist, da das Dasein kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit ist.

Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, Königsb. 1763 (am 3. Juni 1763 der philosophischen Fakultät vorgelegt). Auch hier verwirft Kant die Nachahmung der Methode der Mathematik in der Philosophie, aber er empfiehlt die wirkliche „Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie“ und weist zu diesem Zweck auf die Begriffe des Raumes, der Zeit, des unendlich Kleinen und der negativen Größen hin. An dem Beispiel der negativen Größen will er die Fruchtbarkeit der Anwendung solcher Begriffe in der Philosophie

deutlich machen. Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, daß von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädikate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Aktivschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das Kant Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathemathischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhandlung: Princ. cogn. met. dilucidatio hat Kant die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Prinzip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minuszeichens willkürlich sei und eine petitio principii involviere; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes: aus jenem ergibt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Teilbegriff in ihm liegt; aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas anderes und Neues. Wie Kausalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt Kant nicht einzusehen.

Beobachtungen über das Gefühl des S c h ö n e n u n d E r h a b e n e n, Königsberg 1764 (am 8. Okt. 1763 zur Zensur vorgelegt). Eine Reihe der feinsten Beobachtungen in allgemeinverständlicher, anziehender, zum Teil witziger Form, aus dem Gebiet der Ästhetik, Moral und Psychologie, über Nationalcharakter, Temperamente, Neigungen, Geschlechter usw. Eine wissenschaftliche Theorie des Schönen und Erhabenen in der Schrift zu geben, war Kants Absicht nicht. Das Erhabene und das Schöne werden psychologisch unterschieden („Das Erhabene rührt, das Schöne reizt") und vom Erhabenen wieder verschiedene Arten gekennzeichnet (das Schreckhaft-Erhabene, das Edle, das Prächtige). Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur". Der Einfluß Shaftesburys, auch Burkes, dessen Ansichten Kant damals wahrscheinlich nur aus dem ausführlichen Bericht Mendelssohns kannte, ist deutlich zu merken.

Über Jan Pawlikowicz ZDomozyrskich K o m a r n i c k i in den Königsb. (Kanterschen) gelehrt. und polit. Zeitungen v. 10. Febr. 1764, ein ohne Kants Namen veröffentlichtes Gutachten über den Abenteurer Komarnicki, den „Ziegenpropheten", der, von einem achtjährigen Knaben begleitet, umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden", dessen Rüstigkeit und Freimut ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im Rousseauschen Sinne.

Bei diesem Anlaß veröffentlichte Kant anonym auch einen Versuch über die K r a n k h e i t e n d e s K o p f e s, in denselben Zeitungen 13.—27. Febr. 1764, worin er in amüsanter Weise verschiedene Arten geistiger Defekte wie Dummköpfigkeit, Torheit, Narrheit usw. charakterisierte.

Eine kurze Besprechung Kants über die „Theorie der am 23. Julii 1762 erschienenen Feuerkugel, abgehandelt von Joh. Elias S i l b e r s c h l a g", erschien in den Königsb. gelehrten und politischen Zeitungen, 23. März 1764.

Im Frühjahr 1764 wurde auch die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat" veröffentlicht, die in den letzten Monaten des Jahres 1762, wahrscheinlich nach dem „Beweisgrund" oder teilweise gleichzeitig mit ihm, abgefaßt und gegen Ende Dezember 1762 eingeschickt wurde. Kants Abhandlung erhielt das Akzessit, die Mendelssohns („Über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften") den Preis. Beide wurden zusammen Berl. 1764 gedruckt, die Kants ohne Nennung des Namens, unter dem Titel: „Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur la nature, les espèces et les degrés de l'évidence, avec les pièces qui ont concouru". Die Frage der wissenschaftlichen Methode der Metaphysik wird hier mit Entschiedenheit gestellt, und in bedeutsamer Weise beruft sich Kant dabei auf Newtons Methode in der Naturwissenschaft. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnisweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Objekt der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden." Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in die Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, auch wenn man ihren ersten Grund in dem Körper nicht einsieht. Ebenso suche man in der Metaphysik durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewußtsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob man gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so kann man doch derselben sich sicher bedienen, um vieles in dem Dinge hieraus herzuleiten. Die erste Regel ist somit, daß man ja nicht mit Erklärungen anfange, von Worterklärungen natürlich abgesehen. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist, auch ehe man die Definition davon hat. Die zweite Regel ist, daß man die unmittelbaren Urteile von dem Gegenstande in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders auszeichnet und sie als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. So kann man sowohl in der Metaphysik wie in anderen Wissenschaften viel von einem Gegenstand mit Gewißheit sagen, ohne ihn erklärt zu haben. In der Metaphysik muß man durchaus analytisch verfahren, denn ihr Geschäft ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen hat, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten wie in der Mathematik unterordnen können. Die Natur der metaphysischen Gewißheit ist von anderer Art als die der mathematischen. Zwar hat die Metaphysik keine formalen oder materiellen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der Meßkunst. In beiden geschieht das Formale der Urteile nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs. In beiden sind es unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten

unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber ebenso sicher sein können und entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist ebensowohl eine zur Überzeugung nötige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größeren Anschauung teilhaftig.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit (vor allem der Hauptbegriff der schlechterdings notwendigen Existenz eines Wesens) sind der größten philosophischen Evidenz fähig; die ersten Gründe der Moral sind es nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit dagegen noch nicht. Denn wie wenig ist der Grundbegriff der Verbindlichkeit bekannt! Eine Verbindlichkeit, die eine Handlung als unmittelbar notwendig und nicht bloß als Mittel zur Erreichung eines gewissen Zweckes gebietet, ist unerweislich. Man kann zwar als formalen Grund aller Verbindlichkeiten zu handeln die Regel aufstellen: Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, und: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird; aber aus diesen zwei Regeln des Guten allein fließt keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, sofern nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind. Neben dem Vermögen, das Wahre zu erkennen, steht indessen das G e f ü h l als das Vermögen, das Gute zu empfinden, die beide nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die Billigung des Guten darf also nicht wie bei Wolff aus dem Erkenntnisvermögen abgeleitet werden. Es können solche „Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulate die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson u. a. haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hierzu einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert." Hiermit ist die Richtung Kants auf dem Gebiete der Ethik betreffs Hochschätzung des Guten nach der Seite der Engländer hin deutlich bezeichnet.

M. Imm. Kants Nachricht von der E i n r i c h t u n g s e i n e r V o r l e s u n g e n in dem Winterhalbenjahr von 1765—66, Königsberg 1765, zeigt den empirisch-kritischen Standpunkt, den Kant jetzt einnimmt. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophieren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muß forschend (zetetisch) sein. Den Versuchen von Shaftesbury, Hutcheson und Hume, die zwar unvollständig und mangelhaft, aber doch am weitesten in der Aufführung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien, will Kant die noch mangelnde Präzision zukommen lassen, indem er es für nötig hält, zu erwägen, was g e s c h e h e, bevor er anzeige, was g e s c h e h e n s o l l e.

Von solchem empirischen Gesichtspunkt aus konnte sich eine kritische, ja skeptische Stimmung gegen die Metaphysik ergeben. Seine skeptische Haltung zeigt Kant an dem Beispiel der mystisch-spiritistischen Metaphysik des Schweden Emanuel Swedenborg (1688—1772), der durch seine Visionen und Wundergeschichten damals viel Aufsehen erregte. Er äußert sich über S w e d e n b o r g zunächst zurückhaltend in einem B r i e f an Fräulein Charlotte v. K n o b l o c h vom 10. August 1763, wo er weitere Prüfung in Aussicht stellt. Dieser Brief kann nicht 1758, wie Borowski angegeben hat, und auch nicht, wie andere wollen, 1768 geschrieben sein. Das Jahr 1763 ergibt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewißheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain

im Dezember 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, daß die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte v. Knobloch, geb. 10. August 1740, mit dem Hauptmann Friedrich v. Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Teil 37, Leipz. 1765, S. 384.

Schärfere Kritik üben die 1765 verfaßten Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsb. 1766 (anonym erschienen), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Metaphysiker werden hier als „Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten" bezeichnet. Die Möglichkeit mancher beliebter metaphysischer Annahmen ist unbestreitbar, aber sie teilen diesen Vorteil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; viele Spekulationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft" einen mechanischen Vorteil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind nicht entscheidbar; man wird künftighin vielleicht mancherlei meinen, niemals etwas wissen können. Die Metaphysik, die den verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht, enttäuscht. Aber die Metaphysik aus reinen Begriffen gewährt doch einen Vorteil. Er besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fiktionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muß ihre selbständige Geltung haben. Übrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemäßer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Teiles, welches Kant „ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen" nennt, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbar scheinender Prinzipien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich die selbst an sich höchst beachtenswerte Probe eines solchen Systems, die er hier gibt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Wenn übrigens Kant auch in den Träumen eines Geistersehers Swedenborg einen Erzphantasten und Schwärmer genannt und von dessen großem Werk gesagt hatte, es enthalte acht Bände voll Unsinn, so stand er doch gewissen Ansichten desselben nicht so fern, wie es danach scheinen möchte. Er trennt in der Dissertation aus dem Jahre 1770 die beiden Welten, den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis, streng voneinander, was an Swedenborg erinnern kann, und

nennt in seinen Vorlesungen über Metaphysik, herausgeg. v. Pölitz, S. 257, den Gedanken Swedenborgs geradezu „sehr erhaben", wenn dieser sage: „Die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muß unterschieden werden", und ferner: „Alle geistigen Naturen stehen miteinander in Verbindung." Freilich will Kant an die Möglichkeit nicht glauben, daß unsere Seelen, solange sie noch an den Körper gebunden seien, mit den abgeschiedenen Seelen Gemeinschaft hätten, ebensowenig an die, daß Seelen, die schon in der anderen Welt ständen, durch sichtbare Wirkungen in der sichtbaren Welt erschienen.

In einem Aufsatz Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume in den Königsb. Fr.- u. Anz.-Nachr. v. 6. Febr. 1768 befaßt sich Kant mit dem Raumproblem. Schon Euler hatte (Hist. de l'Acad. 1748) darzutun gesucht, daß der Raum, unabhängig von dem Dasein aller Materie, eine eigene Realität habe: Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Meßkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können". Aus dem Umstande, daß Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand, einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in denselben Grenzen beschlossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand paßt), glaubt Kant den Schluß ziehen zu dürfen, daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage ihrer Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgmeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäß nicht bloß in dem äußeren Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein, und zwar nicht als bloßes Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine bloße Form unserer Anschauung zu erklären, womit ein wichtiger Schritt zum Kritizismus geschah.

Kant vollzieht jetzt die bedeutsame Wendung zur kritizistischen Methode, die einen neuen Weg gegenüber dem Dogmatismus wie dem Skeptizismus bezeichnet. Auf die Rolle, die das Jahr 1769 in seiner philosophischen Entwicklung spielt, hat Kant selbst hingewiesen; so sagt er: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht."

Die kritizistische Lösung des Raumproblems und des Zeitproblems findet Kant in der Schrift De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiomonti 1770. Da wird eine prinzipielle Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand gemacht. Die menschliche Erkenntnis ist doppelter Art, ohne daß die eine von der anderen abhängig ist, die sinnliche und die intellektuelle. Die erste, die der sensualitas (= receptivitas subiecti) entstammt und deren Gegenstand die sensibilia (phaenomena) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subjekt. Die letztere bezieht sich auf die intelligibilia (noumena). Sie entsteht aus der intelligentia (= rationalitas = facultas subiecti) und erkennt die Dinge, wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntnis muß man den Stoff von der Form unterscheiden. Die Materie, sensatio, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart eines Sinnenobjektes anzeigt (vgl. § 11 „quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones ceu causata testantur de praesentia obiecti, quod contra idealismum"), aber seine Beschaffenheit nicht angibt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen,

sondern ursprünglich dem Gemüt innewohnen. Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Prinzips der Seele, wodurch dieses Vielerlei nach festen und eingeborenen Gesetzen eine bestimmte Gestalt annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, apparentia, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus (§ 14). Und ganz ähnlich heißt es vom Raume: Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi (§ 15). Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes anderen sinnlichen als den gemeinsamen Begriffen und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntnis, welche aus der vermittels des usus logicus geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heißt Erfahrung, experientia, so daß wir also drei Stufen der sinnlichen Erkenntnis haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Überlegung in Gemäßheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellekt und seine Erkenntnis anlangt, so wird durch den usus logicus des Verstandes eine selbständige Erkenntnis nicht erzeugt. Es gibt aber außer diesem usus logicus noch einen usus realis des Intellekts, durch welchen Begriffe teils von Gegenständen, teils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntnis enthalten. Es gibt also eine Verstandeserkenntnis, aber keineswegs darf diese als die deutliche und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze gibt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Tätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Notwendigkeit, die Ursache usw. mit den entgegengesetzten und korrelaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationellen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle anderen Realitäten dienendes Maß, in die perfectio noumenon. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so daß also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Prinzip der Erkenntnis und als wirklich daseiend das Prinzip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, so daß die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes sind. Die Einheit der Dinge, wie sie tatsächlich in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Teile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche

Annahme des influxus physicus, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr bloßes Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuiert werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno.... Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno (§ 20).

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebranches, daß wir alle Dinge in Gott schauen, sehr nähert; jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäußerten Ansicht von den äußeren Dingen nur so weit affiziert und die Welt steht ihrem Anschauen nur so weit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen anderen Dingen von der Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äußeren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äußeren Ursache wahr. Daher kann der Raum als die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die omnipraesentia phaenomenon genannt werden und die Zeit in gleicher Weise causae generalis aeternitas phaenomenon.

In den folgenden zehn Jahren war Kant mit der Ausbildung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten beschäftigt, die nachher in der Kritik der reinen Vernunft ihren Ausdruck gefunden haben, und veröffentlichte daher während dieser Zeit nur Kleinigkeiten, so die Rezension der Schrift von Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen, in den Königsb. gelehrten und polit. Zeitgn. 23. Aug. 1771. Kant billigt Moscatis anatomische Begründung des Satzes, daß die tierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüßigen Gang angelegt sei.

1775 erschien ein Programm „Von den verschiedenen Rassen der Menschen", zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Königsb. (verändert und erweitert in Engels Philosoph. f. d. Welt, 2. Tl., Leipz. 1777). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Rassen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswert ist Kants Äußerung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntnis zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von neuem entwickelt.

Zwei Aufsätze über das Dessauer Philanthropin veröffentlichte Kant in den Königsb. gel. und pol. Ztgn. v. 28. März 1776 u. v. 27. März 1777, wieder neu gedruckt bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. Der erste Aufsatz ist eine Anzeige des ersten Stücks des philanthropischen Archivs, die anonym erschien, von der aber ein eigenhändiger Entwurf Kants vorhanden ist; wahrscheinlich hat sie Kant auch mit dem Brief v. 28. März 1776 an Wolke geschickt, wo er in der Nachschrift sagt: „Beiliegendes Blatt soll einen kleinen Beweis von der Achtung abgeben, darin dero Institut in hiesigen Gegenden zu kommen anhebt." Der zweite Aufsatz „An das gemeine Wesen", der auf die Bedeutung der Erziehung hinweist, das Philanthropin empfiehlt und zu finanzieller Unterstützung aufruft, war in der Zeitung mit K. unterzeichnet, wurde aber dann mit Kants vollem Namen in den „Pädagog. Unterhandlungen", hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3. Stück veröffentlicht (danach zuerst

bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd., Stuttg. 1843 ff. II, S. 269 ff., wieder abgedruckt). Ein dritter Aufsatz (v. 14. Aug. 1778), den Reicke anfangs auch Kant zuschreiben wollte, rührt ziemlich sicher nicht von Kant her, sondern der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778 den Artikel verfaßt zu haben (vgl. auch Kants Br. an Wolke 4. Aug. 1778). Kant interessiert sich lebhaft für die ,,weislich aus der Natur selbst gezogene" Erziehungsmethode des Philanthropins.

Am 28. Februar 1777 hielt Kant eine für seine ästhetischen Ansichten bemerkenswerte Opponentenrede zum zweiten Teil der Dissertation De principiis fictionum generalioribus, die der Professor der Dichtkunst Joh. Gottl. Kreutzfeld bei Antritt seiner Professur verteidigte. Der Entwurf dieser Rede ist veröffentlicht von A. Warda, Altpreuß. Monatsschr. Bd. 47, S. 663 ff. und jetzt v. E. Adickes in der Akademie-ausg. Bd. 15, 2 S. 901 ff., übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. B. A. Schmidt, Kantstudien Bd. 16, 1911 S. 5 ff.

Nun folgt das epochemachende Werk: Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. (Anastatischer Neudruck, Gotha 1905.) In diesem Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber ,,innerhalb etwa vier bis fünf Monaten gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zustande gebracht", indem er wahrscheinlich manche früheren Aufzeichnungen mit verwandte. — Die Briefe an Marcus Herz bringen einige Notizen über den Fortgang des Werkes und über die Ursachen seiner Verzögerung. Über die schließliche Ausarbeitung des Werkes gehen die Ansichten auseinander, namentlich darüber, ob sie in das Jahr 1779, etwa Mai bis September, falle oder in die erste Hälfte des Jahres 1780, für welche letztere Datierung die Gründe überwiegen. Nach Benno Erdmann (Einleitung zur Kritik in der Akademie-Ausgabe der Werke Bd. IV) umspannt die Entstehungsgeschichte des Werkes etwa den Zeitraum von 1765—1781; sie zerfällt in zwei Perioden, die ,,Dämmerungsperiode der Idee" 1765—1769, als deren Repräsentant der Plan einer 1765 von Kant erwähnten Schrift ,,Über die eigentümliche Methode der Metaphysik" anzusehen ist, und in eine zweite von 1769 anhebende Periode, die in zwei Phasen, von 1769 bis etwa 1771 und von 1772 ab bis 1776 zerfällt. Als Repräsentant der ersten Phase dieser Periode ist die Dissertation von 1770 und der Plan zu der Schrift ,,Über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" anzusehen (vgl. Kant an Lambert 2. Sept. 1770, an M. Herz 7. Juni 1771 u. bes. 21. Febr. 1772); in der ersten Phase wird die Scheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen vollzogen, in der zweiten wird die leitende Idee des späteren Werkes gefunden, der Grundgedanke für die Ableitung und Beziehung der Kategorien auf ihre Gegenstände im reinen Denken sowie im Erkennen als Lösung des Problems von 1772 erfaßt und somit die endgültige Gliederung des Werkes gesichert. Die Jahre von 1777 bis Anfang 1781 sind wesentlich der vielfach verzögerten Ausfertigung des Werkes gewidmet. Die zweite, z. T. geänderte Auflage erschien Riga 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind im wesentlichen unveränderte Abdrucke der zweiten.

In den Gesamtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Kr. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann, sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben. — Rosenkranz wie später Kehrbach legen die erste Auflage zugrunde und geben die in der zweiten Auflage eingetretenen Änderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses

entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urteils über den Wert beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer (s. Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz, betreff. die Gesamtausgabe von K.s W., mitget. v. R. Reicke, Altpreuß. Monatsschr. XXVI) und anderen in der zweiten Auflage Änderungen des Gedankens zum Nachteil der Konsequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluß an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Änderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Mißverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Über den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der anderen Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Übersicht, sondern in der Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes referiert werden.

1782 verfaßte Kant eine kurze „Nachricht v. Joh. Bernoullis Ausgabe des Lambertschen Briefwechsels" (Königsb. Gel. u. pol. Zeitungen 4. Febr. 1782) und eine „Nachricht an Ärzte" (Beilage zu Königsb. Gel. u. pol. Zeit. 18. April 1782), welche über die damalige Influenzaepidemie handelt.

Eine neue, kürzere, in anderer Form als die Kritik der reinen Vernunft (in analytischer Methode, wie Kant sagt) gefaßte Darstellung von Kants erkenntniskritischen Grundgedanken bieten die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in der Zugabe zu den Gött. Anzeigen von gelehrten Sachen 19. Januar 1782 erschienene, von Garve verfaßte, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später, Anhang zu dem 37.—52. Bande der Allgemeinen deutschen Bibl., Abt. 2, S. 838—862, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Rezension der Kritik d. r. V., die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der Berkeleyschen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, entschiedener hervor.

B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, daß der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandteile zerfalle: 1. in einen erläuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2. in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Rezension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschiebseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Diese Hypothese Erdmanns wurde bestritten von Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert, Berlin 1879; nach ihm wollte Kant allerdings bald nach Erscheinen der K. d. r. V. einen populären Auszug aus dieser geben in einer für Laien verständlichen Form; kurze Zeit darauf trug er sich mit dem Gedanken, ein Lehrbuch der Metaphysik nach kritischen Grundsätzen zum Gebrauch für akademische Vorlesungen abzufassen. Zu beiden kam er nicht, wohl aber veranlaßte ihn die Garve-Federsche Rezension, aus der er sah, daß seine Kritik auch für Lehrer zu schwer geschrieben sei, die Prolegomena abzufassen, „nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer", und zwar in analytischer Methode, um die in der Kritik herrschende Dunkelheit zu beseitigen. Doch hat Benno Erdmann seine Hypothese in seinen Forschungen zur Entstehung von Kants Prolegomena 1904 sowie in seiner Einleitung zur Akademie-Ausgabe im wesentlichen aufrecht erhalten und weiter begründet. Eine Anzahl von Inkongruenzen, die sich in §§ 2 und 4 der Prolegomena finden, hebt H. Vaihinger durch Annahme einer Blattversetzung. — In dem Nachlaß Scheffners haben sich zwei von Kant beschriebene Foliobogen gefunden, die Arbeiten zu den Prol. enthalten und sich auf denselben Abschnitt beziehen, nämlich auf die „Probe

eines Urteils über die Kritik", das vor der Untersuchung vorhergeht. Der eine enthält beinahe den Wortlaut dieses Stücks, der zweite ist als Entwurf anzusehen. Warda gibt den genauen Abdruck beider Stücke.

In einer Besprechung von Joh. Heinr. Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Räsonnierenden Bücherverzeichnis", Königsberg 1783, Nr. 7 verwirft Kant von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine konsequente Durchführung der Leibnizischen Prinzipien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindiziert er dem Menschen eine Freiheit, die ihn „gänzlich außerhalb der Naturkette setze".

Geschichtsphilosophische Gedanken Kants enthalten zwei Aufsätze von 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784, im Novemberheft und: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Dezemberheft. In seiner Geschichtsphilosophie ist Kant hier wie schon in Schriften der vorkritischen Periode von Ideen der Aufklärung und besonders von Rousseau beeinflußt. Die „Idee zu einer allg. Gesch." stellt neun grundlegende „Sätze" auf, die erläutert werden: 1. „Die Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln." 2. „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln." 3. „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich frei von Instinkt durch eigene Vernunft verschafft hat." 4. „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird." 5. „Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft." 6. „Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird." 7. „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden." 8. „Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich — und zu diesem Zwecke auch äußerlich — vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." 9. „Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden." So ist Kants Geschichtsbetrachtung durchaus teleologisch. — Der zweite Aufsatz bestimmt den Begriff der Aufklärung. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn ihre Ursache nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes

liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." Kant meint; wir leben jetzt noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, „aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung", dem Jahrhundert Friedrichs.

Geschichtsphilosophischen Charakter tragen auch die Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Literaturztg. 1785 (Rez. d. 1. Teils in Nr. 4 vom 6. Jan. 1785 u. Beil. dazu, „Erinnerungen des Rezensenten" usw. im Anhg. z. Märzmonat, Rez. des 2. Teils in Nr. 271, 15. Nov. 1785). Kant verwirft hier von seinem Kritizismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff voneinander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaktion des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren.

Kleinere Aufsätze von 1785 sind: Über die Vulkane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785; Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785; Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, ebend. Nov. 1785 (eine Weiterführung von Gedanken des Progr. v. 1775).

Im Frühjahr 1785 erschien auch das erste ethische Hauptwerk Kants vom Standpunkt des Kritizismus, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Aufl. 1797. Kant will in dieser Schrift das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und feststellen. Über die Entstehungsgeschichte des Werkes vgl. P. Menzer in der Akademieausg. Bd. IV, über den Inhalt s. weiter unten.

Kants jetzige Naturphilosophie entwickeln die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Aufl. Leipzig 1800), die auch weiter unten ausführlicher besprochen werden.

Im selben Jahr erschienen einige kleine Aufsätze und Besprechungen, zuerst der geschichtsphilosophische Aufsatz: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr., Januar 1786, der Rousseausche Gedanken kritisch interpretiert und eine fortschreitende Entwicklung „aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" annimmt, und auch die Bedeutung der Übel und Leiden, selbst der Kriege, für den Fortschritt hervorhebt. — Eine Besprechung von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts verfaßte Kant für die Allg. Literaturztg. 18. April 1786. Zu dem Jacobi-Mendelssohnschen Streit nahm Kant Stellung in dem Aufsatz: Was heißt, sich im Denken orientieren? Berl. Monatsschr., Oktober 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen: wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfnis für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Ludw. Heinr. Jakobs „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden" (1786), in eben dieser Schrift von Jakob, nach der Vorrede, enthalten eine auf Bitte des Verfassers entworfene Auseinandersetzung mit Mendelssohn über den Ding-an-sich-Begriff. Siehe über diesen Jakob weiter unten.

Der Aufsatz: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in Wielands Teutschem Merkur, Januar 1788, gibt in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit Georg Forster über den Begriff der Menschenrassen, wobei eine Bestimmung der Grenzen der Naturwissenschaft versucht, der

Natur die Freiheit gegenübergestellt und der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur als jederzeit empirisch bedingt bezeichnet wird. Am Schluß lobt Kant C. Leonh. Reinholds ,,Briefe über die Kantische Philosophie".

Im Jahr 1787 bereits wurde die Kritik der praktischen Vernunft vollendet, die gegen Ende des Jahres mit der Angabe Riga 1788 erschien; 6. Aufl. Leipzig 1827. Nach der ursprünglichen Absicht Kants war eine eigene Kritik der praktischen Vernunft nicht vorgesehen. Wie P. Natorp (Einleitung zu der Akademie-Ausgabe der Kritik der praktischen Vernunft Bd. V) gezeigt hat, hat nach Kants ursprünglicher Meinung die Kritik der reinen Vernunft die vollständige Grundlegung zur Metaphysik im kritischen Verstande enthalten. Weder die Kritik der reinen Vernunft in der ersten Auflage noch die gleichzeitigen Briefe stellen eine weitere Kritik in Aussicht, sondern immer nur die Metaphysik der Natur und der Sitten. Daher hat denn auch Kant nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zunächst die Abfassung der Metaphysik, und zwar der ihn schon lange beschäftigenden Metaphysik der Sitten, ins Auge gefaßt. Als Kant ernstlich an die Ausarbeitung ging, fand er, daß die in der Kritik der reinen Vernunft geleistete kritische Vorarbeitung nicht genügte. Hieraus ging zunächst die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hervor, die nach ihrem wesentlichen Gehalt mit der Kritik der praktischen Vernunft sich deckt. Aber die Grundlegung, die in ihrem dritten Abschnitt den Übergang zur reinen praktischen Vernunft ausdrücklich vollzieht, gibt die Kritik noch nicht in Vollständigkeit; noch fehlt zur Vollendung der Nachweis, daß die Einheit der reinen praktischen Vernunft mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich dargestellt sei, weil es am Ende doch nur ein und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschiedlich sein muß. Danach wäre es Kants Absicht gewesen, die Kritik der praktischen Vernunft, welche zum Abschluß des kritischen Systems die Einheit der spekulativen und praktischen Vernunft dartun sollte, erst nach Vollendung des Systems der Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten vorzunehmen. Was Kant bestimmte, die Kritik der praktischen Vernunft noch vor der Metaphysik der Sitten auszuarbeiten und herauszugeben, war nach Natorp hauptsächlich die Rücksicht auf verschiedene Beurteilungen, sowohl der Kritik der reinen Vernunft wie der Grundlegung, in denen der überzeugende Beweis der Einheit der spekulativen und der praktischen Vernunft vermißt war. Über den Inhalt s. unten.

Einen kurzen Aufsatz über Aug. Heinr. Ulrichs Eleutheriologie oder über die Freiheit und Notwendigkeit, Jena 1788, hatte Kant geschrieben und ihn Kraus übergeben, der daraus eine Rezension anfertigte. Diese erschien in der Allg. Literaturztg. 25. April 1788. Den Versuch, das Kantische aus dieser Rezension herauszulösen, hat H. Vaihinger gemacht in Philos. Monatsh. 1880, S. 192 bis 209: Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit. Ulrich, 1746 in Rudolstadt geboren und 1813 in Jena als Professor der Philosophie gestorben, stand im wesentlichen auf dem Leibniz-Wolffschen Standpunkt, nahm aber in seinen Institutiones logicae et metaphysicae, Jena 1785, mancherlei von Kant an. In seiner Eleutheriologie bekämpft er die kantische Freiheitslehre.

Wahrscheinlich im Jahre 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rektorats eine mit Gedanken der Abhandlung ,,Von der Macht des Gemüts" usw. sich berührende Rede: De medicina corporis quae philosophorum est, deren Entwurf veröffentlicht ist von Joh. Reicke in der Altpreuß. Monatsschr., Bd. 18, Heft 3 u. 4, S. 293—309, auch separat erschienen, Königsberg 1881, jetzt v. E. Adickes in der Akademie-Ausg. Bd. XV, 2 S. 937 ff.

Als letzte der drei Kritiken erschien die Kritik der Urteilskraft, Berlin und Libau 1790; 2. Aufl. Berlin 1793, 3. Aufl. 1799. Die Kritik der Urteilskraft ist aus der Verbindung zweier selbständiger Gedankenreihen, des Problems von Schönheit und Kunst einerseits, des Problems des organischen Lebens anderseits und ihrer Verbindung in gemeinsamer Behandlung durch denselben Gesichtspunkt hervorgegangen. Von diesen beiden Gedankenreihen hat Kant erst spät die erstere in ein Verhältnis zu dem kritischen Standpunkt bringen können. Noch in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bezeichnete er es als eine „verfehlte Hoffnung, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben". Der Fortgang seiner systematischen Arbeit führte ihn aber 1787 dazu, auch auf dem Gebiete des Geschmackes Prinzipien a priori zu entdecken, was er vorher für unmöglich gehalten hatte. Die Verbindung dieser „Kritik des Geschmackes" mit der Kritik teleologischer Naturbetrachtung hat sich (nach Windelband, Einleitung zu der Akademie-Ausgabe der Urteilskraft, Bd. V) erst 1789 vollzogen. Die Ausarbeitung ging dann schnell von statten. Über den Inhalt s. unten. Eine wegen ihrer Ausführlichkeit verworfene erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft hat Sigism. Beck in seinem „Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant" (Bd. II, Anhang, Riga 1794) unter dem Titel „Über Philosophie überhaupt" auszugsweise veröffentlicht.

Ein kleiner Aufsatz Kants Über Schwärmerei und die Mittel dagegen, Königsb. 1790, ist in Borowskis Schrift „Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrhunderts" aufgenommen. — Eine Antikritik Kants gegen Joh. Aug. Eberhard enthält die Schrift: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsb. 1790. Eberhard hatte behauptet, daß „die Leibnizische Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnisvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre des letzteren, überdem aber noch mehr in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte." Kant weist diese Behauptung zurück, indem er Eberhard Mißverständnisse der Kritik der reinen Vernunft nachweist, er betont, daß kein Begriff ohne eine korrespondierende Anschauung eine objektiv gültige Erkenntnis enthalte und daß der Kanon der Kritik in der von der früheren Metaphysik nicht gelieferten Auflösung der Aufgabe: wie ist eine synthetische Erkenntnis a priori möglich? bestehe, wobei er den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen noch einmal deutlich zu machen sucht.

Einen Aufsatz Kants über Kästners Abhandlungen (3 Aufsätze Kästners im Philosoph. Magazin 2. Bd., Sept. 1790), hat W. Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Ph. III, 1890, S. 79 ff.) herausgegeben und besprochen. Kästner hatte sich in den Aufsätzen gegen Kants Raumlehre gewandt. Der Aufsatz Kants war von Schultz für die Rezension vom 2. Bande des von Eberhard herausgegebenen Philos. Magazins in der Jenaischen Allg. Literaturztg. Nr. 281—84, Sept. 1790, benutzt worden, ebenso ein anderer neu aufgefundener Beitrag Kants, der sich hauptsächlich mit zwei Aufsätzen Eberhards beschäftigt (wird in Bd. 20 der Ak.-Ausg. abgedruckt).

Eine Vorarbeit für Kants religionsphilosophisches Hauptwerk ist der Aufsatz: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Berl. Monatsschr., September 1791, in dem gezeigt wird, daß die Theodizee es „nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun" habe.

Wohl erst Mitte 1793 geschrieben ist die unvollendete und nicht zur Preisbewerbung abgesandte Abhandlung: Über die von der Kgl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten gemacht hat? die herausgeg. ist von F. Th. Rink, Königsberg 1804. Kant sucht hier, ohne speziell auf Leistungen anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom Leibniz-Wolffschen Dogmatismus zum Kritizismus nachzuweisen.

Die Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebd. 1794, sollte ursprünglich in 4 Stücken in der Berliner Monatsschrift erscheinen. Der erste Abschnitt „Über das radikale Böse in der menschl. Natur" erschien zuerst im Aprilheft des Jahrgangs 1792 dieser Zeitschrift, beim zweiten Stück entstanden aber Zensurschwierigkeiten, und Kant entschloß sich deshalb, die Abschnitte 2—4, für die er schließlich von dem Dekan der philosophischen Fakultät Jena die Druckerlaubnis erhielt, zusammen mit dem ersten als Ganzes drucken zu lassen. Zwei bisher ungedruckte Vorreden der Schr. s. A. f. G. d. Ph. in d. 3. Stück der Beiträge aus den Rostocker Kant-Handschriften von Wilh. Dilthey, S. 430 ff.; auch abgedruckt in Vorländers Einleitung zu seiner Ausgabe der R. i. d. Gr. in der Philos. Bibliothek. Über den Inhalt des Werks s. unten.

Aus Anlaß einer Auseinandersetzung mit Garve handelt Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. September 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in bezug auf Staatsrecht (gegen Hobbes) und Völkerrecht (gegen Mendelssohn) und verteidigt die Behauptung: „Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis."

An eine Bemerkung Lichtenbergs knüpft der kurze Aufsatz: Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung, Berl. Monatsschr., Mai 1794 an. Der Aufsatz: Das Ende aller Dinge, ebd. Juni 1794, unterscheidet 1. das natürliche Ende aller Dinge „nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können", 2. das mystische (übernatürliche) Ende derselben „in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen", 3. das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, „welches von uns selbst dadurch, daß wir den Endzweck mißverstehen, herbeigeführt wird". Kant läßt dabei seine Mißbilligung der nach Friedrichs d. Gr. Tod eingetretenen reaktionären Richtung in Preußen durchblicken.

Die religionsphilosophische Schriftstellerei Kants wurde durch die Kabinettsorder v. 1. Okt. 1794 unterbunden, worin Kant vorgeworfen wurde, in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und „desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen" christliche Lehren entstellt und herabgewürdigt zu haben.

Starkes Aufsehen erregte wegen ihrer Bedeutung in politischer Hinsicht die Herbst 1795 erscheinende Schrift: Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Königsberg 1795, neue verm. Aufl. 1796. Hier werden sechs Präliminarartikel und drei Definitivartikel zum ewigen Frieden aufgestellt. Die Entwicklung der Natur weist nach Kant mit Notwendigkeit auf das Ziel des ewigen Friedens als vernunftgemäßen Zustand hin. Nicht ein utopisches Ideal soll damit gezeichnet werden, sondern der ewige Friede soll eine „Idee", eine moralisch-praktische Aufgabe sein, deren Auflösung nur in kontinuierlichem Fortschritt zu gewinnen wäre. Ein Streit zwischen Politik und Moral darf objektiv nicht statt-

finden, die wahre Politik kann „keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben".

An den Arzt Samuel Thomas Soemmerring, der ihm seine Schrift „Über das Organ der Seele" widmete, schickte Kant am 10. Aug. 1795 einige Bemerkungen, die als Anhang zu Soemmerrings Schrift gedruckt wurden (Königsberg 1796). Kant erörtert hier die Frage nach dem Sitz der Seele, wobei er in physiologischer Hinsicht die Vermutung ausspricht, daß das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Übertragung der Affektionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge. Der Versuch einer metaphysischen Auflösung der Frage nach dem Sitz der Seele führe auf eine unmögliche Größe, da die Seele als nur durch den inneren Sinn wahrnehmbar sich selbst keinen Ort bestimmen könne.

Der Aufsatz: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Mai 1796, wendet sich gegen platonisierende Gefühlsphilosophen, besonders J. G. Schlosser, der eine Schrift „Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution" (Königsberg 1795) veröffentlicht hatte, und weist die Berufung auf eine angebliche intellektuelle Anschauung und auf ein mystisches Gefühl ab. Als Joh. Alb. H. Reimarus eine mathematische Bemerkung Kants in dieser Abhandlung beanstandete, antwortete dieser in dem Artikel Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits, Berl. Monatsschr., Okt. 1796. J. G. Schlosser hatte auf Kants Abhandlung hin ein „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte" (Lübeck u. Lpz. 1797, aber schon Ende 1796 erschienen), verfaßt, worauf Kant gleich mit der Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dez. 1796, erwiderte.

Kants letzte, ausführliche Darstellung der Ethik erschien unter dem Obertitel „Metaphysik der Sitten" in zwei Teilen: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1797, 2. Aufl. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, 2. Aufl. 1803. In dem ersten Teil erörtert Kant juristische Grundbegriffe des Privatrechts, des Staatsrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts. Im zweiten Teil behandelt er die Tugendpflichten, und zwar diejenigen gegen sich selbst und diejenigen gegen andere. 1798 erschienen als Sonderdruck „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre", die auch in die zweite Aufl. aufgenommen wurden.

Gegen eine Äußerung des französischen Politikers H. Benj. Constant schrieb Kant einen Artikel in den Berlinischen Blättern (6. Sept. 1797): Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.

An Chr. W. Hufeland sandte Kant als Dank für dessen „Makrobiotik" am 6. Febr. 1798 die Abhandlung „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein", die im Journal der praktischen Arzneikunde (Bd. V, 4. Stück, Jena 1798) von Hufeland veröffentlicht wurde, dann auch mehrfach als selbständige Schrift erschien. Auch wurde diese Abhandlung noch 1798 in den „Streit der Fakultäten" (Königsberg 1798) als dritter Abschnitt (Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen) aufgenommen. Die erste Abhandlung des Streits der Fakultäten, „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen", in der eine Abgrenzung der Theologie und der Philosophie, des Bibelglaubens und der kritischen Vernunft gegeben wird und als Beispiel Grundsätze der Schriftauslegung behandelt werden, reicht ihrer Entstehung nach vielleicht bis ins Jahr 1794, wurde aber damals wegen Zensur-

schwierigkeiten nicht veröffentlicht. Die zweite Abhandlung „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen", ursprünglich betitelt: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?" (worauf Kant antwortet: „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab"), sollte auch 1797 zuerst als Aufsatz in den Berlinischen Blättern veröffentlicht werden, erhielt aber das Imprimatur nicht. Erst nach dem Tod Friedrich Wilhelms II. konnte Kant die Abhandlungen, jetzt zusammen in Buchform, erscheinen lassen.

Gegen Friedrich Nicolais Angriffe auf die kritische Philosophie richtete Kant seine zwei Briefe „Über die Buchmacherei", Königsberg 1798.

1796/97 arbeitete Kant seine Vorlesung über Anthropologie zu einem Buch um, das als Anthropologie in pragmatischer Hinsicht Königsberg 1798 erschien. Kant sagt in der Vorrede, eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), könne dies entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis gehe auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen mache, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber mache. Zur Erweiterung der für eine solche Anthropologie nötigen Menschen- und Weltkenntnis, meint Kant, könne eine große Stadt hinreichen, die Mittelpunkt eines Reiches sei, in welcher die Landeskollegien der Regierung desselben, auch eine Universität zur Kultur der Wissenschaften sich befänden und die die Lage zum Seehandel zur Vergünstigung des Verkehrs habe — kurzum, eine Stadt wie Königsberg. Die Anthropologie enthält wichtige empirisch-psychologische Erörterungen Kants. Der erste Teil, die „anthropologische Didaktik" (Von der Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen") handelt vom Erkenntnisvermögen, vom Gefühl der Lust und Unlust und vom Begehrungsvermögen; der zweite Teil, die „anthropologische Charakteristik" („Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen"), bietet zum Teil recht interessante Beobachtungen über den Charakter der Person (Naturell, Temperament, Charakter als Denkungsart), über den Charakter des Geschlechts, des Volks, der Rasse und der Menschengattung.

Zwei Nachschriften von Kants Vorlesungen über die Anthropologie sind veröffentlicht worden: Imm. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790/91, hrsg. von Fr. Chr. Starke 1831 (ziemlich wertlos), und: Imm. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen, herausgeg. von dems. 1831 nach einer von Kant früher, frühestens im Winter 1779/80 (s. P. Menzer, Kantst., III, S. 65 ff.) gehaltenen Vorlesung über Anthropologie, ausführlicher als Kants eigene Ausgabe. Die Reflexionen und Kollegentwürfe zur Anthropologie sind von E. Adickes in Bd. XV der Akademieausg. vollständig herausgegeben worden.

Am 7. Aug. 1799 erließ Kant auf Aufforderung eines Rezensenten eine „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" (veröffentlicht im Intelligenzblatt der Allg. Lit.-Ztg. v. 28. Aug. 1799), in der er Fichtes Wissenschaftslehre als „ein gänzlich unhaltbares System" bezeichnet.

Gegen die Mystik, welche eine übersinnliche Erfahrung gelten läßt, polemisiert Kant noch einmal in der Vorrede zu R. B. Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus, Königsb. 1800, abgedruckt in Reickes Kantiana, S. 81 f. Entwurf dazu bei Warda, Altpr. Monatsschr. 36, 1899, S. 349 ff.

Von Kant stammt die „Nachschrift eines Freundes" zu Chr. Gottl. Mielckes

Litauisch-deutsch. u. deutsch-litauischem Wörterbuch, Königsb. 1800, abgedruckt Reicke, Kantiana S. 82 f. Kant spricht hier über den Charakter des preußischen Litauers.

Imm. Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, wurde in Kants Auftrag herausgegeben von J. B. Jäsche, Königsb. 1800. Jäsche (s. über ihn weiter unten) hat dazu das mit Papier durchschossene Exemplar von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, das Kant für seine Vorlesungen gebrauchte und mit außerordentlich zahlreichen handschriftlichen Bemerkungen, Erläuterungen, Ausführungen kürzerer und längerer Art versehen hatte, benutzen können (wie weit dies geschehen ist, ist fraglich), wahrscheinlich aber auch ein oder mehrere Nachschreibehefte aus den Kantischen Vorlesungen (nach Benno Erdmann sicher eine Nachschrift aus dem Jahre 1782). Im ganzen hat er die Kantischen Gedanken vorgetragen, ist aber insofern willkürlich verfahren, als er betreffs der Ausführung, Darstellung und Anordnung sich nicht an Kant gehalten hat. — Ein eigentliches Werk Kants liegt uns also in dieser Logik nicht vor. — Die Reflexionen zur Logik sind vollständig erst von E. Adickes im 16. Bd. der Akademieausg. (1914) veröffentlicht worden.

Von Kant veranlaßt war auch noch: Imm. Kants Physische Geographie, auf Verlangen des Verf.s aus seiner Handschrift herausgeg. und zum Teil bearbeitet von Fr. Theod. Rink, 2 Bände, Königsb. 1802. Schon vorher hatte eine Veröffentlichung dieser Vorlesungen ohne Bewilligung Kants begonnen: Imm. Kants Phys. Geogr., Mainz und Hamburg bei Gottfr. Vollmer, 1. u. 2. Bd. 1801 u. 1802, 3. u. 4. Bd. 1803 u. 1805. Obwohl Kant selbst seinen Schüler Rink als seinen Beauftragten öffentlich bezeichnete, stritten sich doch Vollmer und Rink in ärgerlicher Weise darum, wer der rechtmäßige Herausgeber sei. Ferner wurde Kants Phys. Geographie herausgegeben „für Freunde der Welt- und Länderkunde" von K. G. Schelle, Leipzig 1802, neue Titelaufl. 1807, sodann von Schall, Hamburg o. J.

Imm. Kant über Pädagogik, hrsg. von F. Th. Rink, Königsb. 1803. Mit Einleitung und Anmerkungen von O. Willmann, in der Pädagog. Bibliothek, hrsg. von K. Richter, Band X, Lpz. 1874 u. ö., ferner von Th. Voigt, Langensalza 1878.

Ein Manuskript, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, sein Opus postumum, ist zuerst durch Rud. Reicke unter Beihilfe von E. Arnoldt in der Altpreuß. Monatsschr. 1882, 1883 und 1884, „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren", teilweise zum Abdruck gekommen, aber bisher noch nicht vollständig veröffentlicht. Die Absicht, aus den verschiedenen Konvoluten eine Darstellung als den eigentlichen Inhalt des Ganzen zu gewinnen, hatte der Herausgeber aufgegeben. Lebhaft setzte sich für die Anerkennung des Opus postumum Albrecht Krause ein, in dessen Besitz das Manuskript kam. Er suchte eine Darstellung seines Gedankengehalts mit teilweise unveröffentlichten Belegen zu liefern in den Schriften „Das nachgelassene Werk Imm. Kants: Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt", 1888, und „Die letzten Gedanken Imm. Kants. Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet", 1902. Mit philologischer Gründlichkeit hat erst Erich Adickes die Entstehungsgeschichte und den Gedankengehalt des Werkes auf Grund der Textüberlieferung untersucht (Kants opus postumum dargestellt und beurteilt, Erg.-H. 50 der Kantstudien, Berlin 1920), zahlreiche wörtliche Zitate gegeben und einen diplomatisch getreuen Abdruck nachdrücklich gefordert. Adickes weist nach, daß ein erster zusammenhängender Entwurf auf 9 Oktav-

blättern mit dem Titel „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" bereits aus der Zeit um 1796 stammt, und stellt außer einigen losen Blättern 13 Entwürfe aus den Jahren 1797—1803 fest. Es sind nicht, wie Vaihinger gemeint hatte, Entwürfe zu zwei Werken in dem Manuskript vorhanden, wenn auch der eine Teil vorwiegend naturwissenschaftlich und naturphilosophisch, der andere (Konvolut I u. VII) metaphysisch-erkenntnistheoretisch gerichtet ist, denn die beiden Teile hängen doch teilweise eng zusammen. Die neue Wissenschaft, die Kant schaffen will, soll einen Übergang herstellen zwischen den rein metaphysisch-apriorischen Prinzipien der Naturwissenschaft und der empirischen Physik. Der Übergang ist „die Zusammenstellung der Begriffe a priori zu einem Ganzen möglicher Erfahrung durch Antizipation ihrer Form, sofern sie zu einem empirischen System der Naturforschung (zur Physik) erforderlich ist". Wesentlich ist dabei hauptsächlich die Erörterung des Begriffs der bewegenden Kraft als einer Eigenschaft der Materie, der „in der einen Beziehung empirisch, in einer anderen aber ein a priori statthabender Begriff" ist. Es wird eine systematische Einteilung aller a priori denkbaren bewegenden Kräfte der Materie versucht. Eine neue transzendentale Deduktion, wonach die Wahrnehmungsarten und entsprechend die Kraftarten aus der Kategorientafel abgeleitet werden, erscheint Kant als notwendig. Einen leeren Raum und Atome hält er für unmöglich, dagegen sucht er die Annahme des den Raum kontinuierlich erfüllenden Äthers aus der bloßen Möglichkeit der Erfahrung transzendentalphilosophisch zu beweisen, ja dieser Äther wird geradezu als der „hypostasierte" oder der „perzeptibele Raum" bezeichnet. Das Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie, das Kant aufstellt, ist eine schematische Konstruktion, die eher mit naturphilosophischen Gedanken Schellings als mit naturwissenschaftlicher Forschung sich berührt. Der metaphysisch-erkenntnistheoretische Teil gibt Erörterungen über Raum und Zeit, über die Lehre von der Selbstsetzung des Ich, über das Ding-an-sich-Problem und das Gottesproblem, womit Kant seine Lehren in ähnlicher Tendenz fortbildet, wie es Fichte und Schelling getan haben. Der Plan der neuen Wissenschaft erweitert sich ihm zu dem eines Systems der ganzen Transzendentalphilosophie, das Gott, die Welt und den Menschen als moralisches Wesen verbinden soll.

Nach Kants Tod wurden noch Kolleghandschriften veröffentlicht, so:

Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz, Leipzig 1817, 2. Aufl. 1830. Die hier herausgegebenen Vorlesungen sind wahrscheinlich im Winter 1783/84 gehalten worden. Wenigstens hat ein noch erhaltenes Heft, das mit ihnen vielfach ganz übereinstimmt, als Anfangsdatum der Vorlesung den 13. November 1783.

Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgeg. von demselben, Erfurt 1821. Diese letzteren nach Nachschreibeheften zum Teil aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre (Kosmologie, Psychologie, Theologie), zum Teil wahrscheinlich aus dem Winter 1790/91 (Ontologie).

Über den Wert der Vorlesungen für die Rekonstruktion von Kants Philosophie gehen die Meinungen der Forscher auseinander. Auf Grund sorgfältigster Untersuchungen einer großen Zahl von erhaltenen Vorlesungsnachschriften, bzw. deren Ab- und Reinschriften gelangt Adickes (Untersuchungen zu Kants Physischer Geographie, Tübingen 1911) zu einer erheblichen Einschränkung ihres Wertes, da sie untereinander ein außerordentlich kompliziertes Verhältnis aufweisen und offenbar bei der lebhaften Nachfrage nach Kants Vorlesungen gewerbsmäßig nach verschiedenen Vorlagen hergestellt wurden. Erich Adickes hat auch „Ein neu aufge-

fundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie", Tübingen 1913, veröffentlicht.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie hat aus Kants handschriftlichen Aufzeichungen herausgegeben Benno Erdmann, 1. Band, 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie, Leipzig 1882. (Aus Kants Handexemplar von A. G. Baumgartens Metaphysica.) 2. Band, Reflexionen zur Krit. d. r. V., Leipzig 1884, mit einer längeren Einleitung des Herausgebers über die Entwicklungsperioden von Kants theoret. Philosophie.

Vollständiger und kritischer werden die Reflexionen in der Abteilung „Handschriftlicher Nachlaß" der Akademieausgabe (bis jetzt Bd. 14, 15 u. 16 erschienen) herausgegeben. Für die Entwicklungsgeschichte der kantischen Philosophie ist der Nachlaß noch längst nicht genügend verwertet.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß sind mitgeteilt von Rud. Reicke, Königsb. 1889, 2. Heft 1895, 3. Heft 1899, früher schon in: Altpr. Monatsschr., 24, 25, 28, 30, 31, 35. Im ersten Heft 92, im zweiten 101 größere und kleinere von Kant herrührende Stücke, im dritten Heft 28 Blätter, größtenteils aus dem Besitze der Universitätsbibliothek in Königsberg, die sich auf das Verschiedenste beziehen, auf Physik und Mathematik, auf Moral und Rechtslehre, auf allgemeine Gegenstände der Politik und des Staatsrechts, auf Religionsphilosophie und natürliche Theologie, auch zum Teil als Vorarbeiten zur Kritik der reinen Vernunft, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zum Streit der Fakultäten zu betrachten sind, aus den verschiedensten Zeiten stammen und wichtiges Material für die Kant-Forschung bieten. Auch von diesen losen Blättern ist manches schon in den bisher veröffentlichten Bänden der Ak.-Ausg. (Hds. Nachl.) neu gedruckt.

Einige kurze Entwürfe Kants, die er in den Jahren 1788—91 Kiesewetter mitgeteilt haben soll, sind zuerst von Schubert in seiner Ausgabe veröffentlicht (Bd. XI, 1, S. 260 ff., jetzt auch in Cassirers Ausg. IV, S. 517 ff.): 1. Beantwortung der Frage: ist es eine Erfahrung, daß wir denken? 2. Über Wunder. 3. Widerlegung des problematischen Idealismus. 4. Über partikulare Providenz. 5. Vom Gebet. 6. Über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblick des Falles. 7. Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte. — Einen kleinen bisher ungedruckten u. unbekannten Aufsatz Kants „Worin besteht der Fortschritt zum Bessern im Menschengeschlecht?" hat G. Kullmann, Wiesbaden 1914, hrsg. u. besprochen.

Außerdem enthalten die Gesamtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Äußerungen Kants. Briefe zu schreiben, liebte Kant im ganzen und großen nicht. Doch ist uns eine immerhin stattliche Zahl solcher Briefe erhalten. Schon Jäsche plante gleich nach Kants Tod eine Herausgabe des Briefwechsels, die aber nicht zustande kam. Einzelne Briefe wurden in der Folgezeit veröffentlicht; etwa 30 Briefe gesammelt enthielt der 10. Bd. v. Hartensteins Ausg. der Werke 1839, mehr schon die Schubertsche Ausg. (XI, 1, 1842). Später hat sich R. Reicke um die Auffindung neuer Briefe verdient gemacht. Die Akademieausgabe hat das Material des Briefwechsels gegenüber den bisherigen Gesamtausgaben stark vermehrt. — Die Briefe sind von großem Wert für die Kenntnis von Kants Leben und Charakter, wie dem Verhältnis zu seiner Zeit, sowie für seine Philosophie und deren Entwicklung. Von denen, die mit Kant Briefe wechselten, sind besonders zu nennen: Marcus Herz (1747—1803) — dieser hatte längere Zeit in Königsberg studiert, war Respondent Kants bei der Verteidigung der Inauguraldissertation 1770 gewesen, die er auch in „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit",

Königsb. 1771, erläuterte, und ließ sich als Arzt in Berlin nieder, wo er mit Mendelssohn viel verkehrte; seine Frau war die bekannte Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers —; Karl Leonhard Reinhold (über den weiter unten), Mendelssohn, der Kant 1777 in Königsberg besuchte, Fichte, Lambert, Schiller, Jakob Sigismund Beck (über den weiter unten), Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter (s. weiter unten), Karl Friedrich Stäudlin (1761—1826, Prof. der Theologie in Göttingen, Verf. v. „Gesch. u. Geist des Skeptizismus", 1794, „Über den Wert der kritischen Philosophie" 1797—99), Ludwig Heinrich Jakob (s. unten), Basedow, Wolke, Campe. Aus den Briefen an die letzten drei geht hervor, wie hoch Kant die philanthropinistischen Bestrebungen schätzte. — Von früheren Veröffentlichungen Kantischer Briefe und über sie seien erwähnt: Rud. Reicke, Aus Kants Briefwechsel, Vortrag, mit einem Anhange, enthaltend Briefe von Jakob Sigismund Beck an Kant und von Kant an Beck, Königsb. 1885. Zwei Briefe Kants an Garve in der Schrift von Alb. Stern, Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant, Lpz. 1884. Wilh. Dilthey, Die Rostocker Kant-Handschriften, I. Acht Briefe Kants an Jakob Sigismund Beck, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—650. Ein Brief Kants an Herder, veröffentlicht von Viktor Diederichs: Zu Herders Briefwechsel, Altpreuß. Monatsschrift, 28, 1891. E. F. Koßmann, Ein unbek. Br. Kants an Biester, Altpreuß. Monatsschr. 41, 1904, S. 99 f. G. Kohfeldt, Ein bisher noch ungedruckter Br. Kants v. J. 1790, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik 124, 1904, S. 106 f. Der früheste längere Brief Kants, vom 28. Oktober 1759, an Lindner in Dorpat, ist von seinem Entdecker B. Groethuysen, in den Berichten der Berliner Akademie, 1906, S. 158 bis 163, mit einem Kommentar veröffentlicht worden. Kant beklagt sich darin bitter über die Verhältnisse in Königsberg. E. Ebstein, Ein unbekannter Brief Imm. Kants an Nicolovius, in Kantstudien XI, 1906, S. 248. A. Warda, Ein „rasendes u. blutiges Billet" v. J. Hamann an Imm. Kant, Euphorion 13. Bd., 1906, S. 493 ff. Ein Brief Kants an Kästner, Euphorion 13. Bd., 1906, S. 809 f. L. Stern, Ein ungedruckter Br. Kants, Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1907, S. 801 f. E. Ebstein, Ein vergessenes Dokument Imm. Kants zur Gesch. d. Influenza, Deutsch. Med. Wochenschr. 1907, Nr. 47. P. Menzer, Die neu aufgefundenen Kantbriefe, Kantstud. XIII, 1908, S. 305 ff. E. Ebstein, Ein unbekannter Br. v. Imm. Kant an Fr. Plessing, Mitt. z. Gesch. d. Med. u. Naturw. X, 1911, Nr. 43, S. 411 ff. Wolfg. Stammler, Ein Brief Kants an Hufeland, Kantst. 17, 1912, S. 494 f. A. Warda, Vier Briefe an Imm. Kant, Altpr. Monatsschr. 49, 1912, S. 483 ff. Einen Brief Tieftrunks an Kant v. 12. März 1799 hat A. Warda in seinem Aufsatz „Der Streit um den Streit der Fakultäten", Kantstud. 23, 1919, S. 385 ff. mitgeteilt. Alle diese Briefe und noch weitere neue jetzt in der Akademieausg.

Der Scheidung von Kants literarischer Tätigkeit in drei deutlich getrennte Epochen entspricht im ganzen auch die Scheidung von Entwicklungsstufen seiner Philosophie. Kant selber war, wenn er auf seine philosophische Entwicklung zurückblickte, geneigt, nur zwei Epochen zu trennen, die erste als vorkritische von der kritischen, die er von der Ausbildung der in der Dissertation von 1770 zuerst gegebenen Lehre an rechnete. Aber die sorgfältige philologische und philosophische Prüfung der vorkritischen Schriften erwies so deutliche Wandlungen, daß eine Unterscheidung von mindestens zwei Phasen seines vorkritischen Denkens, die den Arbeiten der fünfziger Jahre einerseits, der sechziger Jahre anderseits entsprechen, von der Kant-Forschung allgemein angenommen worden ist. Und auch darüber, daß die erste Schriftengruppe wesentlich unter dem Einfluß des Leibniz-Wolffschen

Rationalismus steht, herrscht im ganzen Einverständnis. Über die philosophische Charakteristik der zweiten Periode hingegen, ihre Abgrenzung zur ersten, über die Berechtigung, sie in mehrere Stufen aufzulösen, über die dann einsetzende Wendung zum kritischen Standpunkt und dessen allmähliche Ausbildung in der langen schweigsamen Arbeit von über einem Jahrzehnt gehen die Auffassungen noch vielfach auseinander; besonders umstritten ist die zeitliche und sachliche Begrenzung des Einflusses fremder Lehren, namentlich der von David Hume.

Immerhin scheinen die verschiedenen Auffassungen in wichtigen Punkten sich zu nähern. So ist im allgemeinen die Charakteristik des Standpunktes in den Schriften der sechziger Jahre als die des Empirismus oder Skeptizismus (wie Kuno Fischer wollte, um Kants Kritizismus in seiner persönlichen Entwicklung als die Synthese von Skeptizismus und Dogmatismus erscheinen zu lassen) aufgegeben. Kant denkt auch in dieser Periode dogmatisch, obwohl er die besondere Wolffsche Methode, die er selber früher anwandte, in Frage stellt; Kant glaubte noch bis 1770 „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern" (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft Nr. 3), wie denn auch die Dissertation von 1770 ihn noch im Banne des Dogmatismus zeigt. Ebendarum kann der Einfluß Humes, den Kant mit so großer Entschiedenheit hervorhebt (Prolegomena, Vorrede: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war ebendasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine andere Richtung gab." Kritik der praktischen Vernunft: „Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humesche Zweifellehre veranlaßt ward" usw.), nicht im Sinne des Kritizismus in jene Zeit gefallen sein, ja, er ist, wie Benno Erdmann mit Recht fordert, nach die Dissertation von 1770 in den Anfang der siebziger Jahre zu setzen. Nun hat aber freilich Riehl nachgewiesen, daß in den Träumen eines Geistersehers sich Stellen finden, die nur Wiederholungen, ja, beinahe wörtliche Anführungen von Aussprüchen Humes in der Untersuchung über den menschlichen Verstand (nach Sulzers Übersetzung 1755) sein können. Die ganzen Schlußseiten der „Träume" sind nach Riehl nur ein sachkundiger Auszug nach Humes „Untersuchung"; Satz für Satz bei Kant habe seine genaue Parallele bei Hume; eine Übereinstimmung, die in der Geschichte der Wissenschaften ganz ohne Beispiel wäre, sollte sie rein zufällig sein. Hiernach ist, zumal die Kenntnis Kants von Humes Moralphilosophie mit den sechziger Jahren bezeugt ist, ein gewisser Einfluß Humes nicht zu bestreiten. Die Lösung der Schwierigkeit, die am ausführlichsten Benno Erdmann begründet hat, dürfte darin liegen, daß zwischen zwei zeitlich auseinander liegenden Einwirkungen Humes zu scheiden ist, deren eine ungefähr 1762, deren andere nach 1772 fällt. In jener ersten Phase, so ist das Ergebnis Erdmanns, begegnet Kant sich mit Hume in dem Negativen seiner Position, insofern er in ihr die Abrechnung mit der dogmatischen Metaphysik vollzieht, welche durch den antinomischen Charakter ihrer Entwicklung noch nicht stutzig geworden ist; 1772 dagegen ist es eine positive Einwirkung Humes, für welche die Voraussetzung der durch die Entwicklung des Antinomienproblems vorbereitete transzendentale Idealismus der Dissertation ist, und die in der Beschränkung des Grundbegriffes der Kausalität lediglich auf mögliche Erfahrung zu suchen ist.

Im allgemeinen scheint die gelegentlich früher vertretene Annahme einer verhältnismäßig plötzlichen Wirkung des Einflusses von Hume (sowie auch des anderer Lehren, etwa der 1765 erschienenen Nouveaux Essais von Leibniz, die Vaihinger und Windelband zur Erklärung der „Umkippung" des Jahres 1769 herangezogen

haben) zugunsten der Auffassung einer Entwicklung Kants aus wesentlich inneren Bedingungen zurückgetreten zu sein. Vor allem haben hier Riehl und Erdmann auf die Bedeutung des Antinomienproblems für Kants Denken in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre hingewiesen, das zu der Entdeckung des transzendentalen Idealismus der Dissertation geführt hat. Trifft dies zu, dann ist ersichtlich, daß die Auffassungen von Kants Entwicklung im einzelnen sehr wesentlich von der Deutung seiner endgültigen Lehre abhängig sind, über welche ein bisher noch nicht geschlichteter Streit besteht. Zudem fließen die Quellen trotz reichlicher Vermehrung des Materials in den letzten Jahren doch gerade über die entscheidenden Abschnitte von Kants Leben, in denen er in einsamer Arbeit seine Gedanken von dem Standpunkt der Dissertation zu dem der Kritik der reinen Vernunft fortbildete, nur spärlich. Gesichert scheint nur zu sein, daß der in der Dissertation bereits enthaltene transzendentale Idealismus unabhängig von dem Problem der Deduktion konzipiert worden ist, für dessen Auflösung er die notwendige und hinreichende Voraussetzung bildet. Diese Annahme einer relativen Selbständigkeit der Entwicklung der Grundgedanken der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik entspricht auch ihrem sachlichen Verhältnis in der endgültigen Ausgestaltung der Kritik der reinen Vernunft. Alle spezielleren Vermutungen über den Fortgang seiner Gedanken in den langen Jahren des Schweigens sind stark hypothetisch.

Einfacher als die Entwicklung von Kants theoretischer Philosophie ist die seiner moralischen Anschauungen zu übersehen. Nach Menzer (Entwicklungsgang der Kantischen Ethik, s. Literaturverzeichnis) war es Kants ursprünglichste Überzeugung, daß das menschliche Handeln Gesetzen unterworfen werden müsse, und daß diese nur von der Vernunft gegeben werden könnten. In der Möglichkeit, durch die Vernunft zur Selbstgesetzgebung des einzelnen zu gelangen, in welcher der Mensch seiner höheren Abkunft sich bewußt wird, lag für Kant der stärkste Anreiz, eine Begründung des sittlichen Gesetzes durch Vernunft zu versuchen. Diese Gedankenreihen wurden durch die Lehre der englischen Moralphilosophie und Rousseau gekreuzt, welche durch die Analysis des sittlichen Bewußtseins ein moralisches Gefühl als letzten Grund aufgedeckt hatten und anderseits den Hinweis auf die Erziehung der Menschheit zur Sittlichkeit gaben. Durch sie wurde Kant zu der Aufgabe geführt, die Selbstgesetzgebung zu einer allgemeingültigen zu erweitern. Aber da es sich für Kant um eine Selbstgesetzgebung handelte, konnte diese nicht auf das Gefühl, sondern nur auf die Vernunft begründet werden. Die weitere Ausbildung der Ethik ist dann durch den Fortgang der theoretischen Philosophie gegeben, die mit dem Gedanken der reinen formalen Gesetzgebung und der apriorischen Form das Vorbild lieferte.

Materialien für die Entwicklung von Kants ästhetischen Anschauungen hat O. Schlapp (Kants Lehre vom Genie) mit allerdings unkritischer Benutzung der Vorlesungen zusammengestellt. Eine auf den handschriftlichen Nachlaß gestützte Darstellung über Kant als Ästhetiker steht von E. Adickes bevor.

§ 50. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Grundlegung von Kants Erkenntnislehre enthält, gibt eine Logik des Erkennens, die in ihrem Aufbau, ihrer Einteilung und ihrer Behandlung des Gegenstandes nach dem Vorbild der Logik gestaltet ist. So zerfällt sie wie diese in eine Elementar- und eine Methodenlehre, welch erstere wiederum in drei Abschnitte deutlich nach der Einteilung der Begriffs-

lehre, Urteilslehre und Schlußlehre gegliedert ist; so verfährt sie nach der objektiven Methode der Logik, welche das Denken und Erkennen nicht sowohl als psychische Vorgänge, sondern nach ihrem gedanklichen Gehalt betrachtet, um durch rein begriffliche Zergliederung die Gesetze aufzudecken, unter denen das allgemeingültig und notwendig Gedachte steht. Der auszeichnende Unterschied von der formalen Logik liegt darin, daß es sich in der Kritik nicht um die allgemeinen formalen Bedingungen des gültigen Denkens überhaupt handelt, sondern um die Untersuchung einer bestimmteren Art von Erkenntnisbedingungen, nämlich von Bedingungen, unter denen jede gegenständliche Erkenntnis, die Anspruch auf Gültigkeit macht, steht. Die Gesetze der formalen Logik reichen nur hin, um einen gegebenen Denkinhalt widerspruchsfrei zu entwickeln; sie geben nur die negativen Bedingungen der Wahrheit an. Die Kritik dagegen geht auf die positiven Bedingungen, welche die Verknüpfung des Gedachten zur Einheit einer gegenständlichen Erkenntnis bestimmen. Somit nimmt sie von vornherein auf eine bestimmte Erkenntnis Bezug, während die formale Logik es nur mit dem leeren Denken unter Abstraktion von allem bestimmten Inhalt zu tun hat. Der Geltungsbereich dieser Erkenntnis soll in seinen Grenzen bestimmt werden.

Die bestimmte Erkenntnis, die in ihrer logischen Gesetzlichkeit erforscht werden soll, liegt nun in der Wissenschaft, genauer in der mathematischen Naturwissenschaft einerseits, in der rationalen Metaphysik anderseits vor. Beide Disziplinen erheben den Anspruch auf eine allgemein gültige und notwendige Erkenntnis ihres Gegenstandes; es müssen daher Gesetze aufgedeckt werden können, welche diesen Geltungsanspruch rechtfertigen und begründen. Nun ist das Auszeichnende dieser beiden Disziplinen, daß sie ihren Anspruch auf Gültigkeit nicht sowohl auf Beobachtung und Sinneswahrnehmung als vielmehr auf Begriffe und Grundsätze stützen, welche unabhängig von jeder Beglaubigung durch die sinnliche Erfahrung gelten wollen. Bezeichnet man solche Erkenntnisse, die in den Axiomen der Mathematik, den Prinzipien der Naturforschung, den Lehrsätzen der Metaphysik vorliegen und die alle besondere Erkenntnis in diesen Wissenschaften bedingen, als Erkenntnisse aus reiner Vernunft, dann hat es die Kritik mit der Prüfung dieser reinen Vernunft zu tun. Urteile, in denen sich die Vernunfterkenntnis ausspricht, enthalten, als Erkenntnis erzeugend, eine gegenständliche Verknüpfung; sie sind daher nicht analytisch, sondern synthetisch. Und da sie unabhängig von der Beglaubigung durch die sinnliche Erfahrung gelten wollen und ihrem Wert nach an der Spitze des systematischen Aufbaues zu stehen haben, können sie, als in der logischen Ordnung allen besonderen Erkenntnissen vorangehend, als a priori bezeichnet werden. So ergibt sich

das Problem, das für Konstituierung wissenschaftlicher Erkenntnis und die Bestimmung ihres Geltungsbereichs von wesentlicher Bedeutung ist: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Für die kritische Betrachtung der Vernunft sind zwei Erkenntnisarten auseinanderzuhalten, die anschauliche und die rein begriffliche: jene das Gebiet der mathematischen, diese das Gebiet der theoretischen Naturerkenntnis und der Metaphysik. Demnach gliedert sich die Elementarlehre in die Untersuchung der anschaulichen Erkenntnis einerseits (die transzendentale Ästhetik) und die der Verstandes- und Vernunftlehre anderseits (transzendentale Logik). Die erstere zeigt, daß die Begriffe von Raum und Zeit, deren Gesetzlichkeit in der Mathematik zum Ausdruck gebracht wird, formale Bedingungen der sinnlichen Erfahrung sind, d. h. logisch jedem Urteil, das in einer allgemeingültigen Aussage eine Verknüpfung von Erfahrungselementen zum Ausdruck bringen will, zugrunde liegen muß. Die letztere zeigt, daß die reinen Verstandesbegriffe wie die der Kausalität, der Substanz usw. nichts anderes als Begriffe von Verknüpfungsweisen sind, durch welche (wie die formale Logik festgestellt hat) Begriffe im Urteil verbunden werden, sofern diese Verknüpfungsweisen nicht auf Begriffe, sondern auf Anschauungen angewandt werden; die formallogische Relation: Grund-Folge, die die Form des hypothetischen Urteils ausmacht, ergibt, wenn durch sie nicht Begriffe, sondern Elemente der Zeitanschauung verbunden werden, die Kategorie: Ursache-Wirkung. Die transzendentale Logik zeigt weiter, daß jedes anschauliche Objekt, das für uns Gegenstand der Erkenntnis werden soll, unter der Bedingung steht, daß in ihm noch vor seiner begrifflichen Erkenntnis eine Synthese seiner Elemente nach der Regel dieser logischen Verknüpfungsweisen erfolgt sein muß, da ein solches Objekt als einheitlicher Gegenstand uns nur erstehen kann, wenn das Mannigfaltige in ihm auf eine objektive Einheit bezogen wird, was wiederum nur durch eine vereinheitlichende Funktion (die transzendentale Apperzeption) möglich ist, als deren besondere Arten sich die Verknüpfungsweisen im Urteil darstellen. Durch diese wird bewiesen, daß ebenso wie Raum und Zeit auch die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, formale Bedingungen der möglichen Erfahrung sind. Hieraus folgt die objektive Gültigkeit der mathematischen Naturwissenschaft für alle mögliche Erfahrung; ihre aus reiner Vernunft stammenden und in einem System von Grundsätzen darstellbaren Prinzipien gelten für alle Erfahrungsgegenstände streng und uneingeschränkt, da diese als Anschauungen für uns nur möglich sind, sofern sie unter angegebenen Bedingungen schon gedacht sind. Zugleich aber wird, indem so der Rechtsanspruch der mathematischen Naturwissenschaft begrün-

det wird, der der rationalen Metaphysik aufgehoben; denn die reinen Begriffe, mit denen diese es nur zu tun hat, geben für sich keine Erkenntnis. Begriffe ohne Anschauungen sind leer; nur in Anwendung der logischen Funktionen auf Anschauung wird gegenständliche Erkenntnis erzeugt. Sofern die Metaphysik als rationale Wissenschaft von jeder Erfahrung absieht, bewegt sie sich in leerem Denken, nämlich in Begriffen von Funktionen, die nur als Verknüpfungsweisen eines Anschaulich-Mannigfaltigen Erkenntnis gewähren. Und doch sind die Begriffe des Unbedingten, die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit denen es die Metaphysik vornehmlich zu tun hat, keine Willkürschöpfungen des Denkens. Sie entspringen dem begründeten Verlangen, in dem unendlichen Regreß der Bedingungen ihre Totalität als Abschluß zu setzen. Ist dies im Felde der Erfahrung niemals möglich, so liegt ihre Bedeutung für die Erfahrung darin, daß sie den Fortgang von Bedingung zu Bedingung ewig fordern. Raum und Zeit sowie die Kategorien sind konstitutive Bedingungen der Erfahrung, die Ideen der spekulativen Vernunft dagegen besitzen regulative Bedeutung.

Aber die Kritik der reinen Vernunft greift noch weiter. Die transzendental-logische Zergliederung der Erkenntnis führt erst dann zu einer endgültigen Würdigung des Erkenntniswertes der Naturwissenschaft und der Metaphysik, wenn die anschauliche Erfahrung selbst, für welche Raum und Zeit und die Kategorien formale Bedingungen ihrer Möglichkeit sind, in ihrem Realitätswert bestimmt ist. Hier greift die in der transzendentalen Ästhetik begründete Lehre von der Idealität von Raum und Zeit bedeutungsvoll ein. Raum und Zeit sind nicht nur logische Voraussetzungen für das gegenständliche Denken, sondern sind, wie bewiesen wird, ihrem Wesen nach nichts anderes als Anschauungsformen unseres Bewußtseins, als Gesetzlichkeiten unserer Sinnlichkeit, außerhalb aber unserer Sinnlichkeit nichts. Die anschauliche Erfahrung besitzt daher nur den Wert einer Erscheinung in dem vorstellenden Bewußtsein, wenn natürlich auch, wie der Begriff der Erscheinung schon zeigt, den Erscheinungen etwas zugrunde liegen muß, das nicht erscheint. Bezeichnet man das letztere als „Ding an sich", dann kann das Ergebnis der Kritik auch dahin zusammengefaßt werden, daß eine strenge und allgemeingültige Erkenntnis von Erscheinungen, aber auch nur von diesen, möglich ist, wohingegen jeder Versuch, das den Erscheinungen zugrunde Liegende zu erkennen, darum fehlschlagen muß, weil uns eine Anschauung von diesem, die zu seiner Erkenntnis unbedingt erforderlich ist, nicht gegeben ist; unser Verstand ist diskursiv, nicht intuitiv. Die Metaphysik, die das Wesen der Dinge an sich erkennen will, kann dies nur durch Paralogismen, indem sie in das angeblich reine Denken

unvermerkt anschauliche Bestimmungen einführt, die eben dieses Denken unwiderstehlich zu der Erscheinungswelt zurückführen. Aus dieser Vermischung des Anschaulichen und des rein Begrifflichen, aus der Übertragung von Prädikaten, die nur für die Erscheinungswelt gelten können, auf die von allen Erscheinungsbedingungen freie Welt der Dinge an sich und umgekehrt entspringen die inneren Widersprüche des metaphysischen Denkens, die Antinomien. Der transzendentale Idealismus ist die hinreichende und notwendige Bedingung dafür, um diese Selbstwidersprüche der Vernunft aufzulösen. Er gibt aber auch die Möglichkeit, den metaphysischen Ideen, die für die Erfahrung nur von regulativer Bedeutung sein können, noch einen anderen Wert zu verleihen. Ist eine Erkenntnis der Dinge an sich ausgeschlossen, so ist dadurch noch nicht die Möglichkeit, zwar nicht in der Form der Erkenntnis, wohl aber in der Form des Glaubens von den Dingen an sich eine Vorstellung zu bilden, aufgehoben; vielmehr lehrt die Kritik als Disziplin zur Grenzbestimmung ausdrücklich, daß eine jede Bestreitung eines solchen Glaubens ebenfalls unstatthaft ist. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Läßt sich nun der Vernunftglaube auf andere denn auf wissenschaftliche Gründe stützen, etwa auf die Forderungen des moralischen Bewußtseins, dann hat die Kritik der reinen Vernunft, welche die Metaphysik als Wissenschaft aufhebt, den Gehalt der metaphysischen Überzeugung nicht preisgegeben, vielmehr den wahren Weg zu ihrer Sicherung gewiesen.

So zeigt die Kritik der reinen Vernunft ein Doppelantlitz. Mathematische Naturwissenschaft und rationale Metaphysik sind die Gegenstände ihrer Prüfung. Indem sie die erstere in ihrer objektiven Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung begründet, gibt sie eine positive Theorie der Erfahrung, soweit diese es mit der apriorischen Erkenntnis ihrer Gegenstände zu tun hat. Indem sie die zweite als Wissenschaft aufhebt, verfährt sie negativ kritisch, vernichtet sie das System der Ontologie (in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe), der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie (in der Dialektik); aber doch nicht, um die metaphysischen Ideen überhaupt zu beseitigen, sondern um durch Preisgabe ihres Erkenntnisanspruches sie in die Form des Vernunftglaubens überzuführen, durch welche Sonderung der alte Gegensatz zwischen Wissen und Glauben eine versöhnende Auflösung erhält.

Unter der K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Be-

stimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien (Vorr. z. 1. Aufl. d. Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche deren Quellen und Grenzen beurteilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnis a priori. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen als auch ihres ganzen inneren Gliederbaus. Ihrer Methode nach ist sie nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, nämlich aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus.

Die Idee der Kritik der reinen Vernunft hat man von verschiedenen Seiten aus zu bestimmen gesucht. Man hat entweder die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? in den Mittelpunkt gestellt oder man ist von Kants Vergleich seiner „Revolution der Denkart" mit der Veränderung des Weltsystems durch Coppernicus ausgegangen oder man hat den Schwerpunkt in der Darlegung des transzendentalen Idealismus gesucht. Diesen Auslegungen gegenüber weist B. Erdmann (Abh. d. Berl. Ak. 1917) darauf hin, daß die Hervorhebung der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori erst durch die Problemstellung der Prolegomena bedingt werde, daß der Vergleich mit Coppernicus eine nachträgliche Umbiegung der Idee (in der Vorrede zur zweiten Aufl. d. Kr. d. r. V.) bedeute und daß die Lehre des transzendentalen Idealismus sich auf die transzendentale Ästhetik beschränke. Er will seinerseits die Idee aus dem Schema des Werkes, d. h. aus seinem architektonischen Aufbau selbst ableiten und meint sie so bestimmen zu können: „Die Idee der Kritik der reinen Vernunft liegt in dem auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus gemäß der organischen Gliederung der reinen Vernunft nach transzendentaler synthetischer Methode allgemeingültig geführten Beweis, daß der spekulative Erkenntnisgebrauch der Vernunft, der sich in der Idee der Metaphysik realisiert, niemals weiter als bis zu den Grenzen möglicher Erfahrung reicht."

Daß alle unsere Erkenntnisse mit der Erfahrung anfangen, daran ist nun gar kein Zweifel. Der Zeit nach geht keine Erkenntnis in uns der Erfahrung vorher. Mit dieser fängt alles an. Wenngleich aber alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben allein aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt. Erkenntnisse nun, welche schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden, heißen a priori; sie heißen rein, wenn ihnen gar nichts Empirisches beigemischt ist. Nun sind wir im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist nicht ohne solche. Ihre Kennzeichen sind Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit; Erkenntnissen, die nur auf Erfahrung sich stützen, kann (welchen Inhalt sie auch haben) nur eine komparative Allgemeinheit zukommen. Beispiele aus den Wissenschaften als Erkenntnisse a priori liefern alle Sätze der Mathematik; ein Beispiel aus dem allgemeinsten Verstandesgebrauch ist der Satz, daß alle Veränderungen eine Ursache haben müssen. Ja, wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären? Aber nicht bloß in Urteilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori, z. B. des Raumes. End-

lich finden sich gewisse Erkenntnisse, welche sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urteile über alle Grenzen der Erfahrung zu erweitern scheinen; solche Begriffe sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche den vornehmsten Gegenstand der Metaphysik bilden. Nun ist es eine Tatsache, daß die Metaphysik der Kampfplatz endloser Streitigkeiten ist. Es gab eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde. Die Widersprüche, in welche sie sich aber stets verwickelte, hat ihr allgemeine Verachtung eingetragen. Zur Aufklärung ihres Schicksals vor allem bedarf die Philosophie einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt.

Für die so abgegrenzte allgemeine Aufgabe der reinen Vernunftkritik läßt sich eine zusammenfassende Formel durch die weitere Unterscheidung aller apriorischen Erkenntnis in analytische und synthetische Urteile gewinnen.

Unter analytischen Urteilen, Erläuterungsurteilen, mögen solche verstanden werden, deren Prädikat B zum Subjekte A als etwas gehört, was versteckterweise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urteilen, Erweiterungsurteilen, aber solche, deren Prädikat B außer dem Subjektsbegriff A liegt, ob es zwar mit ihm in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind schwer. Daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, daß deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen als die dritte, ist ein synthetischer Satz. In den analytischen Urteilen wird die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines anderen Prinzips.

Durch analytische Urteile wird unsere Erkenntnis nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urteilen aber muß ich außer dem Begriff des Subjekts noch etwas anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen, welche als solche insgesamt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die Anschauung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein ihm fremdes Prädikat aufzufinden glaubt, das gleichwohl mit Notwendigkeit damit verknüpft sei? Mit anderen Worten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Drei Arten synthetischer Urteile a priori sind nun vorhanden, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch, obschon einige mathematische Grundsätze wie $a = a$, $a + b > a$ analytische Sätze sind; sie dienen aber nur zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien. Man sollte anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriff einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfaßt. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem

von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzutut. Ebensowenig ist irgendein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; Anschauung muß zu Hilfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist. Naturwissenschaft enthält synthetische Urteile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mitteilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit usw. In der Metaphysik, wenn man sie auch für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sind ebenfalls synthetische Erkenntnisse a priori enthalten: z. B. die Welt muß einen Anfang haben; alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft sind nun wirklich gegeben. Sie sind mithin möglich, was durch ihre Wirklichkeit bewiesen wird. Die Philosophie wird zu fragen haben, wie sie möglich sind. Was aber die Metaphysik betrifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang mit Recht an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen. Zwar als Naturanlage, als geschichtliche Tatsache ist auch sie wirklich, und daher kann wohl die Frage aufgeworfen werden, wie die Metaphysik als Naturanlage möglich ist, wie die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft entspringen. Und eine Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen oder über das Vermögen und Unvermögen in Ansehung ihrer muß zu gewinnen sein; daher darf auch gefragt werden, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist.

1. Transzendentale Elementarlehre.

1. Die transzendentale Ästhetik ist die Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit a priori. In ihr wird die Sinnlichkeit isoliert, indem von unseren Vorstellungen alles, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, abgezogen wird, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe, und von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abgetrennt, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinung übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Die Untersuchung zeigt nun, daß es nur zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit.

Was sind Raum und Zeit? Sind sie wirkliche Wesen oder Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, welche ihnen an sich zukommen, wenn sie auch nicht angeschaut würden? Oder sind sie Bestimmungen, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemütes, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?

Die metaphysische Erörterung (Expositio, die nach der Methodenlehre in der Philosophie an Stelle der nicht möglichen erschöpfenden Definition tritt) der Begriffe von Raum und Zeit stellt sie durch ihre Zergliederung als a priori gegeben dar und gibt dadurch den Beweis ihrer Apriorität. Erstens sind Raum und Zeit keine empirischen Begriffe, die von Erfahrungen abgezogen sind. Denn damit gewisse

Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden und ich sie an verschiedenen Orten vorstellen kann, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen; und ebenso würde das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen nicht zur Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zugrunde läge. Zweitens ist der Raum eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt, die Zeit eine der notwendigen Vorstellungen, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, und in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben. Drittens sind Raum und Zeit keine diskursiven oder allgemeinen Begriffe, sondern reine Formen der sinnlichen Anschauung; denn verschiedene Räume und verschiedene Zeiten sind nur Teile eben desselben Raumes und eben derselben Zeit. Viertens werden Raum und Zeit als unendlich gegebene Größen vorgestellt. Aus dieser Apriorität der Begriffe von Raum und Zeit folgt (wie es in der ersten Auflage das dritte Argument anführt, das in der zweiten Auflage für den Raum durch eine ausführliche transzendentale Erörterung ersetzt worden ist, während die entsprechende transzendentale Erörterung bei der Zeit in der Hauptsache sich auf das hier beibehaltene dritte Argument beruft und es ergänzt) die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori aus ihnen; vor allem ergeben sich mit apodiktischer Gewißheit alle geometrischen Grundsätze und die Axiome der Zeit (daß sie nur eine Dimension hat, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind), sowie auch die der allgemeinen Bewegungslehre. Aus den so erörterten Begriffen zieht die transzendentale Ästhetik den Schluß auf ihren subjektiven Ursprung. Raum und Zeit sind nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder dem Dinge als objektive Bestimmung anhinge, sondern sie sind nichts anderes als subjektive Bedingungen, unter denen allein Anschauung in uns stattfinden kann. Wenn aber beide subjektiven Ursprungs und ihrer Bedeutung nach Formen des Anschauens sind, so gelten sie von den Objekten selbst, die uns zur Anschauung kommen. Ihr formaler Charakter erklärt, daß überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori (wie von der Mathematik und der Phoronomie) möglich sind; die Empfindungsqualitäten, die gleichfalls subjektiv sind, gestatten darum keine synthetischen Sätze a priori. Ihre Subjektivität erklärt, daß und warum die synthetischen Erkenntnisse a priori aus Raum und Zeit für die Gegenstände der Erfahrung gültig sind. Als reine Anschauungen enthalten Raum und Zeit die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori, und die Synthesis in ihnen hat objektive Gültigkeit. Hieraus folgt die transzendentale Idealität von Raum und Zeit; sie sind nichts, sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung hinweglassen und sie als Dinge an sich selbst oder als deren Verhältnisse annehmen. Aber diese transzendentale Idealität begründet zugleich ihre empirische Realität, d. h. ihre objektive Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was als Gegenstand uns vorkommen kann.

Alle unsere Anschauung ist also nichts anderes als die Vorstellung von Erscheinungen; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, als sie uns erscheinen; und wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, so würden alle die Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden, die als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art,

sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß.

2. Die transzendentale Logik. Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemütes, deren erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen. Durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis zu jener Vorstellung gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe ohne eine korrespondierende Anschauung noch Anschauungen ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Die allgemeine und reine Logik abstrahiert nun von allem Inhalt der Erkenntnis, um nur die logische Form im Verhältnis der Erkenntnisse zueinander, d. h. die Formen des Denkens überhaupt, zu untersuchen. Eine solche Logik hat es mit lauter Prinzipien a priori zu tun. Nun ist aber denkbar, daß auch die reine Logik nicht ganz von allen Beziehungen der Erkenntnisse auf das Objekt absieht, insofern sie die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes bestimmt. Wenn es Begriffe gibt, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, so ist die Untersuchung des Ursprungs, des Umfangs und der objektiven Gültigkeit solcher reinen Erkenntnisse, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, die als transzendentale Logik zu bezeichnen ist.

Die transzendentale Logik isoliert den Verstand und hebt bloß den Teil des Denkens aus unserer Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf als ihrer Bedingung, daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, worauf jene angewandt werden könne. Der Teil der transzendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis und die Prinzipien untersucht, ohne welche überall sein Gegenstand gedacht werden kann, heißt transzendentale Analytik und ist zugleich eine Logik der Wahrheit. Da es aber sehr verlockend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, so entsteht die Aufgabe einer Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauches, welche als transzendentale Dialektik, als Logik des Scheins den zweiten Teil der transzendentalen Logik bildet.

a) Die transzendentale Analytik hat zwei Aufgaben: einmal die Zergliederung unserer gesamten Erkenntnis a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, d. h. den Nachweis eines vollständigen Systems reiner Elementarbegriffe des Verstandes, die a priori sind und gleichwohl objektive Bedeutung besitzen; sodann die Ableitung der Grundsätze, welche als Regeln a priori aus den Verstandesbegriffen in ihrer Anwendung auf Erscheinungen sich ergeben.

Elementarbegriffe des Verstandes, die unabhängig von aller Erfahrung sein sollen, müssen ihren Ursprung rein und unvermischt in dem Verstand besitzen. Nun gründen Begriffe sich auf die Spontaneität des Denkens wie sinnliche Anschauungen auf die Rezeptivität der Eindrücke. Begriffe beruhen also auf Funktionen, nämlich auf der Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen oder der Synthesis. Weiter dürfen die reinen Verstandesbegriffe nicht ganz leer und ohne Inhalt sein, als Erkenntnisbegriffe für mögliche Gegenstände müssen sie

auch ein Mannigfaltiges verknüpfen. Dieses Mannigfaltige kann nur das der reinen Anschauung a priori sein, das Raum und Zeit uns geben. Die reinen Verstandesbegriffe entspringen daher der Anwendung der Urteilsfunktion, d. h. der Einheitsfunktion auf das Mannigfaltige der reinen Anschauung; sie sind nichts anderes als Abstraktionen aus der Urteilsfunktion in ihrer Anwendung auf Anschauung. Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittels der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande bringt, bringt auch vermittels der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seinen Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt. Auf solche Weise entspringen so viele reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gibt. Nun liefert die allgemeine formale Logik ein erschöpfendes System dieser logischen Funktionen in der Tafel der Urteile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurteile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (partikulare oder plurative)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urteile	Unendliche oder limitative	Disjunktive	Apodiktische

Diese Tafel liefert den Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, die nach Aristoteles Kategorien genannt werden mögen. Die Tafel der Kategorien ist:

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kausalität und Dependenz	Dasein und Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Konkurrenz)	Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Ein vollständiges System der Transzendentalphilosophie müßte auch die aus den reinen Stammbegriffen, den Kategorien oder Prädikamenten, abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes, die Prädikabilien enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Kausalität folgen, oder Vergehen, Entstehen, die den Kategorien der Modalität untergeordnet sind. Diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber, wo es nicht um Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, entbehrliche Bemühung.

Mit der Ableitung der Kategorien ist aber die Aufgabe der transzendentalen Analytik der Elementarbegriffe des Verstandes noch nicht erschöpft; vielmehr führt sie zu einem weiteren und sehr schwierigen Problem. Erwies die Zergliederung der Vorstellungen des Raumes und der Zeit ihren Ursprung aus der Form unserer sinn-

lichen Anschauung, so war damit zugleich erklärt, wie die aus diesen Begriffen fließenden Erkenntnisse a priori sich auf Gegenstände notwendig beziehen müssen, da diese nur vermittels der reinen Form der Sinnlichkeit uns als Gegenstand gegeben sein können. Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen. So erhebt sich hier eine Schwierigkeit, die im Felde der Sinnlichkeit nicht angetroffen wird, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben sollten, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben könnten.

Diese objektive Gültigkeit der Kategorien (deren Beweis die „transzendentale Deduktion der Kategorien" gibt) beruht nun darauf, daß durch sie allein Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist. Sie beziehen sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittels ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Denn es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen eine synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objekten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört, richtet sich nach den Objekten. Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, daß unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Wohl aber kann die Erkenntnis eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten.

Das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objektive Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein. Dies erweist die Deduktion (nach der zweiten Auflage) folgendermaßen.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der Sinnlichkeit oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung. Diese Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit (und zwar der qualitativen) des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich.

Nun ist in der Einheit des Selbstbewußtseins eine ursprünglich reine Synthesis gegeben. Die mannigfaltigen Vorstellungen würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, das ist: als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammen bestehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Das „ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte; das würde aber heißen, daß die Vorstellung entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein würde. Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle. Diese Verbindung, welche ein Aktus der Spontaneität ist, ist die reine oder ursprüngliche, transzendentale Apperzeption; die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich. Ich bin mir desselben identischen Selbst in Ansehung der mir in der Anschauung gegebenen Vorstellungen bewußt, weil ich sie insgesamt als meine Vorstellungen kenne und bezeichne. Hierin liegt die objektive Einheit des Selbstbewußtseins, die von der subjektiven Einheit wohl unterschieden werden muß. Die letztere, die empirische Einheit des Bewußtseins durch Assoziation der Vorstellungen, betrifft nur eine Erscheinung und ist ganz zufällig; die objektive Einheit des Selbstbewußtseins dagegen ist der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauungen in Beziehung auf den Verstand. Sofern die mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauungen uns gegeben sind, unterstehen sie den Bedingungen der reinen Anschauung; sofern sie in einem Bewußtsein müssen verbunden werden können, unterstehen sie den Bedingungen der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. Die bloßen Formen der äußeren sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, sind noch gar keine Erkenntnisse. Sie geben nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu möglichen Erkenntnissen. Um aber etwas in Raum und Zeit zu erkennen, muß eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande gebracht werden. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnisse, nicht nur deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußts in vereinigen würde. Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter eine Apperzeption gebracht wird, ist zugleich dieselbe, die in einem Urteil gegebene Begriffe zu einer objektiven Einheit verbindet. Das Verhältniswörtchen „ist" in ihnen weist schon darauf hin, daß die objektive, im Urteil vollzogene Verknüpfung der Vorstellungen von ihrer empirischen zufälligen Verbindung zu unterscheiden ist. In einem Urteil (Prolegomena: Erfahrungsurteil), das Erkenntnis geben soll, wird ein Verhältnis von Vorstellungen zum Ausdruck gebracht, das objektiv gültig ist und sich von den Verhältnissen ebenderselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich (Prolegomena: in einem bloßen Wahrnehmungsurteil) sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, aber nicht: er, der Körper, ist schwer, welches soviel sagen will als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, das ist ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.

Es ist also dieselbe Handlung des Verstandes, durch welche das Mannigfaltige gegebener Anschauungen zu Objekten vereinigt und das Mannigfaltige gegebener Begriffe zu objektiv gültigen Urteilen verbunden wird. Mithin ist alles Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.

Außer den beiden Wegen, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (daß nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), ließe sich vielleicht noch ein Mittelweg vorschlagen, nämlich die Annahme, daß die Kategorien nicht empirische, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken sind, die aber von unserem Urheber so eingerichtet worden sind, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimmt. Diese Annahme, eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, scheidet jedoch aus, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriff wesentlich angehört.

In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant diese transzendentale Deduktion in anderer, mehr psychologischer Weise geführt. In jeder Erkenntnis kommt notwendig eine dreifache Synthesis vor: die Synthesis der Apprehension der Vorstellungen als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, die Synthesis ihrer Reproduktion in der Einbildung und diejenige ihrer Rekognition im Begriffe. Voraussetzung für alle Synthesis ist eine objektive Einheit das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein, nämlich die transzendentale Apperzeption, die von der empirischen Apperzeption, dem empirischen Bewußtsein seiner selbst oder dem inneren Sinn, unterschieden wird. Die transzendentale Einheit der Apperzeption macht aus Erscheinungen einen Zusammenhang nach Gesetzen. Die objektive Realität unsrer empirischen Erkenntnis beruht auf dem transzendentalen Gesetz, daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit stehen müssen, nach welchen das Verhältnis der Gegenstände in der empirischen Anschauung möglich ist. Alle Erscheinungen stehen in durchgängiger Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen in einer transzendentalen Affinität, von der die empirische Affinität und Assoziation eine bloße Folge ist. Der Sinn stellt die Erscheinungen in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation und Reproduktion, die Apperzeption in der Rekognition, d. h. dem empirischen Bewußtsein der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen. Der Wahrnehmung liegt die reine Anschauung, der Assoziation die reine Synthesis der Einbildungskraft, dem empirischen Bewußtsein die reine Apperzeption a priori zum Grund. Die reine Apperzeption gibt ein Prinzip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand. Die transzendentale Einheit der Apperzeption bezieht sich auf die reine (produktive) Synthesis der Einbildungskraft, die den apriorischen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in der Anschauung enthält. Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft ist nun der reine Verstand, der vermittels seiner reinen Grundbegriffe, der Kategorien, demnach ein formales und synthetisches Prinzip aller Er-

fahrung sein muß. Alle Erscheinungen liegen als mögliche Erfahrungen a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm. Der Verstand ist in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach möglich, er ist der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur. Unsere Erkenntnis hat es nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu tun, deren Möglichkeit in uns selbst liegt.

Nun fragt es sich, wie sind die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden, wie gelangt man von den Begriffen zu den Grundsätzen. Der Analytik der Begriffe folgt eine Analytik der Grundsätze. Verstand ist das Vermögen der Regeln, Urteilskraft aber das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren. Die Analytik der Grundsätze muß ein Kanon für die Urteilskraft sein und hat als transzendentale Doktrin der Urteilskraft erstens die sinnliche Bedingung aufzuweisen, unter der reine Verstandesbegriffe angewandt werden können (Schematismus des reinen Verstandes), zweitens die Grundsätze des reinen Verstandes als synthetische Urteile aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen abzuleiten.

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muß in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muß es ein Drittes geben, was einerseits mit jener, anderseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, ist das transzendentale Schema des Verstandes; die Lehre davon ist der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Zwischen ihren Teilen sind dieselben Verhältnisse in der Anschauung gegeben, welche die Verstandesbegriffe nur „in abstrakter Form" zwischen den verschiedenen Teilen des Erkenntnisinhalts annehmen lassen. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung möglich.

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Kausalität die Sukzession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muß alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewißheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von diskursiver Gewißheit. Ihr System stellt die folgende Tafel dar.

Axiome der Anschauung	Antizipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Das Prinzip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Größen. Das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. h. einen Grad. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Prinzip fließt der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist notwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulats, das auf den Beweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kritik d. reinen Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus" beigefügt, die auf dem Satze beruht, daß innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum außer uns, möglich sei. Der Beweisgrund liegt darin, daß die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewußtsein meines eigenen Daseins liegt, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt, das von meinen Vorstellungen verschieden sein muß, damit der Wechsel daran gemessen werden kann, das also nur durch ein Ding außer mir möglich sei.

Obgleich unsere Begriffe die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objekte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingeteilt werden. Denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objekte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos, und eine nicht-sinnliche oder intellektuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind.

Durch Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transzendentale Überlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte,

darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des Leibnizschen Systems, welches die Erscheinungen intellektuiere, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objekte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittels des Verstandes und der abgesonderten normalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, daß das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, daß Realitäten als bloße Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, daß wir den Substanzen keinen anderen inneren Zustand als den der Vorstellungen beilegen und ihre Gemeinschaft untereinander nur als prästabilierte Harmonie denken dürfen, endlich, daß der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, daß jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigentümlichen Formen habe und nicht bloß verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht angewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transzendentale Analytik.

b) Die transzendentale Dialektik hat die Aufgabe, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken und sogar zu verhüten, daß er betrüge. Daß er aber ganz verschwinde wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es gibt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transzendentale Dialektik hat es mit der Vernunft zu tun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es gibt aber von der Vernunft nicht bloß einen formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntnis absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transzendentales Vermögen, und es muß ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befaßt. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transzendentalen und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien oder das Vermögen der Prinzipien. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigentümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Prinzip der reinen Vernunft werden als dadurch, daß man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so

ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingt ist. Wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen, und diese ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Prinzip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transzendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von ihnen gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von diesen. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urteile sich entnehmen ließen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urteil begrifflich aufgefaßt wurde, so lassen die transzendentalen Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind teils kategorisch, teils hypothetisch, teils disjunktiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: die Beziehung aufs Subjekt, die Beziehung auf Objekte, und letztere entweder auf Objekte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäß gibt es drei transzendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1. der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, 2. der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3. der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (ens realissimum). Diesen drei Ideen gemäß gibt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich" an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das bloße Bewußtsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hilfe nehmen, so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzutun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewußtsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, daß die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existiere, als einfache Substanz inkorruptibel, als intellektuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Kommerzium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie involvieren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs,

der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjekte gilt, auf das Ich als transzendentales Objekt. Daß Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subjekt und als etwas, das nicht bloß wie ein Prädikat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß Ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, daß das Ich der Apperzeption ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, was ein analytischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Daß ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen außer mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existieren könne, weiß ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung der Möglichkeit der Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem anderen äußerlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außerhalb des Feldes der Psychologie und aller menschlichen Erkenntnis liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äußeren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transzendentalen Verstande gilt aber weder der Dualismus noch der Pneumatismus (Spiritualismus) noch der Materialismus, welche sämtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transzendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zugrunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“. „Ich kann wohl annehmen, daß der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“.

Ging die erste Art der vernünftelnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele) in Korrespondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz,

als Prinzip, die Beziehung des Prädikats auf ein Subjekt aussagt, so wird in der rationalen Kosmologie die zweite Art des dialektischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalt machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in bezug auf Raum und Zeit); 2. die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Teilung der Materie entweder in Nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist); 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transzendentale Paralogismus nur einen einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens bewirkt und sich für das Gegenteil nicht das mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen läßt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Überzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegenteil zu würdigen.

So fließen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transzendenten Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Konsequenz ergeben.

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen. Antithesis: es existiert nichts Einfaches.

Die kausale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es gibt eine Freiheit im transzendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Teil oder als Ursache) ein schlechthin notwendiges Wesen. Antithesis: es existiert nichts schlechthin Notwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirekt geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Prinzip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellektuelle Anfänge zugrunde, und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses praktisches Interesse der Vernunft: daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei und daß endlich die ganze Ordnung

der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein spekulatives Interesse der Vernunft äußert sich für die Seite der Thesis. Denn durch die Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Die Antinomien sind der Auflösung bedürftig und fähig, weil in der Transzendentalphilosophie überhaupt keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für ebendiese menschliche Vernunft unauflöslich sein kann; derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt, zu fragen, muß uns auch tüchtig machen, auf diese Frage zu antworten. Den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik liefert der transzendentale Idealismus, der lehrt, daß alles, was im Raum oder in der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen oder bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Vorstellungen, außer unseren Gedanken, keine Existenz an sich haben. Mit dieser Annahme läßt sich das dialektische Argument der Antinomie der reinen Vernunft leicht durchschauen. Dieses Argument lautet: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller seiner Bedingungen gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw. Aber offenbar nimmt der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes. Der dialektische Schein entspringt daher, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, in sukzessivem Regreß, sonst aber gar nicht existieren.

Die vier Antinomien können in zwei Klassen geteilt werden, je nachdem ob der Verstandesbegriff, der den Ideen zugrunde liegt, entweder eine Synthesis des Gleichartigen oder des Ungleichartigen enthält. Das erste ist bei den ersten Antinomien, den mathematischen, der Fall, das letztere bei den beiden letzten, den dynamischen, welche eine Bedingung der Erscheinungen außer ihrer Reihe, nämlich eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit einer verschiedenartigen Auflösung der Antinomien. Die dialektischen Gegenbehauptungen der mathematischen Antinomien müssen beide für falsch erklärt werden; die Welt kann weder das Prädikat der Thesis noch das der Antithesis haben, und aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des anderen geschlossen werden. Als regulatives Prinzip unserer Forschung aber muß die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. Bei den dynamischen Antinomien könnten aber beide Gegenbehauptungen wahr sein, indem die eine auf die Welt der Erscheinungen, die andere auf die nichtsinnliche geht.

Von besonderer Bedeutung ist die dritte Antinomie; ihre Auflösung zeigt, wie Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen sind. Alles, was in der Welt der Erscheinungen geschieht, hat seine ihm in der Zeit vorangehende Ursache, die wiederum eine andere voraussetzt, und so fort, so daß in dieser Welt nirgend eine Handlung von selbst anheben kann. Nun kann auch die Kausalität jedes Gegenstandes der Sinne von zwei Seiten aus betrachtet werden. Nichts hindert, daß wir dem transzendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Er-

scheinung angetroffen wird. Es muß aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben, nämlich ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Ein solches Subjekt der Sinnenwelt hätte erstlich einen empirischen Charakter, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. Zweitens würde man ihm aber noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, in ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, seine Kausalität stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Von ihm würde man ganz richtig sagen, daß seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt. Für ein solches Subjekt gewinnen wir einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität, der dem Begriff der Freiheit entspricht. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben.

Diese Betrachtung, angewandt auf den Menschen, führt zu wichtigen Folgerungen. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Allein er erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption als intelligiblen Gegenstand, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, des Verstandes und der Vernunft. Daß die Vernunft Kausalität habe, ist aus den Imperativen und dem Sollen klar. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn sie auf das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmungen der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. So ist allerdings eine jede Handlung des Menschen, sofern wir lediglich seinen empirischen Charakter beobachten, aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig abzuleiten, ja mit Gewißheit vorherzusagen. Wenn wir aber dieselben Handlungen in Beziehung auf Vernunft erwägen, sofern nämlich Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren. Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung: könnte da wohl ihre Handlung frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben. Die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen derart, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so,

daß deren Bedingungen in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung derselben. Daher kann man nicht fragen: Warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? Darauf ist keine Antwort möglich. Die Begriffe von Freiheit und intelligiblem Charakter dienen hier nur als transzendentale Idee, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte schlechthin anzugeben unternimmt.

Die transzendentale Theologie gibt das theologische Ideal, welches der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten ist, als Urbild oder transzendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physikotheologische Argument.

Das ontologische Argument schließt aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die notwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, daß das Sein ein reales Prädikat neben anderen sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädikate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädikaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein größer, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objekts mit allen seinen Prädikaten. Diese Setzung bildet die unerläßliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objekts auf seine Prädikate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädikat erschlossen werden sollte, müßte demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: „Gott ist" ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schließt daraus, daß überhaupt irgendetwas existiert, auf die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens, welches dann unter Zuhilfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, daß die Prinzipien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin notwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen seiner erwiesenen Ungültigkeit unzulässig.

Das physikotheologische Argument schließt aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Überzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebensowenig wie der Begriff der Ursache zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transzendente Objekt. Führte aber der teleologische Schluß zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maßgabe der in der Welt sich bekundenden

Zweckmäßigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Weltschöpfer erwiesen. Der ergänzende Rekurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso wie überhaupt die transzendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Prinzip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntnis die systematische Einheit zu suchen. Die transzendentalen Ideen sind, wie Kant im „Anhang zur transzendentalen Dialektik" erläutert, nicht konstitutive Prinzipien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objekte erkannt werden könnten, sondern fordern nur prinzipielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zusammenhang der Erfahrung. Der apodiktische Gebrauch der Vernunft besteht darin, daß das Besondere unter ein an sich gewisses, gegebenes, Allgemeines vermittels der Urteilskraft subsumiert wird, der hypothetische Gebrauch der Vernunft aber besteht darin, daß das Allgemeine, auf das sich bestimmte besondere Fälle beziehen, nur eine problematisch angenommene Idee ist und versucht wird, dadurch Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen. Dieser hypothetische Vernunftgebrauch ist nur regulativ, und die systematische Einheit als Idee ist da nur projektierte Einheit. Derartige regulative Prinzipien, die nicht nur logische, sondern transzendentale Bedeutung haben, sind 1. das Prinzip der Homogenität d. h. der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. das der Spezifikation oder der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten, und 3. das Prinzip der Kontinuität der Formen, das die beiden ersten Prinzipien vereinigt, oder das Gesetz der Affinität. Der empirische Gebrauch der Vernunft kann diesen Ideen nur asymptotisch, bloß annähernd folgen, ohne sie je zu erreichen, dennoch haben sie als synthetische Sätze a priori objektive, aber unbestimmte Gültigkeit und dienen zur Regel möglicher Erfahrung, sind heuristische Grundsätze, ohne daß es von ihnen eine transzendentale Deduktion wie von den Kategorien gäbe. Betrachtet man regulative Grundsätze als konstitutiv, so können sie als objektive Prinzipien widerstreitend sein, betrachtet man sie aber als subjektive Grundsätze, als Maximen, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern vom Interesse der Vernunft an einer möglichst hohen Vollkommenheit der Erkenntnis des Objekts stammen, so ist kein Widerstreit. So ist Leibniz' und Bonnets Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe nur eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität. Ein solches regulatives Prinzip geht zwar über Erfahrung und Beobachtung hinaus, aber zeichnet den Weg zur systematischen Einheit vor. Die drei transzendentalen Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische, haben als regulative Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt Bedeutung, dürfen aber nicht als konstitutive Prinzipien hypostasiert werden. Es ist eine notwendige Maxime der Vernunft, nach solchen Ideen zu verfahren: wir müssen in der Psychologie alle Erscheinungen des Gemüts so zu verknüpfen suchen, als ob dieses eine einfache Substanz wäre, wir müssen in der Kosmologie bei der Erklärung gegebener Erscheinungen so verfahren, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, wir müssen in der Theologie die Verknüpfung der Dinge so betrachten, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen einen ersten, absoluten Grund hätte. Die transzendentalen Gegenstände dieser Ideen sind nach Bedingungen der höchsten Vernunfteinheit geordnete Gedankenwesen, Schemata, die relativ, aber nicht absolut anzunehmen sind, nur bei falscher Auffassung gerät man in dialektischen Schein. Alle menschliche Erkenntnis beginnt mit Anschauungen, geht weiter zu Begriffen und endigt mit Ideen, aber nirgends kommt die Vernunft

im spekulativen Gebrauch über das Feld möglicher Erfahrung hinaus, so zeigt die Kritik.

II. Transzendentale Methodenlehre.

Der zweite Teil der Kritik gibt die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Er zerfällt in vier Abschnitte, die nacheinander von der Disziplin der reinen Vernunft, dem Kanon der reinen Vernunft, der Architektonik der reinen Vernunft und der Geschichte der reinen Vernunft handeln; sie insgesamt sollen dasjenige in transzendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer praktischen Logik in Ansehung des Gebrauches des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht wird.

1. Die Disziplin der reinen Vernunft, welche eine warnende Negativlehre ist, erweist sich dort, wo weder empirische noch reine Anschauung (wie in den Erfahrungswissenschaften und der Mathematik) die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, also bei ihrem transzendentalen Gebrauch nach bloßen Begriffen als unentbehrlich, um den Hang der Vernunft zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu bändigen und sie von Ausschreitung und Irrtum abzuhalten.

Die Disziplin begrenzt zunächst die Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauch. Hier war es das Vorbild der Mathematik, die ohne Beihilfe der Erfahrung ihre Erkenntnisse erweitert, welches das philosophische Denken immer wieder verführt hat. Aber weder die Definitionen noch Axiome und Demonstrationen der Mathematik können von der Philosophie geleistet noch nachgeahmt werden. Wirklich definiert können nur Begriffe werden, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann, wie dies in der Mathematik der Fall ist, wo der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird. Empirische oder a priori gegebene Begriffe (wie Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit) können nur durch Exposition erklärt werden; doch ist die Ausführlichkeit ihrer Zergliederung immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß gemacht werden. Was die Axiome der Mathematik betrifft, so müssen diese scharf von den allein möglichen diskursiven Grundsätzen aus reinen Verstandesbegriffen unterschieden werden. Die Mathematik ist der Axiome fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes seine Prädikate a priori und unmittelbar verknüpfen kann. Ein Begriff dagegen läßt sich mit dem anderen nicht synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, eine dritte vermittelnde Erkenntnis nötig ist. Der Satz z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, stützt sich auf die Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung. Die diskursiven Grundsätze erfordern jederzeit noch eine Deduktion, die die mathematischen Axiome entbehren können. Endlich sind Demonstrationen, d. h. apodiktische Beweise, die intuitiv sind, ebenfalls nur in der Mathematik möglich, da dort allein der Fortgang in der Anschauung des Gegenstandes stattfinden kann. Somit enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauch kein einziges direktes synthetisches Urteil aus Begriffen, d. h. keine Dogmata. Durch Ideen sind objektive synthetische Urteile nicht möglich; aus Verstandesbegriffen folgen zwar sichere Grundsätze, aber nicht direkt aus ihnen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung. Diese Grundsätze haben das Eigentümliche, daß sie ihren Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich machen, aber doch

bei dieser immer vorausgesetzt werden müssen. Gibt es keine Dogmata, so gibt es auch keine dogmatische Methode für die Philosophie.

Die Abweisung der dogmatischen Methode sichert zugleich die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches, d. h. zur Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. So unzulänglich die reine Vernunft zu bejahenden Behauptungen in der rationalen Theologie und Psychologie ist, so wenig und noch weniger wird sie über Sätze, die außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung und aller menschlichen Einsicht liegen, etwas verneinend behaupten können. Im Felde der reinen Vernunft gibt es demnach keine eigentliche Polemik. Es gibt aber auch keinen zulässigen skeptischen Gebrauch, welchen man den Grundsatz der Neutralität bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Nur solange der Umfang und die Grenzen unserer Vernunft nicht bestimmt sind, wäre ein durchgängiger Zweifel an den gewagten Behauptungen der dogmatischen Philosophie berechtigt. In diesem Sinne ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelangt ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, was gänzlich außerhalb desjenigen liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber er auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann.

Wenn man durch Kritik der reinen Vernunft endlich so viel weiß, daß man in ihrem reinen Gebrauch nichts wissen kann, bleibt dann nicht die Möglichkeit weitester Hypothesenbildung offen, um zwar nicht zu behaupten, aber doch zu dichten und zu meinen? Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen zeigt, daß die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Hypothese die wissenschaftlich erkannte Möglichkeit des Gegenstandes selbst sei. Erst wenn diese sicher und völlig gewiß ist, können wegen der Wirklichkeit des Gegenstandes Meinungen aufgestellt werden. Aber gerade diese Möglichkeit kann von den hyperphysischen Gegenständen, um die es sich in der Metaphysik handelt, nicht erwiesen werden. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder als Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zugrunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist meinen soviel als mit Gedanken spielen.

Gleichwohl sind Hypothesen auch bei den bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. h. nur im polemischen Gebrauch, wobei es nicht auf Vermehrung der Beweisgründe der Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners abgesehen ist. Und dieses Verfahren ist wichtig, wenn es sich zeigt, daß in Ansehung des praktischen Gebrauches die Vernunft ein Recht auf gewisse Hypothesen hat. Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen. ,,Wenn euch also wider die (in irgendeiner anderen, nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als verchiedene Modifikationen unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmet, unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Umstande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken

bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr zwar auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weitergehen und wohl gar neue entweder nicht aufgeworfene oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen. Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen sowie beim vernunftlosen Geschöpfe von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Laune und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Dauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichtsdestoweniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Umständen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod beendigt werde, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung sei, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloßer Erscheinung) aufhören werde usw. Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftgemäß, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen, daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetischen Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß richt dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen zu eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Entwürfe als Beweise des Gegners geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte." „Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauch der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ als entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist ebensowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher

Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgends als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können."

Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß wie alles, was Vernunft erkennt, notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen und können nicht (etwa zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden.

Was die Beweise der reinen Vernunft betrifft, so zeigt die Disziplin, daß bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Synthesis a priori dartun muß. Der Beweis wird nicht geradezu auf das verlangte Prädikat, sondern nur vermittelst eines Prinzips der Möglichkeit geführt. Hieraus entspringt die Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise, daß zu jedem transzendentalen Satz nur ein einziger Beweis gefunden werden kann und weiter, daß ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein müssen, d. h. mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich die Einsicht in ihre Quellen verbinden.

2. Der Kanon der reinen Vernunft, das zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, müßte den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauches der reinen Vernunft geben. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniskraft möglich ist, da gibt es keinen Kanon; und da synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch als unmöglich erwiesen ist, gibt es auch keinen Kanon dieses spekulativen Gebrauches. Ein Kanon der reinen Vernunft kann daher nur ihrem praktischen Gebrauch gelten. Nun liegt der Hauptwert der metaphysischen Behauptungen über Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit (selbst wenn sie bewiesen werden könnten) gar nicht in dem, was sie zur theoretischen Erklärung der Welt beitragen; sie besitzen gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müßige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Ihre Wichtigkeit geht nur das Praktische an. Ihre Absicht zielt auf das, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Hierbei kann die Frage nach der Freiheit unseres Wollens ganz außer Betracht gelassen werden. Es genügt, wenn als eine von den Naturursachen durch Erfahrung die praktische Freiheit als eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens anerkannt werde; wenn die transzendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, so ist das ein Problem für sich. Somit bleiben nur zwei Fragen, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauches möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?

Es gibt aber nur einen Kanon der praktischen Vernunft, wenn es moralische Gesetze gibt. Den Beweis für diese hat die transzendentale Methodenlehre nicht zu führen, sie geht von ihrer zugestandenen Annahme aus. Das moralische Gut ist die Würdigkeit; das natürliche Gut, das wir suchen, ist unsere Glückseligkeit; in ihrer Vereinigung besteht das höchste Gut. Der Vernunft ist auch in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen notwendig, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich ihrer in seinem Verhalten würdig gemacht hat; daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit in der Idee unzertrennlich sei. Aber weder aus der Natur der Dinge der Welt noch der

Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit ist erkennbar, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden; die notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann nur erhofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zugrunde gelegt und eine für uns künftige Welt angenommen wird. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien ebenderselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen. So ist das Ideal des höchsten Gutes Bestimmungsgrund des letzten Zweckes der reinen Vernunft.

Die so gewonnene Überzeugung von dem Dasein Gottes und einer künftigen Welt ist nicht ein bloßes Meinen (das sowohl subjektiv als objektiv unzureichend ist) und auch kein Wissen (welches zugleich subjektiv und objektiv zureichend ist, objektiv aber für unzureichend gehalten wird); sie ist überhaupt keine logische Überzeugung, sondern eine moralische Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen, nämlich der moralischen Gesinnung, beruht, so dürfen wir nicht einmal sagen: Es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern nur: Wir sind moralisch gewiß usw. Aber selbst wenn die moralische Gesinnung, welche die Voraussetzung des Vernunftglaubens ist, bei einem Menschen nicht vorhanden ist, so bleibt doch genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte; denn hierzu wird nicht mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen kann, daß kein Gott und kein künftiges Leben anzutreffen sei.

3. Die Architektonik der reinen Vernunft ist die Kunst der Systeme, d. h. die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt. Alle Erkenntnis zerfällt entweder in historische oder rationale, d. h. in Erkenntnis entweder aus gegebenen Tatsachen oder aus Prinzipien. Die rationale Erkenntnis zerfällt in die aus Begriffen (Philosophie) oder in die aus der Konstruktion der Begriffe (Mathematik.)

Das System aller philosophischen Erkenntnis ist Philosophie. Sofern dieses nur als Wissenschaft gesucht wird, ist dadurch ihr Schulbegriff bestimmt; es gibt aber noch einen Weltbegriff der Philosophie, insofern sie als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft gefaßt wird und der Philosoph nicht als Vernunftkünstler, sondern als Gesetzgeber der menschlichen Vernunft verstanden wird.

Die Philosophie hat nur zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll. Von der Philosophie aus reiner Vernunft, der reinen Philosophie, kann die Philosophie als Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien (empirische Philosophie) geschieden werden. Zur ersteren gehört die Kritik, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnisse a priori untersucht, und die Metaphysik, welche das System der reinen Vernunft als Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten entwickelt.

4. Der letzte Teil der transzendentalen Methodenlehre handelt von der Geschichte der reinen Vernunft. Die bisherigen Versuche der Bearbeitung der reinen Vernunft können nach drei Gesichtspunkten geschieden werden: erstens in Ansehung des Gegenstandes unserer Vernunfterkenntnisse (danach lassen sich scheiden bloße Sensualphilosophen und bloße Intellektualphilosophen); zweitens in Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse (danach lassen sich scheiden

die Empiristen und die Noologisten); drittens in Ansehung der Methode (danach lassen sich scheiden der dogmatische, skeptische und kritische Weg).

§ 51. An die Kritik der reinen Vernunft, insbesondere an die transzendentale Ästhetik und Analytik schließt sich Kants Naturphilosophie an. Er sucht in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" eine dynamische Naturerklärung zu geben und bringt diese Anfangsgründe nach den vier Titeln der Kategorien unter vier Hauptstücke. Das erste betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt; das zweite, das weitaus ausführlichste von den vieren, zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heißt Dynamik; das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation; das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

Naturwissenschaft setzt nach Kant Metaphysik der Natur voraus. Diese muß jederzeit lauter nicht empirische Prinzipien enthalten (darum Metaphysik) und kann ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen handeln, die den Begriff der Natur überhaupt möglich machen. Das ist der transzendentale Teil der Metaphysik der Natur, wie er in der Kritik der reinen Vernunft vorliegt. Oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art der Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis der Dinge gebraucht wird; z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zugrunde und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist. Da muß eine solche Wissenschaft noch immer Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder der denkenden Natur, heißen. Aber es ist dann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transzendentalen Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

In jeder besonderen Naturlehre wird so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden, als darin Mathematik anzutreffen ist. Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, müssen Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorausgeschickt werden. Mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zugrunde gelegt werden müssen, welches der reinen Philosophie zukommt. Diese bedient sich dazu keiner besonderen Erfahrung, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten, allerdings an sich empirischen Begriff selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen. Diese Art der Philosophie ist wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur.

Empirische Seelenlehre wird sich nie zum Range einer eigentlichen Naturwissenschaft erheben können, da Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes nicht anwendbar ist. Auch nicht als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie Wissenschaft werden, wie etwa Chemie, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren absichtlichen Versuchen unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes verändert und verstellt. Die empirische Psychologie kann deshalb niemals mehr als eine historische und soviel als möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes werden, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre. So hält sich Kant für berechtigt, für das Werk, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, den Namen der Naturwissenschaft zu gebrauchen, weil diese Benennung der Körperlehre allein zukomme. — Die Methode des Werkes ist die mathematische: Erklärungen, Lehrsätze, Beweise, Anmerkungen, zum Teil sehr lange Zusätze.

In der Phoronomie definiert Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung ebendesselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definiert er die Materie als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstoßungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstoßung; die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. h. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins unendliche können gedacht werden. Die Elastizität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Teiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältnis der Würfel, die Attraktionskraft dagegen im umgekehrten Verhältnis der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab; die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat (ohne alle Relation auf eine Materie außer ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ihr wirkliches Prädikat (die anscheinende

entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber bloßer Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren notwendig: das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme sie in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Übergang oder „Überschritt" von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik, der seine besonderen Regeln habe, sollte Kants letztes, nicht vollendetes Werk darstellen. Der Physik muß nach dem Opus postumum ein a priori das Ganze umfassender Plan untergelegt werden, vom Rationalen muß zum Empirischen ein Übergang durch eine Zwischenwissenschaft gefunden werden. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft fassen die Materie als das Bewegliche im Raum a priori, die Physik hat es mit den aus Erfahrung abgeleiteten bewegenden Kräften der Materie zu tun. Die Wissenschaft vom Übergang will die Prinzipien a priori der Anwendung der rationalen Gesetze auf die empirischen aufweisen, sie ist die Architektonik der Naturforschung, indem sie den Schematismus der Zusammensetzung der bewegenden Kräfte enthält, sofern diese ein der Form der Einteilung a priori gemäßes System für eine Physik überhaupt ausmachen. Die bewegenden Kräfte sollen der Form nach a priori aufgezählt werden, wenn sie auch dem Inhalt nach erst durch die Erscheinung ihrer Wirkung erkennbar sind. Durch eine „Topik der bewegenden Kräfte der Materie" soll jede Kraft ihren Ort im System bestimmt erhalten. Die angenommenen Grundbegriffe sind zunächst regulative Prinzipien möglicher Erfahrung und als solche subjektiv a priori, aber sie werden konstitutive Prinzipien durch ihre notwendige Anwendung in der empirischen Naturwissenschaft, für die sie Gesetze von objektiver Bedeutung liefern. So werden die bewegenden Kräfte auf Grund der Kategorientafel eingeteilt: der Richtung (Quantität) nach in Kräfte der Anziehung und der Abstoßung, dem Grad (Qualität) nach in Momente der Bewegung und Bewegungen mit endlicher Geschwindigkeit, der Relation nach in Flächenkräfte und durchdringende Kräfte, der Modalität nach in ursprünglich und abgeleitet bewegende Kräfte. Durch eine neue transzendentale Deduktion sollen nicht nur formale Bedingungen der Gegenstände überhaupt deduziert werden, sondern auch allgemeinste materielle Eigenschaften entsprechend bestimmten Wahrnehmungsarten in uns. Der Verstand kann aus einem Aggregat der Wahrnehmungen nicht mehr an systematischer Einheit herausheben, als er selbst hineingelegt hat, wir machen die Erfahrung selbst auf Grund eines formalen Prinzips der Zusammensetzung. So ist Physik „das System der Wahrnehmungen aus den die Sinne affizierenden Kräften der Materie, insofern sie das Subjekt nach einem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung (der äußeren sowohl als der inneren) modifizieren, welche Erfahrung ein Werk des Verstandes ist, der dieser nach einem Gesetze a priori die Form a priori gibt." Einen Inbegriff der bewegenden Kräfte im Raum, den Grund der Möglichkeit der Erfahrung von einem Dasein im Raum überhaupt soll nun der Äther darstellen, dessen Existenz Kant als notwendig erweisen will. In der Darstellung des Elementarsystems der bewegenden Kräfte sucht Kant naturwissenschaftliche Eigenschaften wie Ponderabilität (der Quantität nach), Verschiedenheit der Aggregatzustände (der Qualität nach), Kohäsion Reibung und Metallglanz (der Relation nach), Perpetuität des Äthers (der Modalität nach) abzuleiten.

§ 52. Hatte die Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß und warum es eine allgemeingültige und notwendige Erkenntnis a priori von den

Gegenständen möglicher Erfahrung geben kann, ist somit der Geltungsanspruch der mathematischen Naturwissenschaft aus letzten Gründen gerechtfertigt, so liegt in dem moralischen Bewußtsein des Menschen ein zweites Faktum vor, das, obwohl von ganz anderer Beschaffenheit als diese theoretische Erkenntnis, gleich dieser einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erhebt, der sowohl in dem sittlichen Urteil wie in der sittlichen Verbindlichkeit zum Ausdruck gelangt. Die Aufgabe von Kants kritischer Moralphilosophie ist die Prüfung dieses Anspruches. Hierzu ist einmal erforderlich, daß das sittliche Urteil wie das die sittlichen Normen beherrschende Prinzip auf die Formel gebracht wird, welche den von aller Erfahrung unabhängigen reinen Teil der Ethik genau bestimmen läßt; wie in dem Felde der theoretischen Erkenntnis handelt es sich darum, die dem moralischen Bewußtsein zugrunde liegenden synthetischen Sätze a priori aufzudecken. Zum anderen gilt es dann, die Möglichkeit der so gefundenen Sätze, d. h. ihren Geltungsanspruch, zu untersuchen und dessen Recht zu erweisen.

Für die Auflösung der ersten Aufgabe bieten sich zwei Wege: der erste führt von dem populären Sittlichkeitsbewußtsein durch fortschreitende Zergliederung zu denjenigen Grundsätzen, die allein den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können. Es ist dies der Weg, den die Grundlegung der Metaphysik der Sitten eingeschlagen hat. Anderseits aber hatte die Kritik der reinen Vernunft bereits die Grundlage dafür gegeben, „rein praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten", als „Produkte der reinen Vernunft" abzuleiten. Dieses synthetische Verfahren schlägt dann die Kritik der praktischen Vernunft ein. Das Ergebnis ist das gleiche. Das Sittengesetz, das schlechthin gelten will, kann in analoger Weise wie die reinen theoretischen Erkenntnisse nur die Form, nicht die Materie der Handlung betreffen. Empirische Bestimmungsgründe, etwa das Verlangen, die eigene Glückseligkeit zu steigern oder die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, scheiden aus der reinen Ethik aus, da ihre Geltung nur bedingt, nämlich abhängig von der Anerkennung der Glückseligkeit oder Wohlfahrt ist. Der Inhalt einer rein formalen Gesetzgebung kann aber nichts anderes sein als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung selbst. In ihm ist keine Forderung einer bestimmten Handlung enthalten, die ja auf eine empirisch bedingte Materie Bezug nehmen müßte, sondern nur die Forderung, daß die Handlung ein allgemeingültiges und notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen bilden könne. Wird diese Forderung für Wesen ausgesprochen, welche nicht schon ihrer Natur nach dem Sittengesetz entsprechend handeln, sondern durch empirische Beweg-

gründe bestimmt werden, dann nimmt sie die Formel eines kategorischen Imperativs an, der da lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Es ist ersichtlich, daß dieser kategorische Imperativ nur einer sein kann und er somit den gesuchten obersten Grundsatz aller Moralität und die Formel für das Sittengesetz gibt, sofern es a priori gelten will.

Mit dieser Bestimmung ist aber sein Geltungsanspruch noch nicht gerechtfertigt. Zwar das leuchtet ein, daß seine Begründung nicht in einer Rückführung auf ein irgendwie gegebenes und anerkanntes Faktum liegen kann, sei dies nun die menschliche Organisation oder der göttliche Wille. In beiden Fällen würde gerade durch diese Rückführung das Sittengesetz um die geforderte unbedingte Gültigkeit gebracht werden. Nur sofern der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist, wird die Reinheit des Sittengesetzes bewahrt. Der sittliche Wille kann unbedingt nur die Befolgung solcher Gesetze verlangen, die er sich selbst gegeben hat; der sittliche Wille ist autonom. Jede heteronome Begründung der Sittlichkeit, ob sie nun anthropologisch oder theologisch verfahre, würdigt sie zu einem bloßen Mittel herab für Zwecke, die ihrerseits keiner apriorischen Begründung fähig sind. Nun ist die Selbstgesetzgebung des sittlichen Willens, das kann bewiesen werden, nur unter der Voraussetzung seiner Freiheit möglich, wobei aber Freiheit nicht im Sinne der empirischen Willkür oder der Unabhängigkeit von äußeren Ursachen, sondern in dem transzendenten Sinn einer Unabhängigkeit von Zeitbedingungen überhaupt zu verstehen ist. Ein Wille, der lediglich sich selbst das Gesetz des Handelns gibt, muß als seinerseits nicht weiter bedingte Ursache einer Reihe von sukzedierenden Vorgängen vorgestellt werden. Diese intelligible Freiheit enthält mithin den Grund der Möglichkeit des Sittengesetzes; sie würde, wenn sie ihrerseits zu beweisen wäre, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der synthetischen Urteile a priori, welche die praktische Vernunft als Sittengesetz aufstellt, begründen. Aber dieser Beweis ist nicht möglich. Nach dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft kann die intelligible Freiheit innerhalb der Erfahrungswelt nicht stattfinden. Alles menschliche Handeln ist wie jedes Naturgeschehen völlig durch die Vorgänge der Vergangenheit determiniert; grundsätzlich wäre es berechenbar wie ein astronomisches Ereignis. Und weiter hatte die Kritik gezeigt, daß eine theoretische Erkenntnis des intelligiblen Substrates des empirischen Menschen uns schlechterdings versagt ist. Damit fällt aber auch die Möglichkeit der gesuchten Deduktion; ein Beweis für die intelligible Freiheit kann nicht geführt und somit der Anspruch des Sittengesetzes auf un-

bedingte Gültigkeit nicht aus dem Grunde seiner Möglichkeit gerechtfertigt werden.

Die Gültigkeit des Sittengesetzes kann nicht in demselben Sinne wie die Naturgesetzlichkeit bewiesen werden. Gleichwohl dauert der Anspruch fort, und in dem sittlichen Leben, das ein Faktum ist, realisiert sich praktisch das Handeln nach der Idee der Freiheit, wie dem sittlichen Urteilen gleichfalls der Gesichtspunkt der Freiheit zugrunde liegt. Wenn Sittlichkeit nicht eine Schimäre ist, so ist der kategorische Imperativ die einzig mögliche Formel ihres Prinzipes, ist die Autonomie und die Freiheit des Willens ihre Voraussetzung; daß die Sittlichkeit keine Schimäre ist, läßt sich rein wissenschaftlich nicht deduzieren. Geht man aber von dem Faktum des sittlichen Lebens und der Geltung der es leitenden Überzeugungen aus, dann kann nun umgekehrt von ihm aus die Realität der intelligiblen Freiheit und der weiter damit verknüpften Ideen von Gott und Unsterblichkeit zwar nicht bewiesen werden, was unmöglich ist, aber doch als Postulat des moralischen Bewußtseins aufgestellt werden. Das Unbeweisbare und Unbedingte, das allen Erscheinungen zugrunde liegt und von uns in theoretischer Erkenntnis niemals erreicht werden kann, wird nunmehr für das moralische Bewußtsein von einer Bedeutung, welche es niemals im Felde der theoretischen Erkenntnis gewinnen kann; die Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, in denen die Vernunft vergeblich das Unbedingte zu fassen sucht, werden die tiefsinnigen Symbole, durch welche wir dieses Unbedingte uns vorstellig machen. Das moralische Bewußtsein wird die Grundlage des Vernunftglaubens, durch welchen wir uns der übersinnlichen Welt annähern, von der die Erkenntniskritik jeden Zugang abgeschnitten hatte. Aber wie weit wir auch in dieser Annäherung gehen: es bleibt, daß, wie im Gebiet der Erfahrungswelt, so auch in dem der jenseitigen Welt, der Mensch nur erkennen und glauben kann, was er aus Gründen der Vernunft einsieht und in freier Entscheidung anerkennt.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten will das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und festsetzen, eine Aufgabe, die von allen anderen sittlichen Untersuchungen abgesondert werden kann. In drei Abschnitten geht die Schrift von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen, von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten und endlich von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft fort.

Es ist, so beginnt die Schrift, überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille; und zwar ist er nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut. Selbst wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, so würde er wie ein Juwel für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen

noch abnehmen. Wären wir gleich den Tieren nur auf Lebenserhalten und Glückssteigerung angelegt, dann wären Wille und Vernunft in uns wenig zweckmäßige Einrichtungen, wie denn auch in der Tat die fortschreitende Kultivierung der Vernunft nicht zur Erhöhung unseres Glückes geführt hat. Ist die Vernunft hierzu nicht tauglich genug, so muß sie als ein praktisches Vermögen eine andere Bestimmung haben; und dies kann nichts anderes sein, als den an sich selbst guten Willen hervorzubringen. Ist es aber nicht die Absicht des vernünftigen Willens, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen, welches ist dann sein Ziel? Was macht den Willen, der nicht Mittel, sondern Zweck sein soll, zum guten? Nun ist, wie schon dem natürlichen gesunden Verstande bewußt ist, gut der pflichtmäßige Wille; durch Aufklärung des Begriffes der Pflicht können wir zu dem verlangten obersten Prinzip der Moralität gelangen. Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird. Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Somit kann nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen. Dieses Gesetz kann, da der Wille als Selbstzweck keinen besonderen Antrieben folgen soll, nichts anderes als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt sein. Das Gesetz, welches allein dem Willen zum Prinzip dienen darf, besagt, daß ich niemals anders verfahren soll als so, daß ich auch wollen könne, meine Maximen sollen ein allgemeines Gesetz werden.

Das durch Aufklärung des Pflichtbegriffes gefundene Prinzip der Moralität bedarf noch der wissenschaftlichen Formulierung und Begründung. Diese kann nicht auf dem Wege der Erfahrung, durch Zergliederung des geschichtlich gegebenen sittlichen Lebens erreicht werden. Denn jede sittliche Erfahrung, die herangezogen wird, muß schon zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden; der sittlichen Erfahrung geht die Idee des Guten voran. Die echten Grundsätze der Sittlichkeit müssen unabhängig von der Erfahrung auf bloßer Vernunft beruhen. Es ergibt sich die Aufgabe einer Metaphysik der Sitten, d. h. einer reinen, von allem Empirischen abgesonderten Vernunfterkenntnis der Prinzipien der Moralität, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik vermischt ist. Alle sittlichen Begriffe haben völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung; hierin liegt ihre Würdigkeit; aus ihr müssen sie auch abzuleiten sein.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Würde der Wille nur durch reine Vernunft bestimmt, so wäre er durchaus gut und vollkommen; was er subjektiv will, stimmt mit der objektiven Forderung des Gesetzes überein. Beim Menschen ist aber der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß, da er noch von anderen, nämlich von sinnlichen Triebfedern bestimmt wird. Die Bestimmung eines solchen Willens zu Handlungen, die mit dem objektiven Prinzip übereinstimmen, ist eine Nötigung; denn der Wille ist seiner Natur nach nicht notwendig den Gründen aus Vernunft folgsam. Sofern nun die Vorstellung eines objektiven Prinzipes für einen Willen nötigend ist, heißt sie ein Gebot der Vernunft und die Formel des Gebotes Imperativ. Das Sittengesetz kann für den Menschen, dessen Wille nicht naturnotwendig der Vernunft folgt, nur in der Form von Imperativen, d. h. in einem „Du sollst", ausgesprochen werden. Für einen göttlichen oder heiligen Willen, der seiner Natur nach nur gemäß dem sittlichen Gesetz handeln kann, gibt es kein Soller.

Imperative gebieten nun entweder hypothetisch oder kategorisch; jene ge-

bieten die Mittel, sofern ein Zweck erreicht werden soll; diese gebieten eine Handlung ohne Beziehung auf einen anderen Zweck nur für sich als notwendig. Ein kategorischer Imperativ betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr folgen soll, sondern nur die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt; der Imperativ der Sittlichkeit kann daher nur ein kategorischer, er kann zugleich nur ein einziger sein. Er lautet, da er seinem Begriff nach nur die Notwendigkeit der Maxime nach dem Gesetz enthalten kann: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." Wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, so kann dieser nur in dem kategorischen Imperativ ausgedrückt werden.

Fragt man nun nach der Realität des Sittengesetzes, so ist von äußerster Wichtigkeit einzusehen, daß sie aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur nicht abgeleitet werden kann; denn alles, was empirisch ist, hat auszuscheiden. Sonach handelt es sich allein darum, ob es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen ist, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen. Ist dieses Gesetz notwendig, so muß es völlig a priori schon mit dem Begriff des Willen seines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Gesetzt nun, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, das ist praktischen Gesetzes, liegen. Es existiert aber der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum jeweiligen Gebrauch für diesen oder jenen Willen. Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. Dies zugegeben, kann der kategorische Imperativ auch auf die Form gebracht werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Aus dieser Formulierung in Verbindung mit der ersten läßt sich eine dritte Formulierung des praktischen Prinzipes des Willens gewinnen, nach welchem die oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens ist. Danach werden alle Maximen verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern er wird hierbei auch als selbstgesetzgebend angesehen. Hieraus entspringt die Erhabenheit und Würde der Person, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn die Handlung aus Pflicht ist nicht nur Unterwürfigkeit unter das empirische Gesetz, sondern zugleich eine gesetzgebende Handlung. In der Fähigkeit zur allgemeinen Gesetzgebung, die aber zugleich die Unterordnung unter sie einschließt, liegt die Würde der Menschheit. Die A u t o n o m i e des Willens ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit. Die H e t e r o n o m i e des Willens, d. h. seine Bestimmung durch irgend etwas anderes als durch die Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, ist der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.

Alles dies folgt analytisch aus der Zergliederung des allgemeinen Begriffs der Sittlichkeit. Wer Sittlichkeit für etwas und nicht für eine schimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß als das ihr zugrunde liegende Prinzip die Autonomie des Willens anerkennen. Der schlechterdings gute Wille kann nur die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als die Tauglichkeit der Maximen eines guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, daß der Wille eines jeden vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig ge-

bunden sei, folgt dagegen nicht aus der bloßen Zergliederung der Begriffe. Diese Behauptung ist ein synthetischer Satz, dessen Erörterung den Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft (im 3. Abschnitt der Grundlegung) ausfüllt. Sie zeigt zunächst, daß ein Wille unter sittlichen Gesetzen mit einem freien Willen einerlei ist. Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihren Prinzipien daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffes. Nun läßt sich aber Freiheit als etwas Wirkliches nicht in der menschlichen Natur beweisen; wir können uns zwar in dem Menschen eine Vernunft denken, die praktisch ist, d.h. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Aber die Realität der Freiheit folgt aus dieser Möglichkeit nicht; vielmehr scheint sie eben nur als Voraussetzung des Sittengesetzes gesetzt werden zu dürfen. Das wäre aber ein Zirkel. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als Freiheit an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken; und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben. Indessen löst sich der Zirkel, wenn eingesehen wird, daß, sofern wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, wir einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen vorstellen. Denn dann ergibt sich, daß, wenn wir uns als frei denken, wir uns als Glieder in die Verstandeswelt versetzen und die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität, erkennen; denken wir uns aber verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig. Der kategorische Imperativ als Satz a priori ist dadurch möglich, daß zu dem Begriff des durch sinnliche Begierden affizierten Willens noch die Idee des reinen praktischen zur Verstandeswelt gehörigen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält. Durch die Idee der Freiheit bin ich ein Glied der intelligiblen Welt; wäre ich dieses allein, dann würden alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein; da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, so erkenne ich, daß meine Handlungen der Autonomie gemäß sein sollen.

Die Kritik der praktischen Vernunft ist nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt. Sie soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht das praktische Vermögen. Für sie ist nicht erforderlich, zu sehen, ob sich die reine Vernunft nicht übersteige, wie es wohl in der Spekulation geschieht. Wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität hinreichend durch die Tat.

Mit diesem Vermögen steht denn auch die transzendentale Freiheit fest. Die Kritik der reinen Vernunft vermochte diesen Begriff nur problematisch aufzustellen, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern. Diese wird aber durch das moralische Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen, und dadurch wird der Begriff der Freiheit der Schlußstein in dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft. Alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, da ihre Möglichkeit dadurch bewiesen wird, daß Freiheit (die sich durch das moralische Gesetz offenbart) wirklich ist.

1. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. Die erste Frage ist, ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens allein zulangen, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne. § 1. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind sub-

jektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird. § 2. Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. § 3. Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit, wobei unter der Glückseligkeit „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit eines Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet," zu verstehen ist. Das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Prinzip der Selbstliebe. § 4. Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. § 5. Der Wille, der durch die bloße gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinung, also frei. § 6. Auch umgekehrt kann ein freier Wille nur durch die bloße Form oder Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden. § 7. Nun sind wir uns bewußt, daß unser Wille einem Gesetz unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muß also durch die bloße Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen; es lautet: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. In diesem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wird der Wille als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft (z. B. dem Bewußtsein der Freiheit, das uns vorher gar nicht gegeben ist) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdrängt als synthetischer Satz a priori. Dieses Gesetz ist kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.

In der Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes und zugleich in der Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Diese eigene Gesetzgebung der reinen und als solcher praktischen Vernunft ist Freiheit in positivem Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft aus. Alle Heteronomie der Willkür begründet keine Verbindlichkeit; sie ist sogar deren Prinzip und der Sittlichkeit des Willens entgegen.

Ist die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft geschehen, ist gezeigt, was er enthalte und daß er gänzlich a priori und unabhängig von allen empirischen Prinzipien für sich bestehe, dann ist die nächste Aufgabe seine Deduktion, nämlich die Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und die Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori. Aber eine solche Deduktion ist nicht möglich, da sie nicht (wie bei der spekulativen Erkenntnis) sich nur auf die Beschaffenheit von Gegenständen beziehen würde, sondern auf die Existenz der Gegenstände selbst und auf die reine Vernunft als ihren Grund gehen müßte. Gleichwohl beweist das moralische Gesetz seine Realität dadurch hinreichend,

daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich würde, zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transzendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein) verwandelt.

Eine Deduktion des obersten Prinzipes der reinen praktischen Vernunft wäre möglich, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe. Aber dies ist nicht der Fall. Die Freiheit läßt sich nicht, am allerwenigsten aus empirischen Prinzipien, erklären. Denn aus dem für alle in der Zeit existierenden Bedingungen gültigen Kausalbegriffe folgt, daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig ist. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht mehr in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. h., ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei. Welcher Art die Bestimmungsgründe dieser Kausalität nach dem Naturgesetz sind, ist ganz gleichgültig. Es kommt bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zugrunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte oder außer ihm liegen, notwendig sei. Nennt man die Handlungen eines Menschen deshalb frei, weil die Bestimmungsgründe (obwohl sie in der Zeit vorhergehen und daher notwendig sind) in seinem Innern liegen, dann ist das nur ein elender Behelf, um das schwere Problem der Willensfreiheit, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, mit einer kleinen Wortklauberei aufzulösen. Diese psychologische Freiheit ist nicht die transzendentale Freiheit, welche als Unabhängigkeit von allen empirischen Bedingungen und vor allem den Bedingungen der Zeit gedacht werden muß. Die psychologische Freiheit ist nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Der Schlüssel zum Verständnis der transzendentalen Freiheit liegt darin, daß ebendasselbe Subjekt, das als Sinnenwesen in allen seinen Handlungen notwendig, ja, bei hinreichender Kenntnis so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis vorausberechenbar wäre, sich auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist und sein Dasein betrachten kann, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht. Die Voraussetzung hierfür ist, daß die Existenz in der Zeit als eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt nachzuweisen ist, die sie als Ding an sich selbst nichts angeht. Die Schöpfung dieser Wesen ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst. Ihre zeitliche Existenz mit der ganzen Reihenfolge ihrer Erscheinungen ist nichts als Folge seiner Kausalität als intelligiblen Wesens. In diesem Betracht kann nun das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und insofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört sie zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. In der Tat erkennt die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz, nämlich das Moralische, ankommt, keinen Zeitunterschied

an; sie fragt vielmehr nur, ob die Begebenheit mir als Tatsache angehört. Hätten wir eine intellektuelle Anschauung von unserem intelligiblen Wesen, so würden wir innewerden, daß die ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjektes als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz dieses Unterschiedes der Beziehungen unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjektes, von denjenigen, wodurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat von uns bezogen wird.

2. Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen. Durch das erstere wird ein vernunftnotwendiger Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite ein vernunftnotwendiger Gegenstand des Verabscheuungsvermögens verstanden. Diese Begriffe lassen sich nicht vor dem moralischen Gesetz, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmen; noch viel weniger können sie ihm zugrunde gelegt werden. Denn wollte man mit dem Begriff des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen als Bestimmungsgrund des Willens angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hat, so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts anderem als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhang mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel, mir ihren Gegenstand zu beschaffen, zu bestimmen. Daher darf nicht, wie es zumeist geschah, zuerst ein Gegenstand des Willens, sondern vielmehr zuerst ein Gesetz aufgesucht werden, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmt.

So bestimmen die Begriffe des Guten und Bösen dem Willen zuerst ein Objekt. Da sie aber selbst unter praktischen Regeln der reinen Vernunft stehen, so fragt sich, wie sie überhaupt auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und insofern zu der Natur gehören, angewandt werden können. Eine Vermittlung nach Art des Schematismus der spekulativen Vernunft, durch welchen die Anwendung der reinen Verstandsbegriffe auf die Anschauungen erklärt wurde, ist hier nicht statthaft. Das Sittengesetz hat kein anderes seine Anwendung auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses kann der Typus des Sittengesetzes genannt werden. Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind.

3. Die Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Das Wesentlichste alles sittlichen Wertes der Handlungen liegt darin, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetz, aber nur vermittelst eines Gefühles, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Mo-

ralität enthalten. Versteht man unter Triebfedern den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens, der nicht seiner Natur nach dem objektiven Gesetz notwendig gemäß ist, so muß die Triebfeder einer menschlichen Handlung, die nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, sondern auch seinen Geist enthält, nichts anderes als das moralische Gesetz sein dürfen. Auf welche Art kann nun aber das moralische Gesetz Triebfeder werden?

Zunächst ist die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder negativ: ein Wille, der nur durch das Gesetz bestimmt wird, mithin ein freier Wille, handelt nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit ihrer völligen Abweisung und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein können. Die Selbstliebe und der Eigendünkel werden durch das Gesetz eingeschränkt und gedemütigt. Nun erweckt aber dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, für sich Achtung, sofern es positiv und Bestimmungsgrund ist. So wirkt das moralische Gesetz in doppelter Weise auf das Gefühl, negativ und positiv; es entsteht das moralische Gefühl, das aber nicht als ein besonderes, dem Gesetz vorangehendes und ihm zugrunde liegendes Vermögen angesehen werden darf. Die Achtung ist kein Gefühl der Lust; sie ist auch nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv betrachtet als Triebfeder, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Achtung für das moralische Gesetz ist die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder. Es liegt etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen von allem Vorteil entblößten moralischen Gesetzes, wie es die praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen, so daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl unergründlich zu finden, wenn man auch a priori einsehen kann, daß ein solches Gefühl mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen unzertrennlich verbunden sein muß. Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter die Gesetzgebung der eigenen Vernunft enthält auch eine Erhebung, und in dieser wurzelt letzthin das Gefühl der Achtung. Die Handlung, die nach dem Sittengesetz mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objektiv praktisch ist, heißt Pflicht. Ihr Begriff fordert an der Handlung objektiv Übereinstimmung mit dem Gesetz, subjektiv Achtung für das Gesetz als alleinige Bestimmungsart des Willens. Hierauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht gehandelt zu haben. Die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, insofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt. Darum hat die Ehrwürdigkeit der Pflicht nichts mit dem Lebensgenuß zu schaffen.

„Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die un-

nachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die die ganze Sinnenwelt unter sich hat; es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur. Auf diesen Ursprung gründen sich manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. Der Mensch, als das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, ist Zweck an sich selbst. Um der Autonomie seiner Freiheit willen ist jeder Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt.

So ist grundsätzlich das Handeln aus Pflicht und das Handeln aus Neigung oder Sittlichkeit und Glückseligkeit scharf zu scheiden. Aber diese Unterscheidung ist nicht sofort eine Entgegensetzung beider; die reine praktische Vernunft will nicht, daß man alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf nicht Rücksicht nehmen soll. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen. Das Entscheidende ist, daß alle Bestimmungsgründe des Willens, soweit sie zum Glückseligkeitsprinzip gehören, insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatz abgesondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, welche die spekulative Erkenntnis nicht erweitern, aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische objektive Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmaßen könnte; mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern diese einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Außer der Freiheit gibt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne daß jemals das Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden. — In der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft wird das Postulat der Unsterblichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit gebracht. Die Sinnenwelt

bietet uns die notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht, demnach müssen wir sie in einer zukünftigen Welt erwarten.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber ihrer nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionierten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst großen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Anderseits ist das Bewußtsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Übereinstimmung der Natur mit seinem ganzen Zwecke und mit dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Übereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen jene Übereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Übereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemäßen Kausalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes, postuliert. Die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine bloße Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube, und zwar, weil bloß reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube. Wäre ein Beweis dafür geliefert, so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, wir würden dann das Gesetz erfüllen aus Furcht oder Hoffnung, aber nicht aus Pflicht, und so nicht sittlich handeln. So ist „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ“. Erst nachdem die Theologie da ist, kann Religion entstehen, in welcher der Vernunftglaube das innere Leben des Menschen beeinflußt. Gibt es keine Physiotheologie, sondern nur Moraltheologie, so muß auch die Religion in engster Verbindung mit der Moral stehen, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie lehrt uns das Sittengesetz auch als Gebot Gottes auffassen.

In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen als das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muß sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als Angeklagten und als Richter. Der Ankläger muß einen anderen als sich selbst, ein über alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott, als Richter denken, „dieser andere mag nun

eine wirkliche oder eine bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft".

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt immer mit neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das Erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das Zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur von dem Verstande spürbar ist und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

§ 53. Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre", welche er unter dem Titel „Metaphysik der Sitten" zusammenfaßt. Die Metaphysik der Sitten ist das System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Prinzip des Rechts ist, die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach deren formalem Gesetz.

Ein System der Erkenntnis aus bloßen Begriffen heißt Metaphysik. Eine solche Metaphysik der Sitten zu haben, ist selbst Pflicht; auch hat sie jeder Mensch, wenngleich nur auf dunkle Art, in sich. Denn ohne Prinzipien a priori könnte er nicht eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben. Wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht mangeln lassen dürfen, und es muß oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung zu erkennen ist, zum

Gegenstande genommen werden, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen. Es wird dadurch auch der Reinigkeit der letzteren nichts genommen, auch ihr apriorischer Ursprung nicht zweifelhaft gemacht (Einl. in d. Metaph. d. S.).

Zu jeder Gesetzgebung gehören zwei Stücke: erstens ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, d. i. nur ein theoretisches Erkennen der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrund der Willkür überhaupt im Subjekt verbunden. Alle Gesetzgebung kann also in betreff der Triebfedern verschieden sein. Die, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Die aber, welche auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht zuläßt, ist juridisch. Die Gegensätze von Legalität und Moralität kommen hier zur Geltung. Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee der Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetz verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung macht innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. Das Rechthandeln als solches ist noch nicht ethisch, aber das Rechthandeln uns zur Maxime zu machen, ist eine Forderung der Ethik.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Für die ersteren ist eine äußere Gesetzgebung möglich, für die letzteren nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie auf einen Zweck gehen, welchen zu haben zugleich Pflicht ist. So ist die Einteilung zwischen Rechts- und Tugendlehre gegeben. Der erste Teil der Rechtslehre ist das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände, der zweite Teil ist das öffentliche Recht: die drei Abschnitte desselben behandeln das Staatsrecht, das Völkerrecht, das Weltbürgerrecht.

Der Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprinzipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. h. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die Herrschergewalt in der Person des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der des Richters. Das Rechtsverhältnis der Staaten untereinander ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich im Verhältnis gegeneinander, im gesetzlosen Zustand sind; denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urteil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was

vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unabhängig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Die Tugend wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Übung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf die Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht" die Befolgung des Verbots des Selbstmordes, als eine „unvollkommene Pflicht" die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen andere als „vollkommene Pflicht" die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht" die positive Sorge für andere. Die Lüge verurteilt Kant auf das schärfste. Der Mensch, der lügt, wirft sich selbst weg und vernichtet seine Menschenwürde. Wer das, was er einem andern sagt, selbst nicht glaubt, ist noch weniger wert, als wenn er bloß Sache wäre; er verzichtet auf seine Persönlichkeit und zeigt sich nicht als wahren Menschen, sondern als täuschende Erscheinung vom Menschen.

Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit ebendarin besteht, daß er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in betreff des moralischen Wohlseins des andern ist nur, nichts zu tun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, d. h. ihm keinen Skandal zu geben.

Charakteristisch für den Typus der Kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften wie folgende, die Kant auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz gründet: Lasset euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als bloßes Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muß als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohltun zur Folge hat. Als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben. Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (peccatum), aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium); denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt, durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vor-

kommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 54. Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, die er in der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" entwickelt, liegt in der Reduktion der Religion auf das moralische Bewußtsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant sucht die Grenzen zu bezeichnen zwischen dem, was von der für Offenbarung gehaltenen Religion durch die Vernunft erkannt werden kann und was nicht, und reduziert die kirchlichen Dogmen durch allegorisierende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältnis zum Kirchenglauben. Die Schrift hat vier Abschnitte: 1. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, 2. Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum.

Sofern die Moral auf dem Begriff des Menschen als eines freien sich durch seine Vernunft selbst die Gesetze gebenden Wesens begründet ist, bedarf sie weder der Idee eines anderen Wesens, um die sittlichen Pflichten zu erkennen und zu begründen, noch anderer Triebfedern als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Die Moral bedarf zum Behuf ihrer selbst nicht der Religion, sondern ist sich selbst genug. Gleichwohl führt die Moral unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Weltschöpfung ist, was zugleich zum Endzweck des Menschen erweitert wird. Denn aus dem Bewußtsein der Unvollkommenheit, des Abstandes von dem sittlichen Ideal, entsteht das Bedürfnis nach der Vollkommenheit, die Würde und Glückseligkeit vereint. Weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, wird die Vernunft zu dem Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung dieses höchsten Gutes fortgeführt. So kann es der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie den Begriff von einem Endzweck aller Dinge aufnimmt oder nicht; denn dadurch kann allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden. Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät.

1. Die erste Frage betrifft den Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Wie nun das Gute allein in der Gesinnung liegt, so auch das Böse. Ein Mensch ist böse nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind, sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen, die wiederum ihren Grund in einer allgemeinen moralisch bösen Maxime haben. Moralisch

böse sind aber solche Maximen, die aus einem Aktus der Freiheit hervorgehen, denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden. Mithin kann der Grund des Bösen nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, liegen. Von dieser kann nicht weiter gesagt werden, was der subjektive Grund ihrer Annahme sei. Wäre es ein bloßer Naturtrieb, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, was dem Begriff der Freiheit aber widerspricht.

Der Ursprung des Bösen, zu welchem die Erfahrung einen Hang zeigt, kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betracht gezogen werden. Von freien Handlungen den Zeitursprung (wie von Naturwirkungen) zu suchen, ist jedoch ein Widerspruch; mithin muß der Ursprung der moralischen Beschaffenheit des Menschen lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden. Hier muß nun eine jede böse Handlung so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn wie auch sein vorheriges Verhalten gewesen sein mag, so ist seine Handlung doch frei und durch keine vorhergehende Ursache bestimmt; sie kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken der Natur) entspringen können. Aber ebendarum ist der letzte Grund dafür, daß das moralisch Böse in uns gekommen ist, unerforschlich. Nur dieses sehen wir ein, daß wir, weil das Böse wie das Gute auf freien Entscheidungen des intelligiblen Charakters beruht, die Anlage zu beiden haben. Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Wie freilich ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten machen kann, das übersteigt alle unsere Begriffe, wie uns ebenso unbegreiflich der Abfall vom Guten zum Bösen ist. Gleichwohl erschallt doch das Gebot: Wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. Freilich muß hierbei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner Reinheit übriggeblieben ist und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte.

Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants *geschichtsphilosophische* Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Kultur verglichen werden, die er 1783 in der „Abhandlung über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" aufstellt, wo er für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und tierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Diskrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich sind die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Kultur Abbruch und tun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Kultur liegt.

2. Das gute Prinzip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, die allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der menschlichen Schöpfung machen kann und von der, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge

in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädikate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. An diesen glauben heißt: den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probierstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äußeren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen läßt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äußere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dasselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden.

3. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Konstitution einer Kirche geht allemal von irgendeinem historischen (Offenbarungs-) oder statutarischen (Geschichts-) Glauben aus, der göttlichen Ursprung beansprucht. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, daß auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. Daraus sind die vielen sichtbaren Kirchen und der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern zu erklären, und die Kirchengeschichte weist den Kampf auf zwischen historischem und Vernunftglauben. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

4. In dem Prävalieren des statutarischen Elements liegen der Afterdienst und das Pfaffentum. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, als wenn es Zweck wäre, geboten. Ist man einmal zu einem vermeintlich Gott wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienst gekommen, so ist in der Art dieses gleichsam mechanischen Dienens kein wesentlicher Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen — oder durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, es ist von gleichem Wert", da es nur auf Annehmen oder Verlassen des moralischen Prinzips ankommt. Wo Pfaffentum herrscht, da ist Fetischdienst; ein Fetischwesen ist auch das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht. Dagegen ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns stattfinden kann und soll. Wunder widersprechen den Erfahrungsgesetzen und helfen nichts zur Erfüllung unserer Pflichten.

§ 55. Das System der kritischen Philosophie, das in der Kritik der reinen Vernunft einerseits, der Kritik der praktischen Vernunft ander-

seits die Grundlegung zu der Metaphysik der Natur und der Sitten enthält, scheint vollendet. Das Reich der Natur und das Reich der Freiheit sind beide auf dem einheitlichen Grunde der Gesetzgebung durch Vernunft gesichert, die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft, die Ethik der reinen Gesinnung und der Vernunftglaube in ihrer Gültigkeit erwiesen. Und auch dies ist schon gezeigt, wie die beiden Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft, wie insbesondere die Kausalordnung der Natur und die moralische Freiheit auf ein und demselben Boden der Erfahrung bestehen können, ohne daß eine der anderen Eintrag tut; denn der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur, und der Naturbegriff bestimmt ebenso nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit.

Gleichwohl erhebt sich hier ein neues Problem, dessen Auflösung erst dem System der kritischen Vernunft den wahren Abschluß gibt. Dieses Problem liegt in dem Zusammenbestehen der beiden Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft in der Einheit der Erfahrung. Enthielten Naturbegriff und Freiheitsbegriff nur die Prinzipien der Beurteilung der Erfahrung nach verschiedenen Gesichtspunkten, so böte ihre Vereinigung keine weiteren Fragen dar; die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, hat bereits die Kritik der reinen Vernunft bewiesen. Aber Natur- wie Freiheitsbegriff bezeichnen zugleich zwei Welten, die sinnliche und die intelligible, die in der Handlung ineinander greifen, und dieses Ineinandergreifen ist allerdings ein Rätsel. Es ist nicht ersichtlich, wie der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen könne, da doch alles, was in der Sinnenwelt geschieht, durch deren Kausalordnung bestimmt ist. Ihre Vereinigung ist nur denkbar, wenn die Natur auch so gedacht werden kann, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimmt, d. h. wenn die Natur selber teleologisch gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Auflösung dieser Aufgabe liegt in der Tatsache, daß die durch den Verstand gegebene Gesetzgebung der Natur zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung darstellt, sie vielmehr in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Formen nicht aus den allgemeinen formalen Prinzipien, die sie beherrschen, ableitbar ist. Die Natur als Ganzes und in jedem einzelnen Wesen stellt ein Bestimmtes dar, das hinsichtlich der allgemeinen Naturgesetze zufällig ist. Die „Spezifikation der Natur", die aus den Grundsätzen des Verstandes nicht gewonnen werden kann, gestattet und erfordert noch eine andere Betrachtungsweise als die nach den Prinzipien

des Verstandes und der Vernunft, nämlich eine solche, die sie als Mittel für die Realisierung von Zwecken, insbesondere des Sittengesetzes, auffaßt. Die Ordnung der sinnlichen Welt und das kausal-bedingte Geschehen in ihr können, da sie hinsichtlich der sie konstituierenden Prinzipien zufällig sind, so von ihrem unbedingten Grund hervorgebracht gedacht werden, daß sie der Realisierung des Sittengesetzes dienen; sie müssen so gedacht werden, insofern uns durch das moralische Bewußtsein ein solcher erzeugender einheitlicher Grund gewiß ist. Aber weil diese Gewißheit nur moralischer Natur ist und nach dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft jede Erkenntnis des Verhältnisses der Erscheinungen zu dem Übersinnlichen uns versagt bleibt, kann eine solche teleologische Auffassung nur den Wert einer der Vernunft notwendigen, aber doch nur subjektiven Betrachtungsweise besitzen, die schlechterdings weder im ganzen, noch im besonderen in der Natur irgend etwas erklärt. Es ist eine reflektierende Betrachtungsweise, die das Besondere in der Natur, das nach unserer Verstandeseinsicht zufällig ist, sich als notwendig nach Begriffen vorstellt, deren nur ein göttlicher, die ganze Spezifikation der Natur unmittelbar erschauender Verstand fähig ist. Die Prinzipien einer solchen teleologischen Betrachtungsweise entwickelt die Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft.

Die nähere Ausführung, für welche diese Möglichkeit einer Vorstellung eines zweckmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen Voraussetzung und Hintergrund bildet, ist von dem Gesichtspunkt geleitet, daß die besonderen teleologischen Urteile durch die Besonderheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, begründet sein müssen. Nun treten uns innerhalb der Erfahrung zwei Klassen von Erscheinungen entgegen, die zu besonderen, durch keine Kausalbegründung zu rechtfertigenden Urteilen herausfordern. Das sind einmal die Erscheinungen des Schönen und Erhabenen und zum anderen die der organisierten Lebewesen. An beiden Gruppen von Gegenständen wird Zweckmäßigkeit vorgestellt: entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, insofern die Form des Gegenstandes in seiner Auffassung vor allem Begriff mit dem Erkenntnisvermögen übereinstimmt, welches die ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist; oder aus einem objektiven Grunde, insofern seine Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriff eingesehen wird, der ihm vorangeht und den Grund der Form enthält, welches die logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist. Demgemäß gliedert sich die Kritik der Urteilskraft in die Kritik der ästhetischen Urteilskraft und in die Kritik der teleologischen Urteilskraft, welche Scheidung eine offenbare, auch in der weiteren Durchführung festgehaltene Analogie mit der Anlage der Kritik der reinen Vernunft aufweist.

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das des Naturbegriffes und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Demgemäß zerfällt die Philosophie in die theoretische und die praktische. Das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazugehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft. Hat sie aber weiter dargetan, daß eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Freiheitsbegriffes als dem Übersinnlichen besteht und daß von dem ersteren zum andern kein Übergang möglich ist, so muß doch ein Zusammenhang zwischen beiden angenommen werden. Denn das Übersinnliche soll auf das Sinnliche einen Einfluß haben, es soll der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen. Folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zugrunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.

Diesen Übergang vermittelt die Urteilskraft, welche ein mittleres Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstand und der Vernunft ist. Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend. Der bestimmenden Urteilskraft ist durch den Verstand das transzendentale Gesetz a priori vorgezeichnet; sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterzuordnen. Anders aber verhält es sich mit der reflektierenden Urteilskraft, denn die mannigfaltigen Formen der Natur sind durch die apriorischen Bedingungen der Erfahrung unbestimmt gelassen worden; sie sind mithin für uns zufällig. Aber es muß doch auch für sie Gesetze geben, die aus einem wenngleich uns unbekannten Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen. Wollen wir in der Natur von dem Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen, so bedürfen wir eines Prinzipes, das nicht von der Erfahrung entlehnt sein kann und auch nicht aus den apriorischen Verstandesbedingungen folgt. Das transzendentale Prinzip, das die reflektierende Urteilskraft sich selbst als Gesetz gibt, kann kein anderes sein als: die besonderen Gesetze der Natur, die durch die allgemeine durch unseren Verstand bedingte Naturgesetzmäßigkeit unbestimmt gelassen sind, müssen nach einer solchen Einheit betrachtet werden, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen gegeben hätte. Bezeichnet man nun den Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, als Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, als Zweckmäßigkeit ihrer Form, so ist das gesuchte Prinzip der Urteilskraft die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Dieser Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist weder ein Naturbegriff (da er gar nicht der Natur beiliegt) noch ein Freiheitsbegriff, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form in seiner Auffassung (apprehensio) vor allem Begriffe mit dem Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung der Dinge zu tun, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloß subjektiven Zweckmäßigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objektiven Zweckmäßigkeit; jene beurteilen wir ästhetisch vermittelst des Gefühls der Lust durch Geschmack, diese logisch nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urteilskraft.

I. Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Analytik des Schönen. Das Vermögen der Beurteilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subjekt und das Gefühl seiner Lust oder Unlust. Das Geschmacksurteil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist seiner Qualität nach uninteressiert. Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als dessen Bestimmungsgrad oder doch als mit seinem Bestimmungsgrunde notwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objektiver Wert beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. tierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.

Das Wohlgefallen am Schönen ist seiner Quantität nach allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressiert und frei ist, nicht (wie

das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urteilende auch bei jedem andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für jedermann kann bei dem ästhetischen Urteil nicht (wie beim ethischen Urteil) aus Begriffen entspringen: es ist also damit nicht ein Anspruch auf objektive, sondern nur auf subjektive Allgemeinheit verbunden. Die Voraussetzung hierfür liegt in der allgemeinen Mittelbarkeit des ästhetischen Gefühles; und dies wiederum ist möglich, weil das ästhetische Gefühl nicht der Beurteilung des Objektes vorangeht, sondern ihr als „kontemplative Lust", als Innewerden der Harmonie von Verstand und Einbildungskraft entspringt.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurteilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (pulchritudo vaga) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach jenem voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurteil über die Schönheit durch das Vernunfturteil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmäßigkeit eingeschränkt, so ist das Urteil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil. Nur in der Beurteilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurteil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Notwendigkeit ist nicht theoretisch und objektiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch gedacht werden, d. h. sie ist die Notwendigkeit der Bestimmung aller zu einem Urteil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt und das darin ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen läßt, weil das Prinzip zwar nur subjektiv, aber subjektiv allgemein, eine jedermann notwendige Idee ist.

Schön ist somit, wenn alle Bestimmungen zusammengefaßt werden, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form notwendig gefällt.

2. Analytik des Erhabenen. Ein Naturobjekt kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjekte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentlich Erhabene ist nicht in der sinnlichen Form enthalten. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstand zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch seine Veranlassung vorgestellt wird. So scheint das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffes, das Erhabene aber für die Darstellung eines un-

bestimmten Vernunftbegriffes genommen zu werden. Das Wohlgefallen ist dort mit der Qualität, hier mit der Quantität verbunden. Naturschönheit ist eine Zweckmäßigkeit der Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint; was in unserer Auffassung das Gefühl des Erhabenen erregt, kann der Form nach zweckmäßig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen: dennoch wird es nur für desto erhabener angesehen. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ozean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüt durch seine Anschauung gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muß ebensowohl wie das am Schönen der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjektive Zweckmäßigkeit und der Modalität nach letztere als notwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemütes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Größenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objekte, welches diese Stimme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Größenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstraße und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer größere Einheiten, so erscheint uns alles Große in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verschwendet, über allen Maßstab der Sinne groß; das Gefühl des Erhabenen involviert ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft gegenüber unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urteil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Verlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so daß dem Gemüt die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Große liegt nur in des Subjekts eigener Bestimmung.

Obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse, voraussetzt und kultiviert, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß.

Im ästhetischen Urteil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüts der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurteile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit, d. h. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zugrunde legt. Die mechanische Kunst verrichtet die dem Erkenntnis eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, und zwar entweder als bloße Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurteilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Produkt der schönen Kunst muß zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Die Künste sollen dazu beitragen, den Menschen sittlich zu bilden. Werden sie nicht mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht, so dienen sie nur zur Zerstreuung. Unter allen Künsten steht die Dichtkunst voran. Wenn es auf Reiz und Bedeutung ankommt, so ist ihr am nächsten die Tonkunst zu setzen.

II. Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist subjektiv und formal. Die schönen Dinge sind nur in bezug auf unsere Auffassung zweckmäßig. Es gibt eine objektive und intellektuelle Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten. Auf den Begriff einer objektiven und materiellen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur, leitet die Erfahrung unsere Urteilskraft dann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich nur dadurch einsehen können, daß wir die Idee der Wirkung als die der Kausalität ihrer Ursache zugrunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Kausalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurteilen die Natur teleologisch, sofern wir einem Begriff vom Objekte, als ob er in der Natur belegen wäre, Kausalität in Ansehung eines Objektes zueignen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Kausalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloß ein regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen zugrunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflektierenden, sondern der bestimmenden Urteilskraft zukommen, in der Tat aber dann gar nicht der Urteilskraft eigentümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Kausalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmäßigkeit ist teils eine innere, teils eine äußere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch für andere Wesen ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmäßige kann nur unter der Bedingung für einen (äußeren) Naturzweck angesehen werden, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen, d. h. solche Naturprodukte, in welchen alle Teile nicht nur um einander und des Ganzen willen existierend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturprodukte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mitteilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht imstande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Teile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der diskursiven Erkenntnisart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile zu denken. Der diskursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Produkt, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Produkte der Natur nach einer anderen Art der Kausalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (causae finales), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich; noch auch: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Prinzipien nebeneinander bestehen: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden, und: Die Beurteilung einiger Produkte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, soweit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Prinzip der Zweckursachen reflektiere. Diese, deren Existenz wir uns nur unter der Voraussetzung eines Zweckes als möglich vorstellen, sind der vorzüglichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und bilden den einzigen für den gemeinen Verstand wie für den Philosophen geltenden Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existierenden, und zwar um der Zweckmäßigkeit willen verständigen Wesen. So findet die Teleologie genügende Vollendung nur in einer Theologie. Aber freilich ist dieses höchste Wesen nicht objektiv dargetan, sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion

über die Zwecke in der Natur, die wir uns nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung einer absichtlichen Kausalität als höchster Ursache. — Kant fragt auch, ob nicht die Natur als Ganzes von einer unbewußten Zweckmäßigkeit hervorgebracht sein könnte, und ergeht sich sogar in Vorstellungen über einen höheren Geist, der dem unserigen ganz unähnlich sein müsse, wagt aber doch nicht, darüber Behauptungen aufzustellen.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, 1744—1829, in seiner 1809 erschienenen „Philosophie zoologique", auch bereits Goethe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Charles Darwin und vor ihm sein Großvater Erasmus Darwin, 1731—1802, namentlich in seiner „Zoonomia or the laws of organic life", London 1794—1798) Grund zu der Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, daß spezifisch unterschiedene Wesen auseinander entstanden seien, z. B. aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landtiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft". Er erfreut sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, daß auch bei dieser Annahme die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, daß der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmäßig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Tierreiches aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden. Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, wovon wir bloß die Erscheinungen kennen.

Als eigentlicher Endzweck der Schöpfung muß nach Kant der Mensch als moralisches Wesen anerkannt werden. Damit haben wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen und ein Prinzip, das Wesen und die Eigenschaften einer verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und den Begriff desselben zu bestimmen. Wir müssen uns dasselbe als allwissend vorstellen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig. Hiermit haben wir eine Ethikotheologie.

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disziplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnisvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigentümlichen Prinzipien a priori und mit Angabe der Produkte, die dabei zutage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urteilskraft und ausführlicher dargelegt in der Abhand-

lung: Über Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluß der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüts	Obere Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Produkte
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

§ 56. Die lebhafte philosophische Bewegung, die sich an Kants Kritizismus anschloß, war zunächst durch die Aufgabe des Verständnisses von Kants transzendentalem Standpunkt bedingt; die neue Erkenntnislehre wie der sittliche Idealismus konnten innerhalb der Schulphilosophie erst allmählich die Würdigung, ihre Bedeutung und Anerkennung finden. Aber noch zu Lebzeiten Kants wurde der Sieg seiner Philosophie über das bisher herrschende Leibniz-Wolffsche System wie über die Popularphilosophie entschieden. Freilich erfuhr sie in den Auseinandersetzungen ihrer Anhänger und Gegner sogleich mannigfache Modifikationen; die Inkongruenz der ihr vereinigten Gesichtspunkte forderte ebenso wie ihr propädeutischer Charakter zur Fortbildung heraus. Die bedeutendsten unter Denkern, die sich unmittelbar, aber mit Selbständigkeit an Kant anschlossen, waren K. L. Reinhold, Salomon Maimon und J. Sigismund Beck, welche die Umbildung des Kritizismus zu der Spekulation von Fichte und seinen Nachfolgern einleiteten.

In diese Entwicklung griffen mit steigendem Einfluß einerseits metaphysische aus der Zeit der konstruktiven Systeme fortwirkende Gedankengänge, vor allem von Leibniz und Spinoza, anderseits die verschiedenen der künstlerischen oder religiös-mystischen Lebens- und Weltbetrachtung entstammenden Gegenbewegungen zur Aufklärung, die in Herder und Goethe gipfelten, in mannigfacher Kreuzung ein. Ihre Verschmelzung mit Kants Transzendentalphilosophie wäre nicht möglich gewesen, wenn diese nicht die Bedingungen zu ihrer Aufnahme enthalten hätte. Diese Verschmelzung wurde am wirksamsten durch F. H. Jacobi und Fr. Schiller vorbereitet; beide führen unmittelbar in die Epoche des deutschen spekulativen Idealismus über.

Ausgaben.

I. A. Weishaupt.

Über Materialismus und Idealismus, Nürnb. 1786, 2. Aufl. 1788; Zweifel üb. die kantischen Begriffe von Zeit und Raum, Nürnb. 1788; Über d. Gründe u. Gewißh. der menschl. Erkenntn., Nürnb. 1788; Über Wahrheit und sittl. Vollkommenheit, 3 Bde., Regensburg 1793—1797.

II. G. A. Tittel.

Erläuterungen der theoret. u. prakt. Philos. nach Feders Ordnung, 6 Teile, Frkf. a. M. 1783—1786; Über K.s Moralreform, Frkf. u. Lpz. 1786; Kantische Denkformen oder Kategorien, Frkf. a. M. 1787.

III. G. E. (Änesidem) Schulze.

Grundriß der philos. Wissenschaften, 2 Bde, Wittenb. 1788 u. 1790; Änesidemus oder über d. Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilos., nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen d. Anmaß. d. Vernunftkritik o. O. (Helmstedt) 1792 (anonym erschienen; der Verf., nachdem er bekannt, daher Änesidemus Schulze genannt, neue Ausgabe in den Neudrucken selt. phil. Werke, hrsg. v. der Kant-Gesellschaft, Bd. I, besorgt v. A. Liebert, Berlin 1911); Kritik der theoret. Philos., 2 Bde., Hamb. 1801; Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, Götting. 1814; Psychische Anthropologie, Göttingen 1816; Über d. menschl. Erkenntnis, Göttingen 1832.

IV. L. H. Jakob.

Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Lpz. 1786; Prolegomena zur praktischen Philosophie, Halle 1787; Grundriß der allg. Logik u. kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, Halle 1788; Grundriß der Erfahrungsseelenlehre, Halle 1791, 4. Aufl. 1810; Philosophische Sittenl., Halle 1794; Philosophische Rechtsl., Halle 1795.

V. G. B. Jäsche.

Über reinen Naturalismus, Berl. 1790; Versuch eines faßlichen Grundrisses der Rechts- und Pflichtenlehre (m. F. G. Maczewski), Königsb. 1796; Stimme eines Arktikers über Fichte u. sein Verfahren gegen d. Kantianer, Königsb. 1799; Grundlinien d. Moralphilosophie od. d. philos. Rechts- u. Tugendlehre, Dorpat 1804; Einleitung zu e. Architektonik der Wissenschaften, Dorpat 1816; Grundlinien der Ethik oder philosophischen Sittenlehre, Dorpat 1824; Kurze Darstellung der philos. Religionslehre, Dorpat 1825. Ferner das schon oben bei Spinoza erwähnte: Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, 3 Bde., Berlin 1826—1832.

VI. K. L. Reinhold.

Briefe über die kantische Philos., Lpz. 1790—1792. Versuch einer neuen Theorie d. menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena 1789.

VII. Fr. Bouterwek.

Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik, Halle 1799; Ästhetik, Lpz. 1806 u. ö.; Die Religion der Vernunft, Götting. 1824.

VIII. K. H. Heydenreich.

Natur u. Gott nach Spinoza, Lpz. 1788; Betrachtungen üb. d. Philosophie der natürl. Relig., 2 Bde., Lpz. 1790—1791; Das Naturrecht nach den Grundsätzen der Vernunft, 2 Bde., Lpz. 1794—1795.

IX. Salomon Maimon.

Versuch über die Transzendentalphilosophie, Berlin 1790; Philosophisches Wörterbuch, 1. Stück, Berlin 1791; Streifereien im Gebiete der Philosophie, Erster Teil, Berlin 1793; Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, Berlin 1794, 2. Aufl., 1798, neue Ausgabe in den Neudr. d. Kant-Gesellschaft, Bd. III, besorgt von B. C. Engel, Berlin 1912; Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, Lpz. 1797. Daneben zahlreiche Zeitungsaufsätze, Übersetzungen mit Anmerkungen (Kategorien d. Aristoteles, Berlin 1794) und Lebensgeschichte herausg. v. K. P. Moritz, Berlin 1792.

X. J. G. Hamann.

Seine Werke hat F. Roth herausgegeben, 8 Teile, Berlin 1821—1843; C. H. Gildemeister, H.s Leben u. Schriften, Bd. 1—6, Gotha 1857—1873; Johs. Claassen, J. G. H.s Leben u. Werke in geordnetem, gemeinfaßlichem Auszuge, 8 Abt.,

Gütersloh 1878—1879; Hamann, Sibyllinische Blätter des Magus, ausgewählt und eingeleitet von Rudolf Unger (Erzieher zur deutschen Bildung, Bd. 5), Jena 1905; Moritz Petri, J. G. H.s Schriften und Briefe in 4 Teilen, Hannover 1872—1874; Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, mitgeteilt von Heinrich Funk, Altpreuß. Monatsschr., 31, 1894.

XI. Herder.

Herders philosophische Schriften sind: Abhandlungen über d. Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. Aufl. 1789; Auch eine Philos. der Gesch. d. Menschheit, Riga 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschl. Seele, Riga 1778; Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit (unvollendet), 4 Tle., Riga 1784—1791 u. ö.; mit Einleitung und Anmerkung herausg. von Julian Schmidt, in der Biblioth. d. deutsch. Nationallit. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787; auf dem Titel der 2. Aufl., 1800, als Gespr. üb. Spinozas System bezeichnet; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—1797; Verstand und Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kritik der rein. Vern., Lpz. 1799; Kalligone, Lpz. 1800; Adrastea 1801—03. Herders Philosophie, Ausgew. Denkmäler, herausg. v. Horst Stephan, Philos. Bibliothek Bd. 112, Leipzig 1906. Sämtl. Werke hrsg. v. Bernh. Suphan, 32 Bde., Berlin 1877—99.

XII. F. H. Jacobi.

Frdr. Heinr. Jacobis Werke sind in einer Gesamtausg., Lpz. 1812 bis 1825 in 6 Bdn. erschienen. Briefe J.s sind außer im ersten u. dritten Bande seiner Werke noch im „Auserlesenen Briefwechsel" (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. v. Roth, Lpz. 1826—1827, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Goethe u. J. durch Max Jacobi, Lpz. 1846, der zwischen Herder u. J. von H. Düntzer in „Herders Nachlaß", Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gildemeister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben u. Schriften"), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Göttg. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöppritz in der Schrift: Aus „Jacobis Nachlaß", Lpz. 1869.

XIII. Jean Paul.

Die sämtl. Werke Jean Paul Richters sind öfters herausgeg., so in der Hempelschen Sammlung, Berlin 1879, Auswahl in „Kürschners Nationalliteratur" von P. Nerrlich, Stuttg. 1882 ff.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem Lockeschen Standpunkte namentlich Christ. Gottl. Selle (Mediziner u. Philosoph 1748—1800; Philos. Gespräche, Berl. 1780, Grundsätze der reinen Philos., Berl. 1788) und Adam Weishaupt (geb. 1748, erster weltlicher Lehrer des Kirchenrechts zu Ingolstadt, wegen seines Freimuts und als Stifter des kosmopolitischen Illuminatenordens vielfach angefeindet, lebte seit 1785 in Gotha, gest. 1830), teilweise auch die Eklektiker Joh. Ge. Hnr. Feder (s. ob. S. 474) und G. A. Tittel (1739—1816) und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem „Theätet" (s. ob. S. 474) die objektiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis verteidigt; doch enthalten die Argumente der letzteren auch Leibnizische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des Kantischen Kritizismus gehört Garve (s. ob. S. 475), der die S. 534 erwähnte Rezension für die Götting. Gel. Anzeigen schrieb. Später hat er (bei seiner Übersetzung d. Aristotelischen Ethik) die Kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerten Prüfung unterworfen.

Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten Eberhard (s. ob. S. 473), gegen den Kant selbst sich in der Abhandlung „Über eine Entdeckung" usw. verteidigt hat, und Joh. Chr. Schwab (1743—1821), der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift üb. d. Frage: „Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht?" zugleich m. d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh.

Hnr. Abicht, herausg. von der Akad. d. Wiss., Berl. 1796. Auch der in der Literatur zu diesem Paragraphen gen. Historiker Eberstein polemisiert vom Leibniz-Wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Zu erwähnen ist hier auch wieder Ernst Platner (s. ob. S. 473). Während er sich auf dem theoretischen Gebiete, abgesehen von einigem besonders die Stammbegriffe Betreffenden, skeptisch ablehnend gegen Kant verhielt, neigte er sich in der Moral ihm später zu. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze (1761—1883, Prof. in Helmstedt und dann in Göttingen, wo Schopenhauer ihn hörte) unterwirft in seinen Schriften die Kantische und die Reinholdsche Doktrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon vor ihm von Fr. H. Jacobi aufgestellten überein, daß der für das Kantische System notwendige Begriff der Affektion nach ebendiesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doktrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz, Erläuterungen üb. d. Herrn Prof. Kant Kritik d. rein. Vern. veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft (s. ob. S. 508). Die „Erläuterungen“ hat Tissot, Paris 1865, ins Franz. übersetzt. Ldw. Hnr. Jakob (1759—1827, zuletzt Prof. in Halle) hat in seiner „Prüfg. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Lpz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des Kantischen Kritizismus aus bestritten und manche anderen Werke im Kantischen Sinne geschrieben. Ferner hat er Humes „Treatise on human nature“ übersetzt, 1790 f., ebenso Cabanis' berühmtes Werk „Rapports du physique et du moral de l'homme“, unter dem Titel: Über die Verbind. des Physischen und Moralischen im Menschen, 2 Bde., 1808. Der Übersetzung des letzteren Werks hat er eine Abhandlung vorausgeschickt: „Über die Grenzen der Physiologie und der philosophischen Anthropologie“, in der er Cabanis lobt, weil er mit größter Sorgfalt alle metaphysischen Spinngewebe vermieden und sich ganz und gar an die Erfahrung gehalten habe. Dagegen tadelt er, daß Cabanis zu materialistisch gesinnt sei, namentlich daß er die seelischen Zustände selbst für körperliche halte, daß er zwischen Vorstellungen, Willensbestimmungen gleich Gehirnveränderungen setze. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812, Prof. in Jena), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfaßt hat, ließ eine Schrift „Kritik d. reinen Vern. im Grundrisse zu Vorlesungen nebst e. Wörterb. zum leichtern Gebrauch der kantischen Philosophie“, Jena 1786 erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs verteidigt Schmid die Kantische Doktrin gegen den Jacobischen, aus der „Affektion“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Örtliche und Räumliche beiseite zu setzen“. Gottlieb Benj. Jäsche (1762—1842, starb als Prof. d. Philos. in Dorpat), den Kant selbst mit der Herausgabe seiner „Logik“ beauftragte (s. ob. S. 542), war zuerst unbedingter Anhänger Kants. Später versuchte er eine Verschmelzung der Ansichten von Fries und Jacobi mit denen Kants.

Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien, zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen Schwiegersohn, seit 1787 Prof. in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die Kantische Philos.“ (im Deutschen Merkur 1786—87, in neu verm. Aufl. Leipzig 1790—92) fand der Kritizismus Eingang in weitere Kreise; Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena zu einem Zentralpunkt des Studiums der Kantischen Philosophie. Die Jenaische Allg. Literaturzeitung (gegründet 1785, redigiert von Schütz und Hufeland) ward bald das einflußreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. neu.

Theorie d. menschl. Vorstellungsvermög.", Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhandl. „Über die bisher. Schicksale d. kantischen Philos." beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntnis als Äste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doktrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewußtsein ausdrückt: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen"; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandteilen des Bewußtseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, daß das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie", wie er seine Lehre nannte, da sie das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab.

Zumeist auf dem Gebiete der Ästhetik hat Friedr. Bouterwek (1766 bis 1828) sich verdient gemacht. In seiner „Apodiktik" stellt er ein System des absoluten „Virtualismus" auf. Durch die Selbsterkenntnis erfassen wir uns als wollende Wesen, d. h. als lebendige Kräfte, als solche müssen wir auch die Dinge außer uns ansehen. Das Unbedingte, in dem wir sind, ist die virtuelle Einheit aller Kräfte. Später, namentlich in seiner „Religion der Vernunft", Gött. 1824, näherte er sich den Anschauungen Jacobis. Es ist nicht ausgeschlossen, daß B. auf die Entwicklung von Schopenhauer, der ihn hörte, Einfluß ausübte.

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie haben Bedeutung Karl Hnr. Heydenreich (1764—1801, 1789—98 Prof. der Philosophie in Leipzig). Joh. Heinr. Tieftrunk (1760—1837), der auch in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewande", 2 Bde., Halle u. Lpz. 1825—1827, durch eine Reinigung der philos. Sprache der Philosophie aufzuhelfen suchte; die entschiedenen Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider, Paulus, Röhr und andere. Der theologische Rationalismus ist aus einer Vermischung Kantischer Ansichten mit denen der Aufklärung hervorgegangen. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sind zu nennen Joh. Heinr. Abicht (1762—1816), Heydenreich, Joh. Christoph Hoffbauer (1766 bis 1827), Krug u. a.; auf dem der Logik Kiesewetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß (1766—1823) und andere, auf dem der Psychologie Maaß, Fries, Hoffbauer; auf dem der Geschichte der Philosophie namentlich Tennemann (1761—1819) und Buhle (1763—1821). Wilh. Traug. Krug (1770—1842) hat sich besonders durch Popularisierung Kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805—1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein verdienstliches Allgem. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften ist Leipzig 1827—34, 2 .Aufl. 1832—38, erschienen. Namentlich in seinem Neuen Organon der Philosophie, Meißen 1801, entwickelte er seinen „transzendentalen Synthetismus", nach welchem es in unserem Bewußtsein eine ursprüngliche transzendentale Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subjekt und der gegenüberstehenden Außenwelt, zwischen Wissen und Sein gibt, die anerkannt werden muß, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müßte man von dem einen oder dem anderen anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Um die Ästhetik hat sich Heydenreich verdient gemacht durch sein System der Ästhetik, Bd. 1, Lpz. 1790, und manche Aufsätze. Er rühmt sich der Übereinstimmung mit Kant und tritt schon mit Entschiedenheit für die ästhetische Erziehung der Jugend ein, da die Bildung des Geschmacks wesentlich zur Kultur gehöre.

Salomon Maimon (1753—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner ergreifenden Selbstbiographie erzählt) hat in seinen flüchtig geschriebenen, selten vollendeten und doch außerordentlich scharfsinnigen und tiefen Schriften (nach F. Kuntze, s. Literatur) die Kritik Kants geliefert, welche, da sie von den Zeitgenossen für schlüssig angesehen wurde, die Fortbildung seiner Philosophie aufs entschiedenste beeinflußte, und zugleich durch Ersatz der preisgegebenen Lehrstücke Kants durch Leibnizsche Lehren ihre Verbindung mit diesem eingeleitet. Seine Kantkritik geht wie die Jacobis zunächst auf den Begriff des Dinges an sich. Sie leugnet nicht, daß in einem jeden Bewußtsein die durchs Denken bestimmte Vorstellung von dem Subjekt als auch dem Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird; sie behauptet aber, daß dieses kein ursprüngliches, sondern nur auf einer Täuschung beruhendes Bewußtsein sei. Denn Vorstellung ist nichts anderes als Teildarstellung oder die Darstellung einiger Merkmale eines Objektes mit dem Bewußtsein, daß diese Merkmale mit noch anderen Merkmalen im Objekt verknüpft sind. Durch die beständige Wirksamkeit der reproduktiven Einbildungskraft stellen wir uns Objekte beständig vor, und weil die Einbildungskraft nicht stark genug ist, alle Merkmale der Objekte darzustellen, und wir immer die dargestellten Merkmale auf die noch fehlenden und im Objekt selbst befindlichen beziehen, entsteht bei uns die Täuschung, als wären alle Objekte unseres Bewußtseins Vorstellungen; und da wir nicht wissen, worauf wir die ursprünglichen Objekte weiter beziehen sollen, so fingieren wir Objekte außer denselben, gleichsam als deren Urbilder, worauf sich jene beziehen. In der Tat aber sind diese sogenannten Vorstellungen nichts anderes als die unserem Bewußtsein gegebenen Objekte selbst. Das Denken des Subjektes und seiner Identität ist eine notwendige Bedingung des Denkens überhaupt. Das Denken eines Objektes außer dem Denken ist ganz und gar nicht notwendig, da das Denken auch ohne dasselbe stattfinden kann. Das Objekt des Denkens aber (das gegebene Mannigfaltige) gehört zur inneren Möglichkeit des Denkens, weil es den Inhalt desselben ausmacht (Neue Logik 1794. 241 ff.). Damit scheidet die transzendente Affektion unserer Sinnlichkeit durch Dinge an sich aus. Aber woher dann die Besonderheit der Bewußtseinsinhalte? Die Antwort auf die Frage gibt Maimons Theorie der transzendentalen Differentiale, welche die Gegenstände nach dem Schema der Behandlung von Funktionen zu begreifen sucht. Danach können die sinnlichen Dinge, die nur aus einem Komplex von Relationen bestehen, als Differentiale für einen unendlichen, alle Relationen überschauenden Verstand bezeichnet werden; diese Differentiale bedeuten das Bildungsgesetz der sinnlichen Gegebenheit, deren Bestimmtheit durch das gegenseitige Verhältnis der Differentiale bedingt ist. (Näheres bei Kuntze a. a. O., S. 83 ff. u. 327 ff.) Maimons positive Ausführungen zur Erkenntnistheorie haben ihren Mittelpunkt in dem von ihm an die Spitze alles reellen objektbestimmenden Denkens gestellten „Satzes der Bestimmbarkeit"; der sogar dem Satz des Widerspruches, dem ersten Grundsatz der logischen Wahrheit, vorangehen soll. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit zerfällt genauer in zwei Sätze: 1. in einen Satz fürs Subjekt überhaupt: Ein jedes Subjekt muß nicht nur als Subjekt, sondern auch an sich ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein; 2. in einen Satz fürs Prädikat: Ein jedes Prädikat muß nicht an sich, sondern als Prädikat (in Verbindung mit dem Subjekt) ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein. Was nicht diesen Sätzen gemäß ist, kann ein bloß formelles oder gar willkürliches, aber kein reelles Denken sein. Für dieses reichen bloß logische Kriterien nicht aus; es bedarf eines reellen, in einem Realverhältnis der Objekte (als Gegenstände des Bewußtseins) gegründeten Kriteriums. Dieses gibt der Satz der Bestimmbarkeit, der die reelle, sich auf bestimmte

Objekte beziehende Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins begründet. Denn da er fordert, daß das eine Glied des zu verbindenden Mannigfaltigen nicht ohne das andere ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann, so hat diese Verbindung in Beziehung auf jene einen objektiven Grund. Das andere Glied ist zwar auch an sich, außer der Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt. Da es aber nicht außer der Verbindung ein Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins sein kann, so hat diese Verbindung auch in Ansehung seiner einen objektiven Grund (Logik S. 20 ff.). Von dem Satz der Bestimmbarkeit aus versucht Maimon eine einheitlichere Darstellung der Logik und der Transzendentalphilosophie.

In der Ethik will Maimon sich nicht wie Kant auf das Faktum des sittlichen Bewußtseins, sondern allgemein auf die Tendenz zur Allgemeinmachung unserer Vorstellungen stützen, um für den Willen daraus den Grundsatz der reinen praktischen Vernunft zu gewinnen: Handle so, daß dein jedesmaliger Wille (wodurch die Handlung bestimmt wird) als der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gedacht werden könne.

Jakob Sigismund Beck war geboren am 6. August 1761 zu Marienburg und starb 29. August 1840 als Professor in Rostock. Er hatte in Königsberg Mathematik und Philosophie studiert und war ein sehr eifriger Zuhörer Kants gewesen, wich aber in seiner Lehre etwas von Kant ab, was letzterer übel vermerkte, so daß eine Entfremdung zwischen beiden eintrat. Beck hat in seinem Hauptwerk: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß“, Riga 1796, welches den dritten Band der Schrift: „Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften“, Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriß der kritischen Philosophie 1796 und andern Schriften, nach dem Vorgange Maimons und zum Teil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inkongruenz, daß die Dinge an sich uns affizieren und durch Affektion den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und kausalitätslos existieren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, daß er das Affiziertwerden des Subjektes durch die Dinge an sich nicht annimmt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Akkommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt. Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, daß er eine Affektion der Sinne durch Erscheinungen statuiert; die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen läßt er unerklärt. Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Akt ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch außer sich als Gott denke.

Christoph Gottlieb Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen über den Ursprung der Metaphysik (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen (Stuttgart 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus“ zu begründen versucht, der manche Keime späterer Spekulation erhielt, insbesondere zu dem (Schellingschen) Gedanken der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (Hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewußtsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Assoziation seiner Gedanken.

Der Bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die Kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der Becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im Kantischen Kritizismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Affiziertwerdens des Subjektes durch „Dinge an sich" voller Ernst gemacht und die gesamte Doktrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geboren 1756 zu Amsterdam, gestorben ebendaselbst 1825), Professor der Philosophie zu Amsterdam, mit seiner Schrift: Beginsels der kantianische Wysgeerte, Amsterdam 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der Kantischen Lehre herauszugeben begann: Magazin for de kritische Wysgeerte. Auf das heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wyttenbach, angegriffen, der mit beachtenswerten Gründen gegen Kant polemisiert, namentlich in seinem Aufsatze: *Καθάρσιον* in seinem Werk *Φιλομαθίας τὰ σποράδην,* Amstelod. 1809, 11, Tom. I. Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient gemacht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant, Amsterdam 1801, F. W. Heumann, van Bosch. Über Kants Philosophie, wie sie durch Kinkers Werk auch in Frankreich weiter bekannt wurde, äußerte sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy: De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une expos. etc., Mém. de l'Inst. 1802. Anerkennend waren die Arbeiten von Charles François Dominique de Villers (1767—1815), der in Deutschland, wohin er 1792 auswanderte (lebte in Lübeck, zuletzt Prof. d. Französ. in Göttingen), zum Studium Kants angeregt wurde. Schon in seinen anonym erschienenen Lettres Westphaliennes, 1797, hatte er die Kantische Philosophie kurz behandelt, aber Kant oberflächlich als Skeptiker bezeichnet. Er lernte dann die Kantische Philosophie genauer kennen, faßte jedoch die Erkenntniskritik unter dem Einfluß von Reinhold und Jacobi psychologisch auf. In der Zeitschrift Le spectateur du Nord veröffentlichte er 1798 u. 99 drei Aufsätze, in denen er eine allg. Einleitung in Kants Lehre gab, die Idee z. e. allg. Gesch. nebst Anmerkungen übersetzte und den Inhalt der Kritik d. rein. Vernunft darstellte. Den zuletzt genannten Aufsatz Critique de la raison pure sandte er mit einem Br. v. 12. Mai 1799 an Kant, und wohl im Auftrag Kants ließ Rink diesen in deutscher Übersetzung in seinem Werke: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion", Königsberg 1800, erscheinen. Eine ausführlichere, auf weitere Kreise berechnete Darstellung, die auch auf die Kantische Ethik hinwies, gab Villers in seinem Buch „Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale". 2 Bde., Metz u. Paris 1801, das er auch Kant zuschickte. Kant dankt ihm in einem Billet „herzlich für seine Bemühungen um Ausbreitung einer echten Philosophie". Auf Verlangen Napoleons fertigte Villers einen kurzen Auszug aus seinem größeren Werk an, der als Manuskript gedruckt wurde, und von dem nur wenige Exemplare, eins im Goethehause zu Weimar befindlich, erhalten zu sein scheinen. Der Auszug ist mitgeteilt von K. Vorländer mit einem Vorbericht von Vaihinger Kantst., III, S. 1—9. Ferner wirkte in Frankreich der Pole J. M. Hoëne-Wronski (1778—1853) mit seiner Philosophie critique découverte par K., Marseille 1803, dann noch Sect. II und III Par. 1803 erschienen, die aber wesentlich Naturphilosophisches enthalten. In England versuchte die

Kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, General and introductory view of K.'s principles concerning man, the world and the deity, London 1796, und Willich, Elements of the critical philosophy, London 1798.

In dem christlichen Dogma fand Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant, auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden", den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Not zerrissenes Gemüt und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda" des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „Principium coincidentiae oppositorum" des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muß die individuelle Gewißheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die bloße Tatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz.

Das Christentum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlußpunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle, vielumfassende und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Joh. Gottfried Herder (geb. 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. 18. Dezember 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Freilich fehlt es seinen Gedanken bisweilen an Abrundung und voller Klarheit. Er war ein Zuhörer und Schüler Kants in dessen vorkritischer Periode und hat diesen am liebsten reden hören über Astronomie, physische Geographie, über die großen Gesetze der Natur. Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form, zwischen Natur und Freiheit statuiert, stellt er den Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmäßigen Entwickelung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung kulminiert in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Brunos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche über Spinozas System, zusammenhängend entwickelt hat. Freilich verbindet er hiermit manche Anschauungen Leibnizens, z. B. das Prinzip der Individualität, wonach jedes Wesen nur identisch mit sich selbst ist, und nimmt auch eine allgemeine Wechselwirkung aller Wesen an. Auf die Sprache legt Herder sehr großes Gewicht und findet ihren Ursprung in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressierten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Die Sprache vermittelt für den Menschen den Übergang von den Sinneseindrücken zu Gedanken. Der Entwicklungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Teil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den Kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntnis sind auch in ihrem Ursprung nicht voneinander getrennt, die Vernunft subsistiert nicht abgesondert von den anderen Kräften; statt der „Kritik der Vernunft" bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte. Herders Metakritik fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tones und bei dem geringen Verständnis für die neuen Probleme und für die ganze Bedeutung Kants

wenig Beachtung und kaum mehr seine gegen die Kritik der Urteilskraft gerichtete Kalligone. Die Untersuchungen Kants in der transzendentalen Analytik nannte er im vollsten Mißverständnis und in unbegreiflicher Überhebung „öde Wüsten voll leerer Hirngeburten und im anmaßendsten Wortnebel". Eine „Prüfung der Herderschen Metakritik" schrieb Kiesewetter 1799/1800. Herder war gegen Kant gereizt worden durch Kants Rezensionen der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, die in der Jenaer Literaturzeitung erschienen waren. Er bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste, beste Weise zu üben.

Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, daß in der Geschichte ebenso wie in der Natur alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickle. Er hebt die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, von ihrem Wohnplatze, der Erde, hervor. Naturprodukt ist der Mensch wie das Tier, deshalb sind auch die Tiere des Menschen ältere Brüder. Die Natur scheint alles Lebendige auf der Erde nach einem Hauptplan der Organisation gebildet zu haben, und so erklärt ein Exemplar das andere. Die ganze Schöpfung ist in einem Kriege begriffen, wobei die entgegengesetztesten Kräfte einander nahe liegen. Das Mittelgeschöpf unter den Tieren ist der Mensch; in ihm finden sich die Züge aller Gattungen als im feinsten Inbegriffe. Er als das höchste Gebilde der Schöpfung ist organisiert zur Vernunfttätigkeit, womit Kunst und Sprache zusammenhängen, zur Humanität und Religion, zur Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Fortschrittsgesetz der Geschichte beruht auf einem Fortschrittsgesetz der Natur, das schon in den Wirkungen der anorganischen Naturkräfte verborgen tätig ist, in der aufsteigenden Reihe der organischen Wesen vom Naturforscher bereits erkannt wird und sich für den Geschichtsforscher zeigt in den geistigen Bestrebungen des Menschengeschlechts. Natur und Geschichte stehen so in innigster Verbindung. Sie arbeiten beide für Erziehung des Menschen zur Humanität. Selten wird freilich das Ziel wahrer Humanität erreicht, und so weist uns der jetzige Zustand der Menschen auf eine jenseitige Welt hin. Einen bedeutsamen Einfluß haben Herders Briefe zur Beförderung der Humanität und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die große Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Wertvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Kulturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift Kalligone zu entwickeln.

Goethe (vgl. Goethes Philosophie aus seinen Werken mit ausführlicher Einleitung, herausg. von Max Heynacher, Philos. Bibliothek, Bd. 109, Leipzig 1905) konnte als umfassender Geist der Philosophie nicht fernbleiben, wenn er auch, seinem innersten Wesen nach Künstler, kein Bedürfnis fühlte, sich zu einem philosophischen System bestimmt zu bekennen oder sich gar selbst ein solches zu bilden. Wie bekannt er mit der Entwicklung der Philosophie war, sieht man aus seiner erst neuerdings mehr gewürdigten Geschichte der Farbenlehre, in der er treffende Charakteristiken von verschiedenen, auch weniger hervortretenden Denkern gegeben hat, z. B. von Roger Bacon. Sodann finden sich in seinen Schriften zahllose philosophische Gedanken, so in den Sprüchen in Prosa, auch manche kürzere philosophische, sehr beachtenswerte Aufsätze, z. B.: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt", worin er seine erkenntnistheoretischen Ansichten darlegt, ferner: „Anschauende Urteilskraft", „Bedenken und Ergebung" u. a. Zeitig schon fühlte sich Goethe in seinem Denken Spinoza verwandt, dessen „grenzenlose Uneigennützigkeit", die aus

jedem seiner Sätze hervorleuchte, auf ihn tiefen und nachhaltigen Eindruck machte. In Spinozas System fand er Beruhigung seiner Leidenschaften; die „Gott-Natur" ist sein Glaubensbekenntnis, die Natur ist alles. „Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr, Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. — Sie ist ganz und doch immer unvollendet. So wie sie's treibt, kann sie's immer treiben. — Sie verbirgt sich in tausend Namen und Formen und ist immer dieselbe. Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue auch ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, ist ihr Verdienst" (Natur, um das Jahr 1780). Einen „nur von außen stoßenden Gott" hat G. nie angenommen.

Von Schiller hielt Goethen früher u. a. auch dessen Kantische Richtung fern, später aber bildete diese gerade ein Band zwischen den beiden großen Dichtern. Goethe lernte Kants Werke kennen und schätzen, und zwar nicht erst durch Schiller, namentlich die Kritik der Urteilskraft und Kritik der reinen Vernunft, die er beide genauer studierte, ja aus denen beiden er uns noch erhaltene Auszüge angefertigt hat. Die Kritik der Urteilskraft hat ihm die philosophische Grundlage für sein „Schaffen, Tun und Denken" gegeben. Er rühmt es als ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und auch um ihn selbst, „daß er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln" (Brief an Zelter von 1830). Und nach 1831 schreibt er an Staatsrat Schultz: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt; dies müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen." Goethe war zu sehr anschauender Natur, als daß er nicht den Gegenstand hätte unmittelbar ergreifen wollen, war sich aber doch des Einflusses Kantischer Gedanken auf sich selbst deutlich bewußt. Der Unterschied zwischen Erfahrung und Idee wurde ihm durch Schiller erst recht deutlich. — Erwähnt sei noch, daß sich unter den Papieren Goethes im Goethe- und Schiller-Archiv eine „Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R." (von H. Vaihinger sicher enträtselt als Dr. Franz Volkmar Reinhard, Professor in Wittenberg, später Ober-Hofprediger in Dresden) in Abschrift findet, die sich Goethe Ende der achtziger Jahre vielleicht von dem Verfasser hatte anfertigen lassen. Diese kleine Schrift hat Vorländer in Kantstud., II, S. 213—216 zum Abdruck gebracht. S. auch Goethe-Jahrb., Bd. 19.

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluß des Physikers Lesage gebildet, früh mit Spinozas Doktrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt." Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwills Briefsammlung und: Woldemar, in welchen außer dem theoretischen Problem der Erkenntnis der Außenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältnis des Rechtes und der Pflicht des Individuums, zu der gemeingültigen Sittenregel

diskutiert wird, ferner die Schrift über die Lehre d. Spinoza, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. u. 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mitteilt, in welchem dieser seine Hinneigung zum Spinozismus bekannt haben soll, die Schrift: David Hume üb. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urteil über den Kantianismus äußert, das Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799, die Abhandlung üb. d. Unternehmen d. Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft d. Reinholdschen Beitr. z. leichteren Übers. d. Zstds. d. Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Lpz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer u. christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige konsequente System, glaubt aber, daß es verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemütes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber; denn der demonstrierende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heißen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirekten Beweises, der von der Erkenntnis von Wirkungen zur Erkenntnis von Ursachen führen kann, unerörtert läßt). So nahe diese Jacobische Ansicht der Kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich“ zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientieren?“) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegenteil beweisen könne; Kritizismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Anderseits vermochte Jacobi die Kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntnis nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches fortan das Hauptproblem des Kantischen Kritizismus wurde: Die Affektion, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muß entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen, das erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im Kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müßten, das andere (was Kant anzunehmen scheint und sowohl in der ersten, wie in den folgenden Auflagen der Krit. d. rein. Vern., in der Schrift gegen Eberhard usw. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doktrin, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi über David Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objekten, die uns affizieren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht bloße Erscheinungen, d. h. nach Kategorien miteinander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objekte, aber endliche und bedingte Objekte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntnis, welche Jacobi demnach in Übereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Daß auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Funktion der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi mißbilligt den inhaltleeren Formalismus des kan-

tischen Moralprinzips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisierende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstrakten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloß praktischer Absicht (ein bloßer Bedürfnisglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, daß es eine unmittelbare Überzeugung von dem Übersinnlichen, auf welches die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objekte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Übersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüt sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Überzeugung nicht andemonstriert werden, sein Denken hat Konsequenz, die philosophische Gerechtigkeit muß ihn freigeben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Konsequenz an in Fichtes Reduktion des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung: aber er befriedigt sich nicht bei dieser bloßen Konsequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Konsequenz verhüllen zu wollen, freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisierenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechtigte Poesie erblicken kann. Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußeren Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüte sich dartun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, daß seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Wahrheiten ist die wahre: die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüt".

Jacobi findet das Wesentliche des Christentums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christentum, „in dieser Reinheit aufgefaßt" und auf das unmittelbare Zeugnis des eigenen Bewußtseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedr. Köppen, Cajet. v. Weiller, Jak. Salat (1766—1851, polemisierte viel gegen den Obskurantismus in der katholischen Kirche sowie gegen die Schellingsche

Philosophie, gab mit v. Weiller und Bened. Schneider heraus: Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Comp., 2 Bde., München 1803 bis 1805; sein bedeutendstes Werk ist: Moralphilosophie, München 1809, 3. Aufl. 1821), Chr. Weiß, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. a. im wesentlichen mit ihm teilen, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann (1759 bis 1787) sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel und demgemäß in bezug auf den Glaubensinhalt auch an die spezifisch christlichen Dogmen.

Schon früh hat Friedrich Schiller (10. November 1759 bis 9. Mai 1805) sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus, vertraut gemacht. (Schillers philos. Schriften u. Gedichte, Auswahl, 2. verm. Aufl., herausgeg. von E. Kühnemann, Lpz. 1909, Philos. Biblioth. Nr. 9.) Der philosophische Unterricht in der Karlsschule zu Stuttgart, den der unklare Eklektiker Jak. Friedr. von Abel erteilte, ruhte hauptsächlich auf der Leibniz-Wolffschen Doktrin. Schiller hat in seiner Jugendschrift „Theosophie des Julius" den Leibniz-Shaftesburyschen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne daß jedoch ein Einfluß Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „Philosophischen Briefe", in welchem sich ein Kantischer Einfluß bekundet, hat nicht Schiller, sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Schiller die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berliner Monatsschrift und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluß geworden ist. Erst seit 1791 studierte Schiller Kants Hauptwerke, und zwar zuerst die Kritik der Urteilskraft; zugleich förderteu ihn Diskussionen mit eifrigen Kantianern im Verständnis der Kantischen Doktrin. Aber sowohl in seiner Kunsttheorie, die von dem Problem des Tragischen ausging, wie in der Entwicklung seines Lebensideals unternahm er, den Standpunkt Kants durch die Ideale Shaftesburys und Goethes zu ergänzen. Hierdurch bereitete er verschiedentlich die spekulative Bewegung vor, mit deren Führern er auch in Beziehung trat. Einigen Einfluß gewann auf ihn bereits im Jahre 1794 die Fichtesche Spekulation. Die Vorrede zur „Braut von Messina" enthält (insbesondere in dem Satze: Das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes" in den „Briefen über ästhetische Erziehung" beruht) einen Anklang an die Schellingsche Doktrin. Schiller war geneigt zu glauben, daß eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „Transzendentalen Idealismus" gelesen hatte, nur die dogmatischen Irrtümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „Über Anmut und Würde", verfaßt 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmut als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung, ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant verteidigt sich dagegen damit, daß durch Rücksicht anf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht einschleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft").

Die 1793—1795 ausgearbeiteten „Briefe über ästhet. Erziehung" empfehlen

die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisieren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Der Spieltrieb, d. h. die künstlerische Tätigkeit, verbindet den niederen Stofftrieb, das sinnliche Begehren, mit dem höheren Formtrieb, und der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. So vereinigt das Schöne die beiden Grundtriebe zur Harmonie. Die Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" (1795—96) vermittelt die Ästhetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Schiller hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wiedergewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität des Geistes und der Kultur mit der Natur ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Goethe und Schiller selbst sich repräsentiert fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Altertums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und der modernen Dichtung, charakterisiert.

In seinen philosophischen Gedichten verlegt Schiller zwar das Reich der Ideale, wo die reinen Formen wohnen, in das Gebiet der Phantasie, aber gesteht ihm eine das Irdische überwältigende Kraft zu und sieht in der Erhebung zu ihm eine Art „ästhetischer Erlösung". Zugleich ist ihm der Glaube an gewisse Ideen und Ideale unentbehrlich. „Du mußt glauben, du mußt wagen"; „der Mensch ist frei geschaffen, ist frei — und die Tugend, sie ist doch kein leerer Schall — und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt —. Ob alles im ewigen Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist." Wahn ist dagegen, daß, „dem ird'schen Verstand die Wahrheit je wird erscheinen. — Es ist dennoch das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor".

Auf Jean Paul Friedr. Richter (1763—1825) in seinen philosophischen Anschauungen hat außer Jacobi und Herder auch Platner besonders eingewirkt. Abgesehen von seiner Vorschule zur Ästhetik sind für Jean Pauls philosophische Ansichten seine Schriften Levana, das Kampanertal, Selina und seine Briefe, namentlich die an Friedrich Heinrich Jacobi, hervorzuheben. Von einer eigentlichen philosophischen Entwicklung kann man bei ihm kaum reden, da er im ganzen seinen früheren Ansichten auch später treu blieb. Freilich erfaßte ihn eine Zeitlang skeptische Stimmung, wofür seine Schrift: „Lob der Dummheit" zeugt, und manches trat bei ihm später deutlicher hervor, da er Stellung zur kritischen Philosophie nehmen mußte. Er huldigte der Vernunftanschauung Jacobis, wenn er auch den Ausdruck nicht braucht: Wir schauen das Göttliche als wirklich, als schon gegeben oder sich gebend, und dieses Schauen ist das Wissen als ein höheres, während der Verstand nur ein niederes Wissen zustande bringt. So war er wie Jacobi ein Gegner der kritischen und idealistischen Philosophie auf dem Gebiete der Erkenntnis: Kant und Fichte bezeichnet er als der Welt unentbehrlich durch ihre Polemik, während ihre Thetik alles verdürbe. Wie Jacobi hielt er Fichte für den konsequenten Kantianer, schrieb aber in der „Clavis Fichtiana" (Erfurt 1800) eine Satire auf dessen Idealismus. Er redet von einem Chaos Kants, preist aber anderseits dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft über die Maßer: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Dann erkannte er aber wiederum die Berechtigung des Eudämonismus an. Auf die Polemik Herders gegen Kant in der Metakritik suchte er mildernd einzuwirken.

Literatur.

Zu § 1. Die Philosophie der Neuzeit.

I. Gesamtdarstellungen.

Über die Philosophie der Neuzeit handeln außer den Verfassern der umfassenden, Teil I, zu § 4 (11. Aufl., S. 2* ff.) zitierten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ritter, Hegel, Joh. Ed. Erdmann, in 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, 1895—1896 erschienen, Lewes, von dessen Geschichte der Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos., Berlin 1876, deutsch erschienen ist, Windelband, in 6. Aufl. 1912 erschienen, Bergmann, Vorländer u. a.), folgende: Joh. Gottfr. Buhle, Gesch. d. neueren Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften, Götting. 1800—1805. Joh. Ed. Erdmann, Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., Riga und Leipzig 1834—1853; vgl. den zweiten Band von Erdmanns Grundriß d. Gesch. d. Philos. Herm. Ulrici, Gesch. u. Kritik d. Prinzipien d. neueren Philosophie, Leipz. 1845. J. N. P. Oischinger, Spekulative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philos. von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—1854. Ludw. Feuerbachs sämtl. Werke: 3. Bd., Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Herausgegeben von Friedr. Jodl, Stuttgart 1906. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos., Mannheim u. Heidelb. 1854 ff.; die einzelnen Bände in verschiedenen Auflagen. Letzte, v. Fischer noch selbst besorgte Ausg., Jubiläumsausgabe, von 1897 an. Darin behandeln (nach der neuen Anordnung) Bd. 1 Descartes' Leben, Werke u. Lehre (5. A. 1912), Bd. 2, Spinozas Leben, Werke u. Lehre (5. A. 1909), Bd. 3, G. W. Leibniz' Leben, Werke u. Lehre (5. A. 1920), Bd. 4 u. 5 J. Kant u. s. Lehre (5. A. 1909), Bd. 6 Fichtes Leben, Werke u. Lehre, Bd. 7 Schellings Leben, Werke u. Lehre, Bd. 8 Hegels Leben, Werke u. Lehre, Bd. 9 Schopenhauers Leben, Werke u. Lehre, Bd. 10 Fr. Bacon u. s. Schule. Carl Schaarschmidt, Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857. F. Papillon, Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876. F. Bowen, Modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877. W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur u. d. besonderen Wissenschaften. 1. Bd. v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878, 5. durchges. Aufl., Leipz. 1911, 2. Bd., Die Blütezeit d. deutsch. Philos., 1880, 4. Aufl. 1907, ital. Storia della filosofia Trad. italiana di T. Zamboni, Palermo 1911, Derselbe, Gesch. d. neueren Philos., in: Hinnebergs Kultur d. Gegenwart, Teil 1, Abt. V, 2. Aufl., 1912. G. M. Bertini, Storia della filosofia moderna, parte prima, Dal 1596 al 1690, vol. I, Torino 1881. A. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 Bde., Mainz 1883, vgl. dazu: Theodor Weber, Stöckls Gesch. der neueren Philos., ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus, Gotha 1886. A. Stöckl, Grundriß der Gesch. der Philos., 2. verb. und bis auf die neueste Zeit fortgesetzte Aufl., herausgeg. v. A. Kirstein, Mainz 1911. R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. v. Nikolaus v. Kues bis z. Gegenw., Lpz. 1886, 8. Aufl. Berlin 1921. Dazu Hilfsbuch der Gesch. d. Philos. seit Kant, Lpz. 1899 (kürzere Darstellung). R. Eucken, Beiträge zur Gesch. d. neueren Philos., vornehmlich der deutschen, Hdlb. 1886. 2. Aufl., unter dem Titel: Beiträge zur Einführ. in die Gesch. der Ph., Lpz. 1906. J. Royce, Spirit of modern philosophy, Boston 1892. H. Höffding, Den nyere Filosofis Historie, Kjöbenh. 1894 f. Ins Deutsche übersetzt

von F. Bendixen unter dem Titel: Gesch. d. neueren Philosophie. Darstell. der Gesch. der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen, 2 Bde., Lpz. 1894—1896. Ins Englische übers., Lond. 1900, französ. Par. 1908, italienisch 1906. Lehrbuch der Gesch. d. neueren Philos., Leipz. 1907. A brief history of modern philosophy, London 1912. E. Blanc, Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine, 3 voll., Par. 1897. C. Stumpf und P. Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie. Graphische Darstellung der Lebenszeiten seit Thales und Übersicht der Literatur seit 1440, Berl. 1896, 3. Aufl. 1910. Rob. Adamson, The Development of modern Philosophy with other lectures and essays, 2 vols., Edinb. and Lond. 1903, 2. Aufl. 1908. A. Helfferich, Die Analogien in der Philos., ein Gedenkblatt auf Fichtes Grab. Berl. 1862. Conr. Hermann, Der pragm. Zusammenh. in der Gesch. der Phil., Dresd., 1863; Der Gegensatz des Klassischen u. Romantischen in der neueren Philos., Lpz. 1877. Otto Willmann, Gesch. des Idealismus, 3 Bde., wovon hierher der 3. Bd.: Der Idealismus der Neuzeit, gehört, Braunschw. 1897 (Idealismus der Renaissance, Der unechte Idealismus: Descartes, Leibniz, Spinoza, Die Subjektivierung des Idealen durch Kants Autonomismus, Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien, Das historische Prinzip als Wegweiser zum echten Idealismus, Die Erneuerung des Idealismus). M. Kronenberg, Gesch. d. deutsch. Idealismus, 2 Bde., München 1912. G. Barzellotti, Il razionalismo nella storia della filos. moderna sino al Leibniz, Roma 1881. Aug. Vogel, Überblick über die Gesch. der Philos. in ihren interessantesten Problemen. II. Teil: Die neue und die neueste Philos., Lpz. 1905. B. Bauch, Neuere Philos. bis Kant, Lpz. 1908. Ludw. Busse, Die Weltanschauungen der großen Philos. der Neuzeit, 2. Aufl., Lpz. 1905, 4. Aufl. 1909 von R. Falckenberg. J. G. Hibben, The philos. of the enlightenment, London 1910. V. Brochard, Études d. Philos. anc. et moderne, publ. par Delbos, Paris 1911. R. G. Gonzalez, Historia de la filos., Madr. 1911. E. v. Aster, Große Denker, 2 Bde., Lpz. 1912. 2. Aufl. 1923. A. Messer, Gesch. der Philos. vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrh., Lpz. 1912. G. Tredici, Breve corso di storia della filosofia, 2. ediz., Firenze 1911. G. Rossignoli, Compendio di storia della filosofia, Torino 1912. M. de Wulf, Précis d'historie de la philosophie, 5. édit., Louvain 1912. A. Robert. Hist. de la philos., Quebeck 1912. W. Wundt, Die Nationen u. ihre Philosophie, Leipzig, 1915. Paul Deussen, Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer, Leipzig 1917. R. Hönigswald, Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin und Leipzig 1923. W. Kinkel, Allg. Gesch. d. Phil. III., Osterwieck 1923.

II. Geschichte einzelner Disziplinen und Probleme.

1. Logik und Erkenntnistheorie.

Außer den Lehrbüchern der Logik von Überweg und B. Erdmann (mit reichen historischen Nachweisen) und Ziehen (Logik, Bonn 1920, der erste Teil enthält eine allgemeine Geschichte der Logik): F. Harms, Gesch. der Logik, Berl. 1881. E. König, Entwicklung des Kausalproblems, 2 Bde., Lpz. 1888—1890. E. Grimm, Zur Gesch. des Erkenntnisproblems, 2. Aufl., Lpz. 1890. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, Gesch. des philos. Kritizismus, 2. Aufl., Lpz. 1908. H. Was, Geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornamste Europeesche Staaten. 1. afl. Geschiedenis van het Scepticisme in England, Utrecht 1870. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1904 und 1908. E. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, Bd. 1 1906, Bd. 2, 1907, Bd. 3 1920, 3. Aufl. 1922. R. Reininger, Philos. des Erkennens, Lpz. 1911. E. v. Aster, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel). Berlin 1921.

O. B. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der angeboren begrippen, Leiden 1879, worin auch Altertum und Scholastik behandelt werden. K. Heidmann, Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza, Diss., Berl. 1889. A. Hickson, D. Kausalbegr. in der neueren Philos. Viertelj.schrift f. wissensch. Philos., Bd. 24 u. 25, 1900 u. 1901. Frz. Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, Lpz. Diss., Kassel 1902. R. G. Kottich, Die Lehre von den angeborenen Ideen seit H. v. Cherbury, Diss.

Berlin 1917. H. Knittermeyer, Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant, In.-Diss., Marburg 1920. E. Wentscher, Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie, Leipzig 1921.

2. Metaphysik und Naturphilosophie.

Ed. v. Hartmann, Gesch. der Metaphysik, 2 Bde., Lpz. 1899—1900. W. v. Reichenau, Die monistische Philos. von Spinoza bis auf unsere Tage, Köln 1881. Frdr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeut. in der Gegenw., 2 Bde., 8. Aufl. Einleit. mit krit. Nachtrag in erweit. Bearbeitung von Herm. Cohen, Lpz. 1908; auch Universalbibl. Reclam. Wilh. Dilthey, D. entwicklungsgeschichtl. Pantheismus nach s. geschichtl. Zusammenh. mit den älteren pantheist. Systemen, A. f. G. d. Ph., VI, 1900, S. 307—360, 445 bis 482. K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplaton. Einheitsgedankens z. Weltanschauung der Neuzeit, Lpz. 1909, Jena 1912. H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922.

Jul. Schaller, Gesch. d. Naturphilosophie seit Bacon, Lpz. 1841—1844. J. Soury, De hylozoismo apud recentiores, Par. 1881, auch deutsch übers. in: Kosmos, Bd. X, 1881—1882. Kurd Laßwitz, D. Lehre v. d. Elementen während des Übergangs v. d. scholastischen Philos. zur Korpuskulartheorie, G. Pr., Gotha 1882, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Hamb. 1889—1890. L. Lange, Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs u. ihr voraussichtl. Endergebnis. Ein Beitrag zur histor. Kritik der mechanisch. Prinzipien, Lpz. 1886. Jul. Baumann, Über die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philos., Berl. 1868—1869. H. Keferstein, Über die Realität der Außenwelt in der Philos. von Descartes bis Fichte, Köthen 1883. L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895. Jon. Cohn, Gesch. des Unendlichkeitsproblems im abendländ. Denken bis Kant, Lpz. 1896. E. Dühring, Kritische Gesch. der allgemeinen Prinzipien der Mechanik, Berl. 1873. E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 4. Aufl., Lpz. 1901. Derselbe, Die Prinzipien d. Wärmelehre, 2. Aufl.. Lpz. 1900. F. Rosenberger, Gesch. der Physik, 3 Bde., Braunschweig 1882. K. Joël, D. Ursprung d. Naturphilos. aus dem Geiste d. Mystik, Pr., Basel 1903. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, 3. Aufl., Lpz. 1908. Svante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Aus dem Schwed. übers. von L. Bamberger, Lpz. 1908. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée in Annales de philos. chrétienne, 1908, 79./80. Jahrg., Ders., Les origines de la statique, Paris 1905. R. Eisler, Gesch. des Monismus, Lpz. 1910. G. Milhaud, Nouvelles études sur l'hist. de la pensée scientifique, Paris 1910. P. Florian, De Bacon à Newton, Revue de Philosophie, 1913.

3. Psychologie.

Louis Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris 1883. R. Sommer, Grundzüge einer Gesch. der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, 1892. Max Dessoir, Gesch. der neueren deutschen Psychologie, 1. Bd. Von Leibniz bis Kant, Berl. 1894, 2. Aufl., Berl. 1897, 2. Halbband 1902. Derselbe, Abriß einer Gesch. der Psychologie, Heidelberg 1911. Derselbe, Outlines of the history of psychology. Transl. by Donald Fischer, London 1912. R. Adamson, The History of Psychology, Empirical and Rational London 1909. O. Klemm, Gesch. der Psychologie, Lpz. 1911. James Mark Baldwin, History of psychology, London, 2 Bde., 1913.

4. Ethik, Politik, Soziologie.

J. Matter, Hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Par. 1836. Vict. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle, 5 voll., Paris 1840—1841. C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Lpz. 1848. Joh. Jac. Schmauß, Neues System des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I, S. 1—370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Wert für die Zeit vor Grotius). L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre des Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelaufl. 1854). H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reform., Lpz. 1848—1852. Rob. v.

Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissensch., Erlangen 1855—1858. Wheatons Gesch. des Völkerrechts. I. H. Fichte, Die philos. Lehren von Recht, Staat u. Sitte seit der Mitte des 18. Jahrh., Lpz. 1850. F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen mit Einschluß Machiavells, Marburg 1855. Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Gesch. der Ethik als philosophischer Wissenschaft, 1. Bd.: Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung, 2. Aufl., Stuttgart 1906. 2. Bd.: Kant u. die Ethik des 19. Jahrh., Stuttg. 1889. W. Gaß, Gesch. der christl. Ethik, II, 1.: 16. u. 17. Jahrh.; Die vorherrschend kirchl. Ethik, II, 2.: 18. u. 19. Jahrh.; Die philos. u. theol. Ethik, Berl. 1886 bis 1887. Ernst Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, 2. Hälfte: Gesch. der christl. Ethik seit der Reformation, Lpz. 1893. E. Dühring, Kritische Gesch. der Nationalökonomie und des Sozialismus, 3. Aufl., Lpz. 1879. J. C. Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrh. bis zur Gegenw., München 1884 (Gesch. der Wiss. in Deutschland in der neueren Zeit, Bd. I). Auch Schlaraffia politica: Gesch. der Dichtungen vom besten Staate, Lpz. 1892. J. C. Kreibig, Gesch. u. Kritik des ethischen Skeptizismus, 1896. H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaften, 1896. A. Voigt, Die sozialen Utopien, Lpz. 1906. E. N. Trubetzkoy, Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie, Moskau 1907. E. Albec, History of English utilitarianism, London 1907. J. Figgis, Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1907. J. Sully, Le pessimisme. Histoire et critique. Trad. de l'anglais par A. Bertrand et P. Gérard, 2e ed., Paris 1903. K. Siegmeyer, Über die Grundlagen der Ethik in der neueren englischen Philosophie, Gießen 1909. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklung des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenw., 15. u. 16. Aufl., Leipz. 1921. Ital. v. M. Martinetti, Torino 1909. J. Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle, Paris 1911. E. Troeltsch, Das stoisch-christl. Naturrecht u. d. moderne profane Naturrecht, i. Verh. d. ersten deutschen Soziologentages, Tübingen 1911. Derselbe, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen (Archiv f. Sozialwiss. XXX.); Ges. Schriften, Bd. II, Tübingen 1912. J. Meyer, Das soziale Naturrecht in d. christl. Kirche, 1913. Kurt Wolzendorf, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (Unters. z. deutsch. Staats- u. Rechtsgesch. her. v. Giercke, 126. Heft), 1916. H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- u. Staatstheorie (Bd. I historisch), Berlin 1920/21.

5. Religionsphilosophie.

G. Ch. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilos., seit der Reformation: 1. Bd. Bis auf Kant; 2. Bd. Von Kant bis zur Gegenw., Braunschw. 1880, 1883. O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundl., 3. Aufl., 1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilos. von Spinoza bis auf die Gegenw., Berl. 1893. A. Krebs, Über die Gesch. der Beweise für das Dasein Gottes von Cartesius bis Kant, Jena 1876. G. Runze, Der ontolog. Gottesbew. Krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenw., Halle 1881 (auch in der Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 1880 und 1881). Alf. Heubaum, Die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklär. in ihrer Bedeut. für die Fortentwicklung des religiösen Vorstellens seit dem 16. Jahrh., Pr., Berl. 1900. Ludw. Noack, Die christl. Mystiker seit dem Reformationszeitalter, Königsb. 1853. Derselbe, Die englischen, französischen und deutschen Freidenker, Bern 1853—1855. Will. Edw. Hartpole Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch: Gesch. der Aufklärung usw. von Heinr. Jolowicz, 2 Bde., Lpz. 1867 bis 1868, 2. Aufl. 1870—1871). G. Kiesewetter, Gesch. des neueren Okkultismus von Agrippa v. Nettesheim bis zu Carl du Prel, Lpz. 1891, 2. durchges. und erweiterte Aufl. v. R. Blum, Lpz. 1909. Max Weber, Die protestantische Ethik u. d. Geist d. Kapitalismus, Archiv f. Sozialwiss. XX., XXI., Tübingen 1905. Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, Kultur d. Gegenwart, her. v. Hinneberg, Teil I, Abt. IV (Die christl. Religion), Berlin u. Leipzig 1906. O. Jasniewicz, Der Gottesbegriff u. die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury bis zu René Descartes, Dissertat., Erlangen 1906. Gayraud,

Les vieilles preuves de l'existence de Dieu, in: Revue de philos., 8. Jahrg., S. 5, 123. G. Seidel, Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung üb. den Begriff der Mystik, Lpz. 1911. W. R. Inge, Studies of English Mystics, London 1906. A. Malvezzi, Saggio sul misticismo cristiano, Bologna 1906. Eug. Heinr. Schmitt, Die Gnosis, 2. Bd.: Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit, Jena 1907. Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1907. E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus f. d. Entstehung d. modernen Welt, 24. Bd. d. Hist. Bibl., München 1911. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philos., I. Bd., Heidelberg 1913. F. Mauthner, Der Atheismus u. s. Geschichte i. Abendlande, Stuttg. 1920. Th. Simon, Grundriß d. Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion, Erlangen-Leipzig 1920.

6. Ästhetik.

Herm. Lotze, Gesch. der Ästhetik in Deutschland im VII. Bande der Gesch. der Wiss. in Deutschland, München 1868. K. Heinr. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttg. 1886. B. Bosanquet, History of aesthetic, Lond 1892. W. Dilthey, Die 3 Epochen d. Ästhetik, Deutsche Rundschau 1892. M. Schlesinger, Gesch. des Symbolbegriffs, Berl. 1912.

Wesentliche Beiträge zur Gesch. der Philos. enthalten auch mehrere literaturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug. Koberstein, Goedeke, besonders Hermann Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh., in 3 Teilen: Die engl. Lit. von 1660—1770, die französ. Lit. u. die deutsche Lit. im 18. Jahrh., der letzte Teil in 4 Bänden, ferner Werke über die Gesch. der Pädagogik, wie von Karl v. Raumer, Karl Schmidt, Frdr. Paulsen (Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen u. Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenw., 3. Aufl. v. Rud. Lehmann, Leipz.-Berlin 1919/21) u. a., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie, namentlich die Dogmengesch. von A. Harnack, R. Seeberg, und der Naturwissenschaften.

Zu § 3. Die Zeit des Übergangs.

I. Allgemeines.

Mor. Carrière, Die Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887. Jules Joly, Histoire du mouvement intellectuel au 16e siècle et pendant la première partie du 17e, Paris 1860. Alb. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 3: Periode der Bekämpfung der Scholastik. Mainz 1866. Max Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1871. Ch. Waddington, Les antécédents de la philos. de la renaissance, Paris 1873. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., A. f. G. d. Ph. IV, S. 604—652, V, S. 337—400. Das natürl. System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., S. 69. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 18. Jahrh., 6. Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. W. 1904, alle diese Arbeiten jetzt in: Gesammelte Schriften, Bd. II, Berlin und Leipzig 1914. A. Liebert, Monismus und Renaissance, in: Monismus, Jena 1911. R. Hönigswald, Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus, Breslau 1918.

Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Basel 1860, 10. durchgearbeitete Aufl. v. L. Geiger, Leipzig 1908. J. Arth. Graf Gobineau, Renaissance, Paris 1877, deutsch auch in der Universalbibl. L. Geiger, Renaiss. u. Humanism. in Ital. u. Deutschl., Berl. 1882. K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation I, Halle 1893, II, 1, Berlin 1913. Walter Pater, Die Renaissance, deutsch 2. Aufl., Jena 1906. R. F. Arnold, Die Kultur der Renaissance, Leipzig 1904, 2. Aufl. 1914 (Sammlung Göschen 189). K. Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, Sitzungsberichte d. Berliner Akademie d. Wiss. 1910. W. Goetz, Mittelalter und Renaissance, Hist. Zeitschr., Bd. 98; Ders., Renaissance und Antike, Historische Zeitschr., Bd. 113. E. Troeltsch, Renaissance und Reformation, Hist. Zeitschr. Bd. 110. A. Dove, Der Streit um das Mittelalter, Histor. Zeitschr. Bd. 116, 1910. K. Brandi, Werden der Renaissance in: Weltgesch., herausg. von Pflugk-Harttung, Berlin 1908, 2. Abdruck, Göttingen 1910. Lothar Schmidt, Die Renaissance in Briefen von

Dichtern, Künstlern, Staatsmännern, Gelehrten und Frauen, Lpz. 1909, 2 Bde. F. v. Bezold, Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil II, Abteil. V, 1, Staat und Gesellschaft der neueren Zeit), Berlin und Leipzig 1908. Eberh. Gothein, Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation ebda. S. Singer, Mittelalter und Renaissance, Tübingen 1910. L. Keller, Die Akademien der Renaissance und ihre Nachfolger Monatsh. d. Com.-Ges. XX, S. 97, 1911. Paul Wernle, Renaissance und Reformation, Tübingen 1912. A. Philippi, Der Begriff der Renaissance, Leipzig 1912. K. v. Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee i. d. neueren Zeiten. I. Der Streit um die Renaissance u. d. Entstehungsgeschichte d. histor. Beziehungsbegriffe Renaissance u. Mittelalter, München, Bayr. Akad. d. Wiss. 1919. E. Schuré, Les prophètes de la renaissance, Paris 1920. Karl Heussi, Altertum, Mittelalter und Neuzeit i. d. Kirchengeschichte, ein Beitrag der histor. Periodisierung, Tübingen 1921. H. Spangenberg, Die Perioden der Weltgeschichte, Hist. Zeitschr. 127, S. 1 ff.

II. Erneuerung philosophischer Lehren des Altertums.

A. Hm. Lw. Heeren, Gesch. der Stud. der klass. Lit. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 2 Bde., Gött. 1797—1802 (vgl. dessen Gesch. der klass. Lit. im Mittelalter). Ern. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 255 ff. Guill. Favre, Mélanges d'hist. litt., Genève 1856. G. Voigt, Die Wiederbeleb. des klass. Altert. oder das 1. Jahrh. des Humanismus, Berl. 1859, 2. umgearb. Aufl., 2 Bde., Berl. 1880, 1881, 3. Aufl., herausgeg. v. M. Lehnerdt, Berl. 1893. Fritz Schultze, Gesch. der Philos. der Renaiss., Bd. I. Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestreb., Jena 1874. G. Koerting, Die Anfänge der Renaissancelit. in Italien, I. Teil 1883. S. auch H. v. Stein, 7 Bücher zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3: Verhältnis des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten, Göttingen 1875. Franc. Fiorentino, Il risorgimento filosofico nel quattrocento, Napoli 1885. A. Vacant, Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle, Amiens 1885. A. Gaspari, Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh., A. f. G. d. Ph. III, S. 50—53. R. Rocholl, Der Platonism. der Renaissancezeit, Zeitschr. für Kirchengesch. XIII, S. 47—107. K. Schröder, Platonismus in der engl. Renaissance vor und bei Lyly nebst Neudruck von Sir Thomas Eliots „Disputation Platonike of thas knowladge whiche maketh a wiseman", 1533. Diss. Berlin 1907. Ferd. Gabotto, L'Epicureismo italiano negli ultimi secoli del medievo; Derselbe, L'Epicureismo nella vita del Quattrocento, studi sulla filosofia della rinascenza in Italia, Riv. di filos. scientif. 1889. Alb. Haas, Über den Einfluß der epikureischen Staats- u. Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. u. 17. Jahrh., Diss., Berl. 1896. M. Lehnerdt, Lucretius in d. Renaissance, Königsberg 1904. Ludw. Stein, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, A. f. G. d. Ph., X, S. 157—190, auch in des Verf.s Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. F. Momigliani, Paolo Veneti e le correnti del pensiero religioso e filosofico del suo tempo Contributo alla storia della filosofia del secolo XV, Torino 1909. Ch. Huit, Le Platonisme pendant la renaissance, Annal. de Philos. chrét., Bd. 65—67, 1895—1898. L. Zanta, La renaissance du stoicisme au XVIe siècle, Paris 1914. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Italien.

Girol. Tiraboschi, Storia della letterat. italiana, 13 Bde., Modena 1771—1782; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—1826; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe). Ad. Gaspari, Die ital. Lit. der Renaissancezeit (Gesch. der ital. Lit., Bd. 2), Berl. 1888. Ferd. Gabotto, L'Epicureismo italiano ect, Riv. di filos. scient. 1889. Alb. Errera, Saggio sui precursori italiani (aus d. Atti del instituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III), Venedig 1869. P. Ragnisco, Della fortuna d. S. Tommaso nella Università di Padova durante il rinascimento, Padova 1893. Vincenzo Botta, Historical sketch of modern philosophy in Italy, Supplement i. d. engl. Übersetzung von Überwegs Grundriß von G. S. Morris, New York, 1875, vol. II, p. 461 ff. Mabilleau, Etude historique sur la philos. de la renaissance en Italie, Paris 1881. J. Owen, The skeptics of the italian renaissance, London 1893. R. Caverni, Storia del

metodo sperimentale in Italia, Firenze 1895. Francesco Consentini, Per la storia della filosofia italiana, Napoli 1905. G. Gentile, Storia della filos. in Ital., Milano 1905. P. Ragnisco, La caratteristica della filosofia italiana, Riv. di filos. III, 1911. B. Spaventa, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, Bari 1908. P. Vulliaud, L'humanisme italien du XVe siècle. Conférence prononcée à l'Université nouvelle de Bruxelles 1911. Charbonnel, La pensée italienne au 16 siècle et le courant libertin, Paris 1920. Th. Labande-Jeanroy, Les mystiques italiens, Paris 1920. Heß, Naturanschauung d. Renaissance in Italien, Diss., Marburg 1921.

Zu § 4. Der italienische Humanismus.

Petrarca.

J. Bonifas, De Petrarcha philosopho, Par. 1863. Maggiolo, De la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864. Ludwig Geiger, Petrarca, Leipzig 1874. Fiorentino, La filosofia della storia di Fr. P., Giornale Napoletano 1874. Emil Feuerlein, P. und Boccaccio, Bd. 38 der v. Sybelschen Histor. Zeitschrift. Gust. Koerting, P.s Leben u. Werke, Lpz. 1878. Pierre de Nolhac, Pétrarque et l'humanisme, Paris 1892, 2. Aufl. 1907. J. Uebinger, Die angeblichen Dialoge Petrarcas über die wahre Weisheit, Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur d. Renaiss. II, 57—70. Paolo Rotta, L'animo di Francesco P.: Saggio psicologico, Treviso 1904. Giovanni Scoccianti, Il P. nella storia della filosofia, Recanati 1904. Armando Carlini, Il pensiero filosofico religioso di Francesco P.: Saggio (VI centenario Petrarchesco), Jesi 1904. Editta Carlini-Minguzzi, Studio sul Secretum di Francesco Petrarca, Bologna 1906. M. Rigillo, Il Secretum di Francesco P., Cagliari-Sassari 1907. Domenico Spada, L'amore del P., Faenza 1907. H. Schmelzer, P.s Verhältnis zur vorausgehenden christl. Philos. d. Abendlandes, 6. Heft der Renaissance und Philos., Beitr. z. Gesch. d. Philos., Bonn 1910. H. Hefele, F. P. (D. Relig. d. Klass. Bd. III), Berlin-Schöneberg 1913. Axel v. Harnack, P. über sich selbst. Preuß. Jahrb. 187, 1922. F. Rizzi, Disgrazie postume di messer F. P. Conferenze, 1922. E. O. v. Lipmann, Petrarca u. d. Alchemie i. Beiträge z. Geschichte d. Naturw. u. Technik, Berlin 1923.

Boccaccio.

Gust. Koerting, B.s Leben u. Werke, Lpz. 1880. Silvio Segalla, I sentimenti religiosi nel B., Diss., Bern 1909.

Salutati.

Alfr. v. Martin, C. Salutati u. d. humanist. Lebensideal, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 23, 1916.

Leonardus Aretinus.

Felice Tocco, L'isagogicon moralis disciplinae di L. Br. A., A. f. Gesch. d. Philos., VI, S. 157—169. L. Zannoni, Il liber vitae Aristotelis de L. Br. Ar. Riv. fil. neoscol. 1911, III, p. 332. Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni, Berlin u. Leipzig 1912 (Abh. zur mittl. u. neueren Gesch. herausgegeb. v. Below, Finke u. Meinecke, Hft. 36). Martin Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbecke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni, Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freih. v. Hertlings, Freiburg i. Br. 1913.

Aeneas Sylvius Piccolomini (Pius II).

Georg Voigt, Aeneas Sylvius, 3 Bde., Berl. 1856—1863. Ercole Nardelli, Un umanista: Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II) precursore in parte di alcuni pedagogisti moderni (Rousseau, Diderot, Kant, ecc. col. trattato De liberorum educatione), Torino 1901.

Laurentius Valla.

Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berl. 1870. A. Paoli, Lor. V., ovvera la filosofia della politica nel rinascimento, Parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, L. V. u. das Konzil zu Florenz, aus dem Dänischen v. A. Michelsen, Gotha 1882. Über Vallas Dialecticae disputationes Prantl, Gesch. der Log. IV, Lpz. 1870, S. 161—167. Gabotto, L'Epicureismo di L. V., Rivista di filos. scientif. 1889. L. Barozzi e Gabbadini, Studi sul Panormita e sul Valla, Firenze 1891. Girol. Mancini, Vita di L. V., Firenze 1891. M. v. Wolff, Lorenzo V., s. Leben u. seine Werke, Lpz. 1893. Freudenthal, L. Valla als Philosoph, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Bd. 23, S. 724 ff. Ernst Maier, Die Willensfreiheit des L. V. Diss., Bonn 1911.

Nizolius.

H. Ritter, Gesch. der Philos., IX, S. 445—471. M. Gloßner, Nicolaus v. Cusa u. N. Nizolius als Vorläufer d. neueren Philos., Münster 1891 (vorher unter etwas and. Titel im Jb. f. Phil. u. spekul. Theol.). R. M. Battistella, Nizolio, Treviso 1905. B. Tillmann, Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen. Heft 5 der von Dyroff herausg. Sammlung: Renaissance und Philosophie, Bonn 1912.

Machiavelli.

Die ältere Literatur über M. Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissensch., Bd. III, Erlangen 1858, S. 519—591. Bemerkenswert ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Großen Jugendschrift: Anti-Machiavelli, s. dar. außer Mohl Trendelenburg, M. und A.-M., Vortr. z. Ged. F.s d. G., geh. 25. Jan. 1855 in der Kgl. Akad. d. Wiss., Berl. 1855, und Theod. Bernhardt, M.s Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Machiavelli, Braunschw. 1864. Vgl. ferner Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. u. Lpz. 1821. Karl Twesten, M., i. d. 3. Serie der Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge u. Abhandl., Berl. 1868 u. d. Schrift v. C. Giambelli über M., Turin 1869. Villari, N. M. e i suoi tempi, 3 voll., Flor. 1877 ff., deutsch v. Mangold, Lpz. 1877—1883. Tommasini, La vita e gli scritti di N. M., Turin 1883. W. Lutoslawski, Erhalt. u. Unterg. der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles u. Mach., Breslau 1888. Geo. Ellinger, D. antiken Quellen d. Staatsl. M.s, Tübingen 1888 (aus Ztschr. f. d. gesamte Staatswiss.). R. Fester, M., Stuttg. 1900. R. Montuori, Il Principe del M. e la politica di Hobbes, Rivista filosofica 1905, fasc. 1⁰, pp. 101—113. C. Hilty, N. M. und G. Vico in: Polit. Jahrbuch der Schweiz. Eidgenossenschaft, Bern, 20. Jahrg. 1907, S. 1—74. J. Novicow, M. et la politique moderne, Revue internat. de Sociologie, XVIII, p. 720; auch Paris 1911. Caristia Carmelo, L'ultimo allievo di M. (Ratzenhofer u. M.), Pavia 1910. E. W. Mayer, M.s Geschichtsauffassung u. sein Begriff virtù, München u. Berlin 1912. Hobohm, M.s Renaissance der Kriegskunst, Berlin 1913.

Zu § 5. Die italienischen Platoniker.

Francisc. Philelphus.

Aug. Messer, Franz. Philos., De morali disciplina, A. f. Gesch. d. Philos. IX, 1896, S. 337—341. Felice Tocco, Ancora del De morali disciplina di F. F. A. f. Gesch. d. Philos., IX, 1896, S. 486—491.

Die florentinische Akademie.

R. Sieveking, Die florentinische Akademie, Göttingen 1812. L. Ferri, Il Platonismo nell' Accad. Florentina, Nuova Antologia, Luglio 1891. Plethon, Leo Allatius de Georgiis diatriba, in: Script. Byzant., Paris 1651, XIV, p. 383 bis 392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgiis S. 549—817), S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1809 (de Georgiis S. 1—136), S. 85—102. Boivin, Querelle des philosophes du 15e siècle, in: Mémoir. de litt. tirés des Régistres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett., tome II, 715 ff., deutsch in Hißmanns Magazin, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215—242. A. della Torre, Storia dell' academia platonica di Firenze, Firenze 1902.

Plethon.

W. Gaß, Gennadius u. Pletho, Aristotelism. u. Platonism. in der griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalter, Breslau 1844. Fritz Schultze, Geo. Gemistos Plethon und seine reformator. Bestrebungen (Geschichte d. Philos. d. Renaissance, Bd. I), Halle 1864. John Wilson Taylor, Plethos Criticism of Plato and Aristotle Menasha, Wis. 1921.

Bessarion.

Al. Bandinius, De vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Rom 1777. Hacke, Harlem 1840. O. Raggi, Rom 1844. Wolfg. v. Goethe, Stud. u. Forschungen üb. d. Leb. u. d. Zeit des Kardinals B., 1. Heft, als Mskpt. gedr., Jena 1874. H. Vast, Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du 15e siècle, Paris 1878. Sadov, Bessarion de N., son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme, St. Petersburg 1883. Vgl. auch Boissonade, Anecd. gr. V., p. 454 ff. Ἄγγελος Κανέλλος, Διατριβὴ π. Βησσαρίωνος ὡς φιλοσόφου, ἐν Ἀθήν. 1889. R. Rocholl, Bessarion, Studie zur Gesch. d. Renaiss., Leipzig 1904. L. Mohler, Die Wiederbelebung des Platonstudiums i. d. Zeit d. Renaissance durch Kardinal B. (3. Vereinsschrift d. Görresges.), Köln 1921.

Marsilius Ficinus.

J. C. Baehr, F. in Ersch u. Gruber, Allgem. Enzyklopädie. Erste Sektion 44. Teil, Leipz. 1846. Weitenweber, Über des M. F. Werk De vita studiosorum, Prag 1855. Leop. Galeotti, Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, in: Archivio storico Italiano, nuova serie 1859. L. Ferri, D. Marsilio Ficino, in: La filos. delle sc. Italiane, 1883, Vol. 28. Derselbe, Platonismo di Ficino, ebenda. 1884, Vol. 29. Giuliano Balbino, Idea religiosa di Marsilio Ficino, Cerignola 1904. W. Kahl, Mars. Ficinus, De vita sana etc. Die ält. Hygiene der geist. Arbeit in: Neue Jahrb. für d. klass. Altert., Gesch. u. deutsche Lit. u. f. Pädagogik, Lpz., 2. Abteil. 1907, S. 599—616. Mathias Meier, Gott und Geist bei M. F. i. Beitr. zur Geschichte d. Renaissance u. Reformation, Festgabe für Joseph Schlecht, München u. Freising 1917.

Pico von Mirandola.

Georg Dreydorff, Das System d. Johann Pico von Mirandola, Marburg 1858. Calori Cesis, Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni, 2. ed., Bologna 1872. Vincenzo di Giovanni, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Firenze 1882. Mortetani, La filos. cabbalistica di Pico della Mirandola, Empoli 1898. A. Levy, Die Philos. Picos della Mirandola, Berl. 1908. Auch als Diss. (Einl., Kap. I, Kap. II, Abschn. C), Berl. 1908.

Savonarola.

Villari, La storia di G. S. e de' suoi tempi, 2 voll., 2. Aufl., Flor. 1887, deutsch Lpz. 1868. M. Gloßner, S. als Apologet u. Philos., E. philosophiegesch. Studie, Paderb. 1898, 4. Ergänzungsh. zum Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. Derselbe, S. u. Renaissance im Spiegel der „histor. Theologie", ebd. 14, 1900. E. Commer, Savonarola, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., XIII, 1899, XIV, 1900. Raffaele Mariano, Per la reintegrazione storica del Savonarola, Nuova Antologia, Roma, 1° giugno 1903, pp. 478—489. E. Klein, Savonarola, in: Reich Christi, Berl. 1908, S. 52—56.

Leo Hebraeus.

Bernh. Zimmels, L. H., ein jüd. Philos. der Renaissance, Lpz. 1886. Derselbe, Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892. M. Menéndez y Pelayo, Historia de las ideas estéticas en España. 2. ed. III (siglos XVI y XVII) Madrid 1896. Derselbe, Ensayos de crítica filosófia (Obras completas 18), Madrid 1892. I. Teil (7—192). C. Gebhardt, Chronicon Spinozanum, I.

Zu § 6. Die italienischen Aristoteliker.

Theodorus Gaza.

Ludw. Stein, Der Humanist Th. G. als Philosoph, A. f. Gesch. d. Philos., II, 1889, S. 426—458. J. W. Taylor, A misunderstood tract by Theodore Gaza, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1921, 150—155.

Argyropulos.

Λαμπρός, Σπυρ, Ἀργυροπουλεῖα, Ἐν Ἀθήναις 1910.

Angelus Politianus.

Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Kulturbild aus der Renaissance, Lpz. 1864.

Nicoletto Vernias.

Pietro Ragnisco, Nic. Vernia, Studi storici, Venezia 1891. Derselbe, Documenti inediti e rari intorno alla vita ed' agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo, Padova 1891.

Niphus.

K. Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1881, S. 117—147.

Pomponatius.

Bardili, Vita Pomponatii i. s. Ausgabe von dessen Tractat De immortalitate animae, Tübingen 1791. Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868. G. Spicker, Leben u. Lehre des P. P., Inaug.-Diss., München 1868. Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868. B. Podestá, Bologna 1868. L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), La psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877. Ad. Franck, P. P., Journal des Savants, Mai-Juli 1869 u. in seinen Moralistes et Philosophes, Paris 1872, S. 85—136. P. Ragnisco, P. P. e. G. Zabarella (estr. dagli Atti del R. istituto veneto di sc. etc.), Ven. 1887. A. H. Douglas, The philosophy and psychol. of Pietro Pomponazzi, ed. by Ch. Douglas and R. P. Hardie, Cambridge 1910. Ernst Breit, Die Engel- und Dämonenlehre des P. u. d. Caesalpiens, Diss., Bonn 1912. W. Betzendörfer, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. P., Diss., Tübingen 1919.

Andreas Caesalpinus.

Fuchs, A. C., Marburg 1798. G. Marchesini, La dottrina di A. C., Rivista italiana di filos., 1891. E. Breit, D. Engel- u. Dämonenlehre des A. C., in: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch., 25. Bd., 1912, S. 337 ff.

Zabarella.

Labanca, G. Zabarella, Nap. 1874. Pietro Ragnisco, Giac. Z. il filosofo, la polemica tra Francesco Piccolomini e. G. Z. nella università di Padova (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di scienze etc.), Venezia 1886. Ders., G. Z. il fil., Una polemica di logica nell' univers. di Pad. nelle scuola di B. Petrella e di G. Z. (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di sc. etc.), Venezia 1886. Ders., Pomponazzi e Z., Ven. 1887.

Cesare Cremonini.

Mabilleau, Étude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie, Paris 1881. D. Berti, Di C. Cr. e della sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma, Roma 1878. A. Favaro, Lo studio di Padovo e la compagnia di Gesù sul finire del secolo decimosesto, Venezia 1878.

Vanini.

J. G. Olearius, Dissert. de vita et scriptis. V. Jenae 1708. P. F. Arpe, Apologia pro J. C. Vanini, Cosmopoli (Roterodami) 1712. J. M. Schramm, De vita et scriptis famosi athei J. C. V. Custrini 1715. D. Durand, La vie et les sentiments de L. Vanini, Rotterdam 1717 (engl. London 1730). W(ilh). D(av). F(uhrmann),

Leben u. Schicksale, Charakter u. Meinungen des L. V., e. Atheisten im 17. Jahrh., Lpz. 1800. V. Cousin, V. i. d. Revue des deux mondes 1843. J. Toulan, Étude sur L. V. condamné et exécuté à Toulouse le 9 février 1619 comme coupable d'athéisme, Straßb. 1869. Emile Vaïsse, L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort. Extrait des Mémoir. de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse 1871. A. Baudouin, Histoire critique de J. Cés. V., dit Lucilio, in: Rev. philos., Bd. 8, 1879, S. 49—71, 157—178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, Idee di V. sull' origine ed evoluzione degli organismi, in: Rivista della fil. scientifica, vol. IV, 1885.

Zu § 7. Die italienische Naturphilosophie.

Fracastoro.

F. O. Mencken, De vita, moribus, scriptis meritisque frac. commentatio, Lips. 1731. W. P. Greswell, Memoirs of Politanus, 1805. K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik, Hamburg 1890, Bd. I, 306 ff. E. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems, Bd. I, Berlin 1906, S. 208 ff.

Cardanus.

F. Buttrini, Girolamo Cardano, Savona 1884. Tarozzi, Studi sulla Rinascenza Italiana. — I principi della natura secondo G. Card., Rivista di filos. scientif., Aprile 1891. G. Vidabi, Saggio storico filosof. su G. Card., Rivista ital. di filos., 1893. Salvatore Fimiani, Note ed appunti su la cultura filos. del rinascimento: G. Card., la vita e le opere, Napoli 1904. Giovanni Vidari, G. Card., in: Bollett. della Soc. pavese di storia patria, Pavia 1904. E. Rivari, La mente di G. Card., Bologna 1906.

Telesius.

Zur Bibliographie s. G. Gentile, B. Telesio, Append Bari 1912. C. Bartholmès, De B. T., Paris 1850. F. Fiorentino, B. T., ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano, 2 vol., Firenze 1872—1874. L. Ferri, La filos. della nat. e le dottrine di B. T., Torino 1873. K. Heiland, Erkenntnistheorie und Ethik des B. T., Diss., Lpz. 1891. E. Troilo, Bernardino Telesio, in: Rivista di Filosofia, 2. Jahrg., S. 487 ff. Derselbe, Bernardino Telesio, Modena 1911. G. Gentile, Bernardino Telesio, Bari 1912. E. Troilo, La philos. di B. T. (Class. delle science I), 1913.

Campanella.

Rixner u. Siber im 6. Heft der oben angef. Beitr. Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—1843. Mamiani in seinen Dialoghi di scienza prima, Paris 1846. Tröbst, Der Sonnenstaat des C., Weimar 1860. Spaventa, in: Carattere e sviluppo della filos. ital. dal. secol. XVI sino al nostro tempo, Modena 1860. Sträter, Briefe über ital. Philos., in d. Ztschr. Der Gedanke, Berl. 1864—1865. Silv. Centofanti, im Archivio stor. Italiano, 1866, Ser. 3, T. IV, Parte I, S. 1. Eb. Gothein, Th. C. Zeitschr. f. Kulturgeschichte, N. F., Bd. 1, S. 50 ff. Chr. Sigwart, Th. C. u. seine polit. Ideen, in: Preuß. Jahrb. 1866, Bd. 18, S. 516—546, wieder aufgenommen in: Kl. Schr., I. D. Berti, La vita e le opere di Th. C., Roma 1878. Derselbe, Nuovi documenti di Th. C., Roma 1881. Luigi Amabile, Fra T. C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 vol., Napoli 1883. Giov. Sante Felici, D. religionsphilos. Grundanschauungen des Th. C., Diss., Halle 1887 A. Calendo, T. C., Roma, Accad. dei Lincei 1895. G. S. Felici, Le dottrine filosofico religiose di T. C., Lanciano 1895. F. v. Kozlowski, D. Erkenntnisl. Th. C.s., Diss., Lpz. 1897. H. Wuttge, Erkenntnislehre und Ethik bei C., Halle 1897. J. E. Wessely, Th. C.s Sonnenstaat, München 1900. J. Kvaćala, Camp. u. d. Pädagogik, Die deutsche Schule, Heft 10, 1905. Giovanni Gentile, Le varie redazioni del „De sensu rerum", di T. C., con un saggio del testo italiano inedito, Napoli 1906. Luigi Cunsolo, T. C. nella storia e nel pensiero moderno; la sua congiura giudicata dagli storici Pietro Giannone e Carlo Botta, Prato 1906. Jul. Reiner, Berühmte Utopisten u. ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet), Jena 1906. A. Gozdek, Campanellas Metaphysik, Dissertat., Posen 1909. G. Paladino, Per l'edizione critica della „Città del Sole" di T. C., in: Rivista di Filosofia,

Jahrg. 4, S. 347 ff. (Vorrede z. krit. Ausg. der Civitas soli). Camp. (anonym) Coenobium, XLIV. Fel. Tocco, Pubblicazioni del Kvaćala sul C. Acc. Lincei, classe di sc. mor. stor. e filol. 5 Serie, XVIII, 1909, p. 609—622. R. Püst, Th. C., Monatsh. d. Com. Ges. XIX, 33 ff. J. Kvaćala, Th. Camp., (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, ed. Bonwetsch u. Seeberg Nr. 6) 1909. Dejob, Est-il vrai que C. fut simplement déiste? Annal. faculté lettres Bordeaux. Bull. italien, XI. 1911. E. Gilson Notes sur C., Ann. de philos. chrét. XV, 1913. Maria Virnich, Die Erkenntnistheorie Campanellas und Fr. Bacons, i. Renaissance u. Philos., Beiträge z. Geschichte d. Philos., 11. Heft, Bonn 1920. G. Gentile, Bruno e il pensiero del rinascimento, Florenz 1920 (darin auch Ausführungen über Campanella, Leonardo und Galilei). Dentice di Accadia, T. C. Firenze 1921. M. Rossi, T. C. metafisico, Firenze 1921.

Giordano Bruno.

1. Gesamtdarstellungen und Allgemeines.

F. H. Jacobi, Werke, Bd. IV. Abt. 1, und Schelling in seinem Gespräch: Br. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, Berl. 1802, ital., Torino 1906. A. Debs, Ph. J. B. N. vita et placita, Amiens 1844. Steffens in den Nachgelassenen Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Br. (in der Form eines Romans verfaßt), Hamb. 1846. Chr. Bartholmès, Jordano Br., Paris 1846—1847. Joh. Andr. Scartazzini, G. Br., ein Blutzeuge des Wissens, Vortrag, Biel. 1867. Spaventa, Saggi di critica filos. I, Napoli 1867. N. Corrazini, Di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Br., Firenze 1873. Pietro Bionda, G. Br., discorso, Lecce 1873. Thom. Whittaker, G. Br., in: Mind IX, 1884, S. 236—264, Essays and notices, 1895. Plumptree, Life and works of G. B., 2 Bde., Lpz. 1884. Felice Tocco, G. Br., Conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Br. y su tiempo. Levi, G. Br. o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. C. Cantoni, G. Br., Riv. Ital. di filos., 1888. Hedwig Bender, G. Br., ein Märtyrer d. Geistesfreih., Sammlung gemeinverständl. Vortr., Hamb. 1890. C. Cantoni, G. Br., Ritratto storico, Riv. Ital. di filos., III. A. Landseck, G. Br., der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leben, s. Lehren u. s. Tod, Lpz. 1890. D. Berti, G. Br. da Nola, sua vita e sue dottrine, Roma 1889. D. Brinton u. Thom. Davidson, G. Br., Philadelphia 1890. Jul. Thikötter, G. Br. u. das hierarchische System Roms, Brem. 1890. Plumptree, Studies in littleknown subjects, London 1898, p. 61—127. V. Spampanato, B. e Nola, Castrovillari 1899. J. Levis-Mc. Intyre, G. Bruno, London 1903. L. Kuhlenbeck, G. Br. in seiner Bedeutung für die Philosophie und Kultur der Zukunft, Berlin 1904 (Flugschr. des G. Br.-Bundes 3). T. Armani, Da G. Br. e da A. Gentile allo Spencer e all' Ardigò, Camerino 1904. F. Reinisch, G. Br., Salzburg 1906. Francesco Pietropaolo, G. Br., Conferenza, Girgenti 1906. Alberto Gianola, G. Br., Discorso commemorativo, Fabriano 1906. Jul. Reiner, G. Br. u. seine Weltanschauung, Berl. 1907. Giovanni Gentile, G. Br. nella storia della cultura. Palermo 1907, Bibl. Sandron di scienze e lettere, n. 36. Niccolò Feliciani, G. Br., Conferenza, Tempio 1907. Antonino Fici, G. Br., in: Commemorazione fatta in Marsala, 17 febbraio 1907, Marsala 1907. A. Labriola, G. Br., Roma 1910. O. Gramzow, G. Br., Der erste moderne Mensch, Rede, Charlottenburg 1912. G. P. Grassi-Bertazzi, G. Br., il suo spirito e i suoi tempi, Palermo 1912. R. Hönigswald, G. Br. i. Große Denker, herausg. v. Aster, Lpz. 1912, Bd. I., 2. Aufl. 1923. William Boulting, G. Br., London, o. J. (1916). G. Gentile, Bruno e ilo pensiero del rinascimento, Florenz 1920 (darin auch Ausführungen über Campanella, Leonardo und Galilei). C. Martin, G. Br., mystic and martyr, London 1921.

2. Brunos Leben und Schriften.

Domenico Berti, Vita di G. Br. da Nola, Turin 1868. A. Colocci, G. Br., Cenni biografici con documenti, Roma 1876. D. Berti, Documenti intorno a G. Br. di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, D. Lebensgesch. G. Br.s, Universitätsprogr., Tüb. 1880, Umarbeitung dieses Pr.s: G. Br. vor d. Inquisitionsger., in: Kl. Schr. I, Freiburg i. B. 1889. R. Mariano, G. Br., la vita e l'uomo, Roma 1881. Th. Dufour, G. Br. à Genève, Genf 1884. Théophile Desdouits

La légende de J.B., comment elle a été formée, son origine suspecte, son invraisemblance, Paris 1885 (B. soll nur in effigie verbrannt sein). Ricardo Fuente, La intoleranza religiosa, Madrid 1886. J. Frith, Life of G. Br. the Nolan, revised by M. Carriere (Engl. and foreign Philos. Library), Lond. 1887. R. Schiattarella, I precursori di G. Br., Riv. di filos. scientif., 1889. A. Pognisi, G. B. e l'archivio di San Giovanni Decollato, Turin 1891. Fel. Tocco, Di un nuovo documento su G. Br., in: Nuova Antologia, Roma, settembre 1902, S. 86—97. O. Elton, Modern studies (G. B. in England), 1907. E. Ravano, Il profilo di Br. nella sua realtà storica, Genua 1910. A. Labriola, G. Br. il significato del suo martirio, Mailand 1910. V. Spampanato, Postille storico-letterarie alle opere di G. B. La Critica, IX, 1911. M. Campanelli, G. Br. e i suoi persecutori. Conferenze pronuntiata a Bari il 18. Febbraio 1912, Napoli 1912. F. Tocco, Fonti pui recenti della f. di G. Br. in Acad. dei Lincei, Rediconti ser. VI. L. Auvray, Mem. d. l. soc. de l'histoire de Paris et de l'Ile de France, Bd. 27 (darin Tagebuch eines Bibliothekars der Abtei v. St. Victor mit Berichten über verschiedene Besuche des G. Br. vom 6. XII. 1585 bis 2. II. 1586). Rod. Mondolfo, Per la biografia di Br., Rom 1913. G. d. Ruggiero, Br., Rom 1913. S. Szemere, Das Leben G. Br.s (ungar.), Athenaeum, Heft 3, 1913. V. Spampanato, Vita di G. B., Bd. I, Messina 1921.

3. Brunos Philosophie.

M. Carriere, Die philos. Weltansch. d. Reformationszeit, 2. Aufl., Lpz. 1887, und in der Ztschr. f. Philos., N. F. 54, 1869, S. 128—134. Fiorentino, Panteismo di Br., Napoli, 1861. Hugo Wernekke, G. Br.s Polemik gegen die aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.), Dresd. 1871. C. S. Barach, Über d. Philos. des G. Br., in den Philos. Monatsh., Bd. 13, 1877, S. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei G. Br., besonders nach dessen Schr. Lo spaccio della bestia trionfante, Inaug.-Diss., Lpz. 1879. Fiorentino, Dialoghi morali di G. Br., Napoli 1882. H. v. Stein, G. Br., Gedanken üb. seine Lehre u. sein Leben. Zum 300 jähr. Gedenktage der Verbrennung G. Br.s neu herausg. von Frdr. Poske, Berl. 1900. Herm. Brunnhofer, G. Br.s Weltanschauung u. Verhängnis, Lpz. 1882. Derselbe, G. Br.s Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonien von Leibniz, Lpz. 1890. 2. Titel-Aufl. 1899. J. Owen, Skeptics of the italian renaissance, London 1893 (S. 244—342). A. Lasson, G. Br., in: Preuß. Jahrb., 52, 1883, S. 559—578. K. Laßwitz, G. Br. u. die Atomistik, in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos., 8, 1884, S. 18—55. R. Schiattarella, La dottrina di G. Br., Palermo 1888. Vincenzo di Giovanni, G. Br. e i fonti delle sue dottrine, Palermo 1886. Enrico Morselli, G. Br., Rede, Torino e Napoli 1888. A. Riehl, G. Br., ein populärwissensch. Vortrag, Lpz. 1889. Raffaele de Martinis, G. Br., Napoli 1889. Fel. Tocco, Le opere latine di G. Br. esposte e confrontate colle italiane, Firenze 1889. Ricardo Fuente, Le fonti piu ricenti della filosofia di G. Br., Roma 1892. Acanfora-Venturelli, Il monismo teosofico in G. Br., Palermo 1894. W. Dilthey, G. Br. u. Spinoza, 1. Artikel, A. f. Gesch. d. Philos., VII, 1894, S. 269—283. Al. Riehl, G. Br., e. Erinnerung an d. 17. Febr. 1600, Lpz. 1900. Gust. Louis, G. Br., seine Weltanschauung u. Lebensauffassung, Berl. 1900. G. Witte, Materie u. Form b. G. Br., Diss., Erl. 1901. Benedetto Croce, La polemica filosofica in G. Br. e la sua efficacia presente, in: La critica, Napoli, V, 1907, S. 78—83. Angelo Camillo Volpe, Commemorazione di G. Br., in: Discorso tenuto in Chieti il 17 febbr. 1907, Chieti 1907. Raffaello Cotugno, G. Br. e le sue opere, Trani 1907. Erminio Troilo, La filosofia di G. Br., Torino 1907. Carlo Toraldo-Transo, Commemorazione di G. Br. nel 17 febbr. 1907, Noto 1907. Tito Sensini, Sue pensiero filosofico di G. Br., Conferenza, Camarino 1907. A. Graf zu Fürstenberg-Fürstenberg, G. Br., Degli eroici furori, ein philos. Postulat, in: Xenien, Lpz., März 1908. R. Mondolfo, La filosofia di G. Br. e la interpretazione di F. Tocco, Cultura filosofica V, p. 540, 1911 und Firenze 1912. A. Besant, G. Br., Theosophy's apostle in 16 cent. London 1913. H. Schwarz, Der Gottesgedanke i. d. Gesch. d. Philos. I, Heidelberg 1913 S. 508—553. L. Kuhlenbeck, G. Br., Seine Lehre von Gott, von d. Unsterblichkeit d. Seele u. von der Willensfreiheit, Berlin-Schöneberg 1913.

4. Bruno als Dichter.

Matth. Koch, Vierzig Sonette von G. Br. übers., erläutert u. mit e. Einleit. versehen, Gymn.-Pr., Stolp 1870. I. H. K. v. Stein, Über die Bedeut. des dichterisch. Elements in d. Philos. des G. Br., Inaug.-Diss., Halle 1881.

5. Brunos Verhältnis zu anderen Autoren.

F. G. Clemens, G. Br. u. Nic. v. Cusa, Bonn 1847. Schaarschmidt, Descartes u. Spinoza, Bonn 1850, S. 181 ff. R. Beyersdorf, G. Br. und Shakespeare, Pr. Oldenburg 1889. Mich. Wittmann, G. Br.s Beziehung. zu Avencebrol, A. f. Gesch. d. Philos., XIII, 1900, S. 147—152.

Zu § 8. Galilei.

Leonardo da Vinci.

Venturi, Essai sur les ouvrages de Léonard de Vinci, 1797. Herm. Grothe, L. d. V. als Ingenieur und Philosoph; von Prantl, L. d. V. in philos. Beziehung, in: Sitzungsber. d. Königl. Bayer. Akad. d. W., Philos.-Philol. Kl. 1885, S. 1—26. E. Wohlwill, Hat L. d. V. das Beharrungsgesetz gekannt? Bibl. mathem. (2) II. G. Séailles, L. da V., l'artiste et le savant, Paris 1892, 4. éd. 1912. A. Valdarnini, Esperienza e discorso in L. d. V., Riv. ital. d. Filos., 1897, S. 1. E. Solmi, Studi sulla Filos. d. L. d. V., Modena 1898. James Wolff, Lionardo da Vinci als Ästhetiker, Straßb. 1901. Marie Herzfeld, Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet, Lpz. 1904. Edmondo Solmi, Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Atti e memorie della R. Accademia virgiliana di Mantova 1905. P. Vulliaud, La pensée ésotérique de Léonard de Vinci, Paris 1906. P. Duhem, Étude sur Léonard de Vinci, Paris 1906. Filippo Bottazzi, Leonardo da Vinci, Riv. d'Italia, Roma 1907, pp. 5—36. F. Gundelfinger, Michelangelo und Leonardo da Vinci, in: Preuß. Jahrbb., Berl. 129. Bd., 1907, 34—36. P. Duhem, Etude sur Léonard de V. Ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu. Seconde série. I. L. de V. et les deux infinis. II. L. de V. et la pluralité des mondes. III. Nicolas de Cues et L. de V. IV. L. de V. et les origines de la géologie, Paris 1908. S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des L. d. V., Heft 7 der Schriften zur angewandten Seelenkunde, Lpz. 1910. Carra de Vaux, Léonard de V., Paris 1910. P. Vulliand, La pensée ésotérique de Léonard de V., Paris 1910. Péladan, La philosophie de Léonard de V., d'après ses manuscrits, Paris 1910. Grifone, L. de V., pensatore e scrittore, Ostuni 1910. V. Burzagli, L. d. V. scienziato, Florenz 1910. P. Duhem, Etudes sur L. d. V. III. série. Les précurseurs de Galilei, Paris 1913. O. C. L. Vangensten, L. da V. sprog, Kristiania 1919. G. Gentile, Bruno e il pensiero del rinascimento, Florenz 1920 (darin auch Ausführungen über Campanella, Leonardo und Galilei).

Galilei.

Riccardi, Bibliografia Galileiana, Modena 1873.

1. Allgemeines.

Caspar, G. G., Zusammenstellung der Forschungen und Entdeckungen G.s auf dem Gebiete der Naturwiss., Stuttgart 1854. Max Parchappe, Galilée, Par. 1866. Th. Henri Martin, Galilée, Les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. Olivieri, Di Copernico e di G., Bologna 1872. C. Prantl, Galilei u. Kepler als Logiker, in: Sitzungsber. der bayer. Ak. der Wissensch., Phil.-Hist. Kl., 1875. P. Natorp, G. als Philosoph, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229. E. Wohlwill, D. Entdeckung des Beharrungsgesetzes, Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. 14, 15, 1883. K. Laßwitz, G.s Theorie der Materie, I. D. intensive Realität im Zeitmoment; II. D. extensive Realität im Raummoment. Schluß: G. u. Descartes, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 12, 1888, S. 450—476; 13, 1889, S. 32—50. Monchamp, G. et la Belgique, Brüssel 1892. Al. Riehl, Üb. d. Begr. d. Wissensch. b. G., Vierteljahrsschrift, 17, 1893, S. 1—14. Löwenheim, D. Einfluß Demokrits auf G., A. f. Gesch. d. Philos. VII, 1894, S. 230 bis 268. Laurenz Müllner, Bedeut. G.s f. d. Philos., Wien 1894. Picavet, G., destructeur de la scolastique et fondateur de la philos. scientifique (Conférence

de société d'études ital. de Guenard 1895, S. 116—130). A. Valdarnini, Il metodo e la dottrina della conoscenza in Galileo, Riv. It. filos., XII, 1897. Siegm. Günther, Kepler, G., Berl. 1896. Aless. Paoli, La scuola di G. nella storia della filos., I., Pisa 1897—1899. E. Wohlwill, Über die Entdeckung der Parabelform der Wurflinie, i. Abh. z. Gesch. d. Mathem., 9. Heft, Leipzig 1899. Giuseppe Rossi, La continuità filosofica del Galileo al Kant, Catania 1901. Vinc. Grimaldi, La mente di G. G. desunta principalmente dal libro De motu gravium, Napoli 1901. v. Brockdorff, G.s philos. Mission, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 26, 1902, S. 271—318. Ernst Goldbeck, Das Problem des Weltstoffs b. G., ebd., S. 143—204. E. de Portu, G.s Begr. d. Wissensch., Diss., Marb. 1904. E. Wohlwill, G.-Studien in: Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. Naturwissenschaften, Hamburg V, S. 439—463, VI, S. 231—243. L. Stahl, G. und das Universum (Kulturträger 25. Bd.), 3. Aufl. Berl. 1908. G. W. Robinson, The Galilean Philosophy Law, 1908. P. A. Müller, S. J. G. und das kopernikanische Weltsystem, Freiburg i. Br. 1909, ital. Roma 1911. E. Wohlwill, G. und sein Kampf f. d. Kopernikanische Lehre, 1. Bd. bis z. Verurteil. der kopernik. Lehre durch die römischen Kongregationen, Hamb. u. Lpz. 1909. Ant. Favaro, G. G., Modena 1910. V. Fazio-Allmayer, Scienza e religione nel pensiero di G., Palermo 1912. H. Ruster, Die Wandlung im philosophischen Denken Galileis, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges., 26, 1913. Paoli, La scuola di G. nella storia della filos. II, Pisa 1913. P. de Vrégile, G. Dictionnaire apologétique de la vérité catholique, fasc. VII., Paris 1913. Fr. Wieser, Galilei als Philosoph, Diss., Basel 1919. G. Gentile, Bruno e il pensiero del rinascimento, Florenz 1920 (darin auch Ausführungen über Campanella, Leonardo und Galilei). Universitas Patavina, Festschrift der Universität Padua zur Feier ihres 700 jährigen Bestehens, Padua 1922 (darin A. Favaro über Galilei).

2. Leben.

Vincenzo Viviani, Raconto istorico della vita di G. G., 1654 (abgedruckt in Albèris Gesamtausgabe von G.s Werken, Bd. XV. Jagemann, Gesch. d. Lebens u. d. Schriften von G. G., Leipzig 1787. Nelli, Vita e commercio letterario di G. G., Lausanne 1793. Venturi, G. G., 2 Bde., 1818/21. Drinkwater, The life of G. G., London 1829. Libri, Vie de G., Journal des savants, 1841. Libri-Carové, G. G., Siegen-Wiesbaden 1842. M. Cantor, G. G., Zeitschr. f. Mathem. u. Phys. IX. Ph. Chasles, G. G., Paris 1862. Malagola, G. G. e l'università di Bologna, Arch. stor. ital., 1881. A. Favaro, G. G. e lo studio di Bologna, Venedig 1881, ders., G. G. e lo studio di Padova, 2 Bde., Florenz 1883, ders., Galileo astrologo secondo documenti editi ed inediti, Triest 1881, ders., Intorno ai servizi straordinarii prestati da G. G. alla republica Veneta, Venedig 1891, ders., Chronologia Galileiana raccolta ed ordinata, Padua 1891. Ders., G. G. e Suor Maria Celeste, Florenz 1891. Ders., Nuovi studi Galileiani, Venedig 1891. Ders. Delle case abitate da G. G. in Padova, Padua 1893. Ders., La libreria di G. G., Bull. di bibliogr. d. sc. matem. 19, 1886. Ders., Amici e correspondente de G. G., Venedig 1903.

3. Der Prozeß.

Aus der umfangreichen Literatur über Galileis Prozeß (Verzeichnis bei Schanz, Literar. Handweiser, 1879, und S. Günther, Kepler, Galilei, Berlin 1896, S. 216 ff.) seien hier erwähnt: Marini, G. e l'inquisizione, Rom 1850. L'Epinois, G., son procès, sa condemnation d'après des documents inédits, Rom 1867, Gherardi, Il processo Galileo riveduto, Florenz 1870. Emil Wohlwill, Der Inquisitionsprozeß des G. G., Berl. 1870. Riccardi, Di alcune recenti memorie sul processo e sulla condanna del G., Modena 1873. Berti, Il processo originale di G.G., Rom 1876. Wohlwill, Ist Galilei gefoltert worden? Leipzig 1877. L'Epinois, Les pièces du procès de G., Paris 1877. Wolynski, Nuovi documenti inediti del processo di G. G., Florenz 1878. Schanz, Galileo Galilei u. sein Prozeß, Würzb. 1878. Karl v. Gebler, G. G. u. d. röm. Kurie, 2 Bde., Stuttg. 1876/77. Schneemann, G. G. u. der röm. Stuhl, Stimmen aus Maria-Laach 1878. Reusch, Der Prozeß Galileis und die Jesuiten, Bonn 1879. H. Grisar, Der Galileische Prozeß, Zeitschr. f. kath. Theologie II. Ders., Galileistudien, Regensb. und New York 1882 (dazu Gilbert in Revue des questions scientifiques, XIV, S. 265 ff.). G. Dolci, G. G. nella lotta per la verità, Tolentino 1911. C. Willems, Die Galileifrage, Trier 1919.

4. Handschriften und Briefe.

Ch. Henry, Galilée, Torricelli, Cavalieri, Castelli, Rom 1880. Campori, Carteggio Galileiano inedito con note ed appendici, Modena 1881. A. Favaro, Ragguaglio dei manoscritti Galileiani nella collezione Libri-Ashburnham Bullettino Boncompagni, Dez. 1884. Ders., Carteggio inedito di Ticone Brahe, G. Keplero e di altri celebri astronomi e matematici dei secoli XV e XVI con G. A. Magini, Bologna 1886. E. Wohlwill, Galilei betreffende Handschriften der Hamburger Stadtbibliothek, Hamburg 1895.

Zu § 9. Italienische Rechtsphilosophie.

Turamini.

Martin Honecker, Die Rechtsphilosophie des Alessandro Turamini, Renaissance und Philosophie, Beiträge zur Gesch. d. Philos., herausg. v. Dyroff, Heft XII, Bonn 1914.

Bellarmin.

Gius. Saitta, La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti, Turin 1911.

Jac. Fuligatti, Vita del Card. Bellarmino, Roma 1624. Dan. Bartoli, Della vita di Rob. Card. Bellarmino, Roma 1878, deutsch Wien 1673, München 1683. Nic. Frizon, La vie du Card. Bellarmin, Nancy 1708. De Backer, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, Bd. I, Lüttich 1853, S. 61, Deutsche Ausgabe von Sommervogel, Bd. I, Brüssel, S. 1151. Fr. Hense, Leben des ehrw. Cardinals R. Bellarmin, Mainz 1868. Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lat. u. deutsch mit geschichtl. Erläuterungen, herausg. v. Ign. v. Döllinger und H. Reusch, Bonn 1887. Couderc, Le vénérable Card. Bellarmin, 2 Bde., Paris 1893. E. Timpe, Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kard. Bellarmin 1904. E. Raitz v. Frentz, S. J. sein Wesen u. Wirken, i. Stimmen d. Zeit, 1920/1; ders., S. J., Der ehrwürdige Kardinal R. B., Freiburg i. B. 1922.

Deutschland.

Gumposch, Die philos. Lit. der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851. Barchou de Penhoën, Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836. Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, München 1872 (im XIII. Bde. der Gesch. der Wiss. in Deutschland), 2. Aufl. 1875. N. Moeller, Un chapitre de l'histoire de la philosophie en Allemagne. De Leibniz à Hegel, Bruxelles 1910. R. Lote, Les origines mystiques de la science allemande, Paris 1913. John Dewey, German philosophy and politics, New York 1915. M. Wundt, Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal (Beitr. z. Philos. d. deutsch. Idealism.), Erfurt 1920. R. Kroner, Von Kant zu Hegel, I, Tübingen 1921. P. Joachimsen, Der deutsche Staatsgedanke in seinen Anfängen bis auf Leibniz und Friedr. d. Gr., München 1921. E. Boldt, Von Luther bis Steiner. Ein deutsches Kulturproblem, München 1921. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Zu § 10. Nicolaus Cusanus.

Nicolaus Cusanus.

Harzheim, Vita N. de C., Trevir. 1730. E. B. Swalue, De kardinaal Nicolaas van Cusa en zijne Werkzaamheid als pauseligk Legaat in Nederland, Arch. f. Kirchengesch., Leyden, Bd. 9. F. A. Scharpff, Der Kard. N. v. C., Mainz 1843; D. Kard. und Bischof N. v. C., als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno u. N. C., Bonn 1846. Joh. Martin Düx, Der deutsche Kard. N. v. C. u. d. Kirche seiner Zeit, Regensburg 1848. Rob. Zimmermann, Der Kard. N. C. als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Z.s Stud. und Kr., I, S. 61—83 wieder abgedr. Jäger, Der Streit des Kardinals N. C. mit d. Herzoge Sigismund von Österreich, Innsbr. 1861. T. Stumpf, D. polit. Ideen des N. v. C., Köln 1865. Martini, Das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichnis d. Handschriften,

die N. C. besaß, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 u. 25, u. 1865, Heft 2—7. Dazu als Fortsetzung und Ergänzung J. Marx, Verzeichn. d. Handschriftensammlung d. Hospitals zu Cues, Trier 1905. Prantl, N. v. C. i. d. Allgem. Deutsch Biographie. Jos. Klein, Über eine Handschr. des N. v. C., Berl. 1888. Clem Frid. Brockhaus, N. C. de concilii universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, Il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nuova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol. XX, 1872, S. 100—125. J. B. Lewicki, De cardinalis N. C. pantheismo, Diss., Münster 1873. Storz, D. spekul. Gottesl. des N. C., in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, D. astron. Anschauung des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, N. v. C., in: Philos. Monatsh., Bd. 14, 1878, S. 449—470, auch in d. Beiträgen z. Gesch. d. neueren Philos. Rich. Falckenberg, Grundzüge d. Philos. des N. C. mit besonderer Berücksichtigung der L. vom Erkennen (ein Teil davon vorher als Jenens. Habilitationsschr. erschienen), Bresl. 1880. J. Übinger, Philos. des N. C., Inaug.-Diss., Würzb. 1881. Derselbe, Die Gottesl. d. N. C., Münster u. Paderborn 1888, im Anhang zum ersten Male herausgeg. die Schr. des N. C.: De non aliud. Derselbe, Die philos. Schriften des N. C., Ztschr. f. Philos., 103, 1893, S. 65—121; 105, 1894, S. 46 bis 105; 107, 1895, S. 48—103. Derselbe, D. mathemat. Schriften d. N. C., Philos. Jahrb. VIII, IX u. X. Derselbe, Zur Lebensgesch. d. N. C., Histor. Jahrb., 1893. M. Gloßner, N. v. C. u. Marius Nizolius als Vorläufer d. neuer. Philos., Münster 1891. G. Rossi, N. de C. e la direzione monistica del rinascimento, Pisa 1894. Moritz Cantor, Kard. N. v. C., Nord und Süd, 1894, 188—202. O. Kästner, D. Begr. d. Entwickl. bei N. v. C., Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896. Sigm. Günther, N. v. C. u. seine Beziehung zur mathemat. u. physikal. Geographie (in Abhandl. z. Gesch. der Mathematik, Bd. 9), Lpz. 1899. P. Barth, Zum Gedächtnis des N. C., Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 25, S. 483—498. L. Nottrott, Versuch einer röm. „Reformation“ vor d. Reformation, Halle 1901. Deichmüller, D. astronomische Bewegungslehre u. Weltanschauung des Kard. N. v. C., Sitzungsber. d. Niederrhein. Gesellsch. f. Natur- u. Heilkunde, Bonn 1901. Schneidereit, D. Einheit in d. System des N. v. K., Pr., Berl. 1902. G. Grüning, Wesen u. Aufgabe des Erkennens nach N. C., Pr., Quedlinburg 1902. Max Jacobi, Das Weltgebäude des Kard. N. v. C., Berl. 1904. J. Übinger, D. Begr. docta ignorantia in s. geschichtl. Entwickl., A. f. Gesch d. Philos., VIII, S. 1—32, 206—240. P. J. Hemmerle, Der Gottesbegriff des N. v. C., i. Der Katholik, 1905, S. 126 ff. u. 202 ff. Chr. Schmidt, Kard. N. C., Koblenz 1907. N. v. C. u. d. Reform von Staat u. Kirche, in: Histor-polit. Blätter f. d. kath. Deutschl., München 1908, 141. Bd., S. 557, 701—721. Carl Binz, Zur Charakteristik des Cus., Arch. f. Kulturgesch. VIII, 145 ff., 1909. H. Löb, Die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des N. v. Kues, Diss., Freiburg 1909. P. Rotta, La filosofia dei valori nel pensiero di Nicolò da Cusa, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 2. Jahrg., S. 244 ff. E. Vansteenberghe, Le „De ignota literatura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude, Münster 1910. J. Resinger, D. Kard. v. Kues, ein Pionier d. Wiss., 34. Jahrb. d. fürstl. Privatgymnasiums zu Brixen 1909. P. Neumann, Die Psychologie des N. C., Diss., München 1912. E. König, Konrad Peutinger u. d. sogen. Karte des N. von C., Festschrift f. Hertling 1913, S. 337 ff. Karl Hasse, N. v. K. (Die Religion d. Klassiker, her. v. G. Pfannmüller, Bd. 2) Berlin-Schöneberg 1913. H. Schwarz, Der Gottesgedanke i. d. Gesch. d. Philos., I, Heidelberg 1913, S. 459—500. E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle (Beiträge z. Geschichte d. Mittelalters, Bd. XIV, Heft 2—4), Münster i. W. 1915; ders. Le cardinal N. de C. Paris 1921. J. Hartmann, Die astronomischen Instrumente des Kardinals N. v. C., Berlin 1919. Fery, Der Erkenntnisweg bei N. v. C., Diss., Köln 1921.

Zu § 11. Humanismus und Protestantismus in Deutschland.

Der deutsche Humanismus.

Ernst Aug. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehml. in Deutschl., Magdeb. 1828—1832. Karl Hagen, Deutschlands lit. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—1844, neu herausg. von Herm. Hagen, 3 Bde., Frankf. a. M. 1868. Joh. Frdr. Schröder, Das Wieder-

aufblühen der klass. Studien in Deutschl. im 15. u. zu Anf. des 16. Jahrh., Halle 1864. K. Burdach, Deutsche Renaissance (Deutsche Abende des Zentralinst. f. Erz. u. Unterr. 4) Berlin 1916. Erich König, Studia humanitatis und verwandte Ausdrücke bei den deutschen Frühhumanisten, i. Beitr. z. Geschichte d. Renaissance u. Reformation, Festgabe für J. Schlecht, München und Freising 1917, S. 202 ff. K. P. Hasse, Die deutsche Renaissance, 1. Teil: Ihre Begründung durch den Humanismus, Meerane 1920.

R. Agricola.

Joannes Saxo (Ph. Melanchthon), Oratio de vita R. A., 1539. J. P. Treßling, Vita et merita R. Agricolae 1830. Fr. v. Bezold, R. A. Festrede, München 1884. K. Hartfelder i. d. Festschrift d. bad. Gymnasien 1886. G. Ihm i. d. Sammlung päd. Schriften, herausg. v. J. Gansen u. a. 1893. A. Faust, Die Dialektik R. A.s, Arch. f. Gesch. d. Phil. 34, 1922.

Erasmus.

F. L. Hoffmann, Essai d'une liste d'ouvrages et dissertations concernant la vie et les écrits d'Erasme (1518—1866), Brüssel 1867. S. Hess, Erasm., Zürich 1790. Fr. Seebohm, The Oxford Reformers John Colet, Erasmus and Thomas More, London 1869. F. O. Stichardt, Lpz. 1870. Phil. Woker, Diss., Paderborn 1872. H. Durand de Laur, Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols, Par. 1872. R. B. Drummond, E., his life and character as shown in his correspondence and works, London 1873. G. Feugère, E., 1873. Gilly, E., Arras 1879. R. Stähelin, Erasmus' Stellung zur Reformation, Basel 1873. Bibliotheca Erasminiana, Gent 1893. E. Amiel, E., Un libre penseur au 16e s., Paris 1890. A. Richter, Erasmusstudien, Lpz. 1891. C. v. Miaskowski, Erasmiana, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., XIV, 1900. M. Schulze, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiös. Schriften des E., Görlitz 1902. J. v. Walter, Das Wesen d. Religion nach E. und Luther, Leipzig 1906. M. Richter, Erasmus u. s. Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften, Leipzig 1907. A. Meyer, Étude critique sur les relat. d'Érasme et de Luther, Paris 1909. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909. H. Humbertclaude, Érasme et Luther et leur polémique sur le libre arbitre, Paris 1910. J. F. D'Alton, E. and the movements of his time, Irish. eccles. Record, June 1911. Hérbert Marcel, Er. et la paix, Coenobium VII, 1913. J. Heckmann, Die Äußerungen d. Des. Erasmus von Rotterdam zur Tierpsychologie, Renaissance u. Philos., her. v. A. Dyroff, Bonn 1916. Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und „Devotio moderna", Leipzig 1917 (Studien zur Kultur u. Gesch. d. Reformation, herausg. v. Verein f. Reformationsgeschichte). W. Köhler, D. E. Ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken (Die Religion d. Klassiker, Bd. 12 u. 13), Berlin 1917. Enno van Gelder, Humanisten en Libertijnen, Erasmus en Hooft, Nederl. Arch. Kg. NS 16, 1920.

Reuchlin.

Melanchthon, Oratio continens historiam J. Capnionis, 1552 (Corp. Ref. XI, S. 999 ff., dazu L. Geiger, Über M.s Oratio, Frankf. 1868. Meyerhoff, Berl. 1830. L. Geiger, J. R., sein Leben u. seine Werke, Lpz. 1871. Ders., Renaissance u. Humanismus, Berlin 1882. Taverni, R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno, Torino 1893. Appel, R., Der Humanist als Verteidig. d. jüd. Schrifttums, in: Im Deutschen Reiche, Berl., 14. Bd. 1908, S. 202 bis 209, 332—340, 403—410. Festschrift der Stadt Pforzheim zur Erinnerung an den 400. Todestag Johannes Reuchlins, Pforzheim 1922 (darin J. Wille: Johann Reuchlin, J. Ficker: das Bildnis Reuchlins, K. Schottenloher: Reuchlin und das humanistische Buchwesen, W. Brambach Reuchlins Bibliothek, J. Schlecht: Reuchlin und J. v. Lamberg).

Mutianus Rufus.

Geo. Winter, Ein Hauptführer des deutschen Humanismus, Nord u. Süd, 47, 1888, S. 119—136.

Reformation.

A. Lang, Die Reformation u. das Naturrecht, 1909. K. Burdach, Sinn u. Ursprung der Worte Renaissance und Reformation. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß.

Akademie d. Wiss., Berlin 1910, I, S. 594—646. Hermelink, Reformation u. Gegenreformation (Krüger K. G. III), 1911. P. Wernle, Renaissance u. Reformation 1912. E. Troeltsch, Renaissance und Reformation. Histor. Zeitschr. B. 110, 1913, S. 519—556. Th. Brieger, Die Reformation, 1914. v. Below, Die Ursachen der Reformation (Histor. Bibl. 38) München, Berlin 1917. A. Harnack, Die Reformation, i. Intern. Monatsschrift XI, Heft 11, 1917. W. Muir, The arrested Reformation, London 1915. H. Scholz, Das dreifache Erbe der Reformation, Zeitschr. f. Philos. u. Philos. Kritik, 164. Bd., 1917, S. 149 ff. J. Haller, Die Ursachen der Reformation, Tübingen 1917. H. v. Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, Tübingen 1917. A. Lang, Die Reformation, Detmold 1917. P. H. Smith, The Reformation, Chicago 1919. D. H. Bauslin, The Lutheran Movement of the 16. century, Philadelphia 1919. N. J. Göransson, Luthers Reformation, Stockholm 1920. O. Scheel, Die weltgeschichtl. Bedeutung d. Wittenberger Reformation, 1921.

Luther.

Vogel, Bibliotheca bibliographica Lutherana 1851. H. Böhmer, L. i. Lichte der neueren Forschung, Leipzig 1906, 3. Aufl. 1914.

1. Leben und Gesamtdarstellungen.

Chr. H. Weiße, Martin Luther, Lips. 1845. J. Köstlin, M. L. 1875, 2. Aufl. 1883, 5. Aufl. von Kawerau, 1903. Evers, M. L., 1883—1891. F. Kuhn, L., sa vie et son œuvre, 1883. Th. Kolde, M. L., 1884/93. A. Berger, M. L., 1894/8. M. Rade, M. L., 1901. A. Hausrath, L.s Leben, 1904. H. Denifle u. A. M. Weiss, Luther u. Luthertum i. d. ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt Bd. 1, Mainz 1904, 2. Aufl. 1906, Bd. 2, Mainz 1909 (dazu A. Harnack i. d. Theol. Lit. Z. 1903, S. 689, R. Seeberg, L. u. Luthertum i. d. neuesten katholischen Beleuchtung, Leipzig 1904, R. Fester, Religionskrieg u. Geschichtswissenschaft, München 1904, W. Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther, Tübingen 1904. Denifles Erwiderung: L. in rationalistischer u. christlicher Beleuchtung, Mainz 1904). K. Benrath, L. i. Kloster, 1905. A. M. Weiss, Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende, 1906. F. Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter u. zur Neuzeit, Rektoratsrede 1907. Ders., Für L. wider Rom, Halle 1906. W. Ebstein, M. L.s Krankheiten, 1908. W. Braun, Die Bedeutung d. Concupiscenz f. Luthers Leben u. Lehre, 1908. C. Vogel, Der moderne Mensch in L., Jena 1908. J. Fabre, La pensée moderne de L. à Leibniz, Paris 1908. E. Troeltsch, Luther u. die moderne Welt (Wiss. u. Bild., Nr. 50), Leipzig 1908. P. Smith, L.s early development in the light of psycho-analysis, Am. Journ. of Psych. XXIV, 1913. Grisar S. J., Luther 3 Bde., Freiburg 1912/13, dazu G. Kawerau, L. in kathol. Beleuchtung, Leipzig 1911 u. O. Scheel, Die hist.-psych. Methode in Grisars Luther, 1914. A. Harnack, L. in s. Bedeutung f. d. Gesch. d. Wiss., 4. Aufl., Gießen 1911. Mc. Giffert, L., the man and his work, Lond. 1911. Henry Thode, L. u. d. deutsche Kultur, München 1915. O. Scheel, Die Entwicklung L. i. Jubiläumsschrift d. V. f. Ref.gesch., Nr. 100, 1910. Ders., M. L., Vom Katholizismus zur Reformation, Bd. I, Tübingen 1916, 2. Aufl. 1917, Bd. II, 1917. W. Köhler, M. L. u. die deutsche Reformation, Leipzig 1916. H. v. Schubert, L. s. Frühentwicklung, 1916. F. X. Kiefl, Die religiöse Psyche Luthers, Hochland 1917. Th. Neubauer, L.s Frühzeit, Erfurt 1917. H. Preuss, L. u. d. gotische Mensch, Leipzig u. Erlangen 1919. E. Arnold Berger, M. L. in kulturgesch. Darstellung, 3 Teile, Berlin 1895/1921. A. V. Müller, L.s Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920 (gegen Scheel). A. Harnack, M. L. u. d. Grundlagen der Reformation, Berlin 1917. H. Grisar, Lutherstudien, Freiburg i. B. 1921. K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. Bd. I, Luther, Tübingen 1921. W. Köhler, Das kathol. Lutherbild d. Gegenwart, Bern 1922.

2. Luthers Theologie.

C. H. Weiße, Die Christologie Luthers, Lpz. 1852. Th. Harnack, L.s Theologie, 2 Bde., 1862/86. J. Köstlin, L.s Theologie in ihrer geschichtl. Entwicklung u. ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde., 1863. 2. Aufl., 1901. Hering, Die Mystik L.s, 1879. F. Kropatscheck, D. naturh. Kräfte des Menschen in L.s vorreformatorischer Theologie. Diss., Greifsw. 1898. K. Eger, Die Entwickl.

der religiös-ethischen Gedanken L.s bis zur Schrift: „Von d. Freiheit e. Christenmenschen", 1520, Diss., Gießen 1900. K. Jäger, L.s religiös. Interesse a. s. Lehre v. d. Realpräsenz, 1900. A. Jundt, Le développement de la pensée religieuse de L. jusqu'en 1517, Paris 1906. Ph. Scharsch, Theol. Syst. d. jung. L. als Ausgangspunkt s. Entwickl., in: Pastor bonus, Trier 1907, S. 241—249. Hunzinger, L. und die deutsche Mystik, in: Neue Kirchl. Ztschr., Lpz. 1908, S. 972—988. A. V. Müller, L.s theolog. Quellen, 1912. J. Gottschick, L.s Theologie, 1914. O. Scheel, Z. wiss. Weltbild L.s, 1916. Ricarda Huch, L.s Glaube, Leipzig 1916. R. Seeberg, Die Lehre L.s (Bd. IV, Abt. 1 des Lehrbuches der Dogmengeschichte 2. Aufl.) Leipzig 1917. K. Holl, Was verstand L. unter Religion? Tübingen 1917. A. W. Hunzinger, L. u. d. Mystik, Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 164. Bd., 1917, S. 166 ff. E. Hirsch, L.s Gottesanschauung, Göttingen 1918. O. Scheel, Taulers Mystik u. L.s reform. Entdeckg. in Festgabe für Kaftan, Tübingen 1920. F. Kattenbusch, Deus absconditus bei L., in Festschrift f. J. Kaftan, Tübingen 1920. H. Vossberg, L.s Kritik aller Religion, Leipzig-Erlangen 1922.

3. Luthers Philosophie.

a) Allgemeines. Moritz Carriere, Über die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887. J. H. Stuß, De Luthero philosopho eclectico, Gotha 1870. Luthers Philos. von Theophilos, Hannov. 1870. E. Elster, L.s Stellung zur Philos., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1883, S. 582—588. Ferd. Bahlow, L.s Stell. zur Philos., Berl. 1891. A. W. Hunzinger, L.s Neuplatonismus i. d. Psalmenvorlesung 1513 bis 16, Rostock 1906. R. Seeberg, Zur Religionsphilosophie L.s, Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 164. Bd., 1917. Br. Bauch, Unser philos. Interesse an L. ebda. R. Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung (Histor. Bibl. 43), München u. Berlin 1920.

b) Luthers Ethik. Luthardt, Die Ethik L.s in ihren Grundzügen, 1867, 2. Aufl., 1875. S. Lommatzsch, L. Lehre vom ethisch-religiös. Standpunkt aus 1879. Titius, Luthers Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen, Vorträge der theol. Konferenz zu Kiel, Heft 1, Kiel 1899 (dazu Kantstudien VI, 75 f. und IX, 361 ff.). W. Kapp, Religion u. Moral i. Christentum L.s, Tübingen 1902. J. v. Walter, Die christl. Sittlichkeit nach Luther, Leipzig 1909. C. Stange, Luther und das sittl. Ideal, Gütersloh 1919.

c) Prädestination und Willensfreiheit. J. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang m. s. Lehre v. freien Willen. Dorpat 1868. F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und die Prädestination, Göttingen 1875. M. Staub, Die Willensfreih. bei Luther u. Zwingli, Berl. 1894. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909. H. Humbertclaude, Erasme et L. Leur polémique sur le libre-arbitre, Paris 1910. M. Szlávik, L. u. Erasmus über d. Frage d. Willens (ungar.) Athenaeum 22, 1913, S. 107 ff.

d) Luthers Sozial- und Rechtslehre. J. Köstlin, L.s Lehre v. d. Kirche, 1853. Th. Kolde, L.s Stellung zu Konzil u. Kirche, 1876. K. Rieker, Die rechtl. Stellung d. evangel. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893. W. Köhler, L.s Schrift an den Adel, 1895. A. H. Braasch, L.s Stellung zum Sozialismus, 1897. F. Lezius, L.s Stellung zu den soz. Fragen seiner Zeit i. d. Verh. d. Ev.-soz. Kongresses, 1898. E. Billing, L.s lära om Staten, 1900. K. Eger, Die Anschauungen L.s vom Beruf, 1900. E. Rietschel, L.s Anschauung v. d. Sichtbarkeit u. Unsichtbarkeit d. Kirche, i. Stud. u. Krit., 1900. E. Brandenburg, L.s Anschauungen vom Staat u. d. Gesellschaft, Schr. d. Ver. f. Reform gesch. Nr. 70, 1901. R. Seeberg, L.s Stellung zu d. sittl. u. sozial. Nöten s. Zeit, in: Aus Religion u. Geschichte, I. Leipzig 1902. L. Cardauns, Die Lehre v. Widerstandsrecht im Luthertum und Calvinismus, 1903. N. Paulus, L. u. d. Gewissensfreiheit, München 1905. P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale L.s? Tübingen 1908. H. Hermelink, Zu L.s Gedanken über Idealgemeinden u. v. weltl. Obrigkeit, i. Ztschr. f. Kirchengesch., 1908. E. Ehrhardt, La nature du droit natural chez L. 1908. L. H. Waring, The political theories of M. L., London 1910. K. Müller, Kirche, Gemeinde u. Obrigkeit nach L., Tübingen, 1910. K. Holl, L. u. das landesherrliche Kirchenregiment, Tübingen 1911. Ders., Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff i. Festschr. f. Dietr. Schäfer, 1915.

E. Troeltsch, Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen, Tübingen 1912. Sohm, Geistl. u. weltl. Recht, 1914. H. Jordan, L.s Staatsauffassung, München 1917. E. Foerster, Fragen zu L.s Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters, in Festgabe f. Kaftan, Tübingen 1920.

e) Luthers Pädagogik. Gedike, L.s Pädagogik, Berlin 1792. Beste, L.s Kinderzucht, Braunschweig 1842. Brüstlein, L.s Einfluß auf das Volksschulwesen u. den Religionsunterricht, Jena 1852. Schiller, L. über christl. Kinderzucht, 2. Ausg., Frankf. a. M. 1854. F. Paulsen, Geschichte d. gelehrten Unterrichts, Bd. I, 3. Aufl., Leipzig 1919. M. Sehling, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. I, 1, Leipzig 1902.

4. Luthers Verhältnis zu anderen Autoren.

O. Schmidt, L.s Bekanntschaft mit d. Klassikern, Leipzig 1883. W. Reindell, L., Crotus u. Hutten. E. quellenmäßige Darstell. d. Verhaltens L.s zum Humanismus, Marb. 1891. C. Stange, Über die Beziehung Luthers zu Gregor v. Rimini, Neue kirchl. Zeitschrift, 1900, S. 574 ff. G. Kawerau, Luthers Stellung zu seinen Zeitgenossen. Deutsch-evangel. Blätter 1906, S. 12 ff. K. Müller, L. und Karlstadt, Tübingen 1907. E. Ecke, Schwenckfeld, L. u. d. Gedanke einer apostol. Reformation, 1911. O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformator. Entdeckg., Festschrift f. Kaftan, Tübingen 1920.

F. Nitzsch, L. über Aristoteles, Festschr., Kiel 1883. Titius, Luthers Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen, Vorträge d. theol. Konferenz i. Kiel, Heft 1, Kiel 1899. Luther und Kant, Kantstudien 1901, VI, 71 bis 77. Br. Bauch, Luther und Kant, Kantstudien, 1904, IX, S. 351—492. J. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus u. L., Leipzig 1906. L. Sylvester, Martin L. u. Joh. Gottl. Fichte, Prophet und Philosoph des deutschen Protestantismus. Berl. 1908. E. Katzer, L. u. Kant, Gießen 1910. A. V. Müller, L. u. Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang untersucht, Bern 1918. H. Preuss, L., Calvin, Loyola, Leipzig-Erlangen 1922.

Melanchthon.

Bibliographie: K. Hartfelder, Ph. M. als Praeceptor Germaniae (Mon. Germ. Paed. Bd. VII).

Joach. Camerarius, De vita Mel. narratio, 1566; von Georg Th. Strobel 1777 u. von Augusti 1819 neu herausg. Buhle, Gesch. d. neueren Philos., II, 2, Gött. 1801, S. 478 ff. Friedr. Galle, Charakteristik Mel.s als Theologen, Hall. 1840. Karl Matthes, Ph. Mel., sein Leben u. Wirk., Altenb. 1841. Ledderhose, Mel. nach s. äuß. u. inn. Leben, Heidelb. 1847. Adolf Planck, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, De Ph. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. K. Schmidt, P. M., Elberfeld 1861. Bernhardt, Ph. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, Mel.s Verdienste um den philos. Unterricht, Lpz. 1870. Herrlinger, Die Theologie M.s, Gotha 1879. Chr. E. Luthardt, Mel.s Arbeit im Gebiete d. Moral, Lpz. 1885. F. Költzsch, Mel.s philos. Ethik, Freiberg 1889. E. Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung b. J. Gerhard u. Mel., Diss., Halle 1891 u. Göttingen 1891. H. Roemer, Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bei M., Diss., Bonn 1901. H. Maier, Mel. als Philos., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 437—477, XI, 1898, S. 73—132, 212—245, jetzt in: An der Grenze d. Philos., Tüb. 1909. Joh. Rump, Mel.s Psychologie (seine Schr. De anima) in ihrer Abhängigk. von Aristoteles u. Galenos dargestellt, Langens. 1900. G. Ellinger, P. M., Berlin 1902. Wilh. Dilthey, D. natürl. System d. Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., Mel. u. die erste Ausbildung des natürl. Systems in Deutschl., A. f. Gesch. d. Philos., VI, S. 225—256, 347—379. Noryśkiewicz, Mel.s ethische Prinzipienl. u. ihr Verhältn. zur Moral d. Scholastik, Diss., Münster 1903. G. Krüger, P. M., Halle 1906. O. Grotefend, Z. Briefw. Mel., in: Ztschr. f. Kirchengesch., Gotha 1907, S. 58—70. P. Petersen, Aristotelisches i. d. Theologie M.s, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 164. Bd., 1917. P. Wernle, M. u. Schleiermacher, Tübingen 1921.

Zwingli.

Finsler, Zwingli, Bibliographie, Zürich 1897. Hottinger, H. Z. u. s. Zeit, 1842. Tichler, Z., de kerkhervormer, Utrecht 1857/8. Christoffel, Z.s

Leben u. ausgew. Schriften, Elberf. 1857. J. C. Mörikofer, U. Z., Leipzig 1867/9. K. Marthaler, Zw.s Lehre vom Glauben, 1873. E. Zeller, D. theol. System Zw.s, Tübing. 1853. Christoph Sigwart, Ulr. Zw., der Charakter seiner Theologie m. besonderer Rücksicht auf Pic. v. Mirandola, Stuttg. 1855. Spörri, Z.-studien, Leipzig 1866. Bavinck, De ethick van Zw., 1880. Werder, Z. als politischer Reformator, Basel 1882. J. M. Usteri, U. Zw., 1883. A. Baur, Z.s Theologie, Halle 1885/9. W. Dilthey, in den bei Melanchthon erwähnten Abhandl., VI, S. 119—127, 523—528. Th. W. Thomas, D. Erkenntnisprinzip b. Zw., Diss., Lpz. 1902. C. v. Klügelgen, Z.s Ethik, 1902. A. Lang, Z. u. Calvin, 1903. Zwingliana, herausg. v. Egli, Zürich, seit 1907. A. Baur, Zw., in: Uns. religiös. Erzieher, 2. Bd., Lpz. 1907. G. Meyer v. Knonau, Neue Beurteil. d. Zw.schen Reform., in: Zwingliana, Zürich, 2, S. 243. Staehelin, Z., Basel 1895/97. J. Kreutzer, Zw.s Lehre von der Obrigkeit, 1909. O. Dreske, Zw. u. d. Naturrecht, 1911. Wilh. Herding, Die wirtschaftlichen und sozialen Anschauungen Zwinglis, Diss., Erlangen 1917. Walther Köhler, Huldreich Zw. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben, her. v. Harry Maync, Nr. 9), Leipzig 1920. P. Meyer, Zwinglis Soziallehren, Linz a. D. 1921.

Protestantische Philosophie.

Außer den Dogmengeschichten (insbesondere Gass und R. Seeberg) und den Geschichten der Religionsphilosophie (insbes. Pünjer): E. Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung b. J. Gerhard u. Melanchthon, Diss., Halle 1891, Göttingen 1891. A. Hegler, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. Aus dem Nachlasse herausgegeben und mit einer biographischen Einleitung versehen von W. Köhler, Berlin 1906. L. Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung, in: Protestant. Monatshh., Berl. 1908, S. 81 bis 103, 153—171. E. Weber, Moderne Gedanken in der Logik und Metaphysik der protestant. Scholastik, Diss., Erlangen 1907. Derselbe, Die philos. Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Lpz. 1907 (Abhandl. zur Philos. und ihrer Gesch. von Falckenberg, Heft 1). Derselbe, Der Einfluß der protestant. Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Lpz. 1908. O. Borngräber, Das Erwachen der philos. Spekulation der Reformationszeit, Diss., Erlangen 1908. B. Ihringer, Der Schulbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit, Berlin 1912. J. Bohatec, Die cartesianische Scholastik in der Philos. und reformierten Dogmatik des 17. Jahrh. I. Teil: Entstehung, Eigenart, Geschichte und philos. Ausprägung der cartesianischen Scholastik, Leipz. 1912. P. Althaus, Vernunft u. Offenbarung i. d. deutschen reform. Dogmatik von 1600, Diss., Göttingen 1913. Derselbe, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik i. Zeitalter der arist. Scholastik, Leipzig 1914.

Über die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogenannten reinen Peripatetikern: W. L. G. v. Eberstein, Hall. 1800. J. H. ab Elswich, De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, De varia Arist. fortuna, in: Acad. Parisiensi u. Bruckner Hist. crit. philosophiae, IV, 1, S. 148 bis 352: De philosophis genuinam Aristotelis philosophiam sectantibus.

E. Schmidt, Des Flacius Erbsündestreit i. Zeitschr. f. hist. Theol. 1849. G. Kawerau, Philippisten, Protest. Realenzykl. XV, 322 ff. W. Preger, Flacius Illyrikus, 2 Bde., München 1861. A. Pommerien, Viktorin Strigels Lehre von dem peccatum originis, In.-Diss., Halle 1917. G. Thomasius, De controversia Hofmannia, Erlangen 1844. Ernst Schlee, Der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Marburg 1862. P. Petersen, Geschichte der aristotel. Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Justus Lipsius.

A. Steuer, Die Philos. des J. L., Diss., Münster 1901.

Jac. Schegk.

C. Sigwart, Jac. Schegk, Prof. der Philos. u. Med., in: Besondere Beilage des Staatsanzeigers f. Württemb., Nr. 5, 1883, S. 65—79, auch in der 2. Aufl. d. Kl. Schriften I, S. 256—291. Derselbe, Ein Collegium logicum im 16. Jahrh., Mitteil. aus einer Handschr. der Univ.-Bibl. in Tübingen, Frb. i. B. 1890.

Goclenius.

Freudenthal, G. i. d. Allgem. Deutschen Biographie, IX, 308 ff., Leipzig 1879.

J. H. Alsted.

Kvačala, J. H. A. in Ungar. Revue 1889, S. 628 ff. F. W. E. Roth, J. H. A. in Monatsh. d. Comeniusges. 1895, S. 29 ff.

G. Gutke.

Reimmann, Historia Literaria, IV, S. 61 ff. E. Weber, Die philos. Scholastik d. deutsch. Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907. P. Petersen, Geschichte d. aristotel. Philos. i. protest. Deutschland, Leipzig 1921, S. 212 f., 315 ff.

Casmann.

Dietrich Mahnke, Rektor Casmann in Stade, ein vergessener Gegner aristotelischer Philosophie und Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert, S.-A. aus Archiv f. d. Gesch. d. Naturwiss. u. Technik, Bd. 5, Leipzig 1914. Derselbe, Der Stader Rektor Casmann (Beiträge zur Geistesgeschichte Niedersachsens, Nr. 1), S.-A. aus dem Stader Archiv, Neue Folge, Heft 4, Stade 1914.

Taurellus.

Jac. Wilh. Feuerlein, Diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris Norimb. 1734. F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargest., Erlangen 1860, n. Ausg. 1864. P. Petersen, Geschichte d. arist. Philos. i. protest. Deutschland, Leipzig 1921, S. 219—258.

Zu § 12. Hugo Grotius.

Althusius.

Otto Gierke, Joh. A. und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, in: Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgesch., Breslau 1880.

Hugo Grotius

Caspar Brandt, Historie van het leven des heeren Huig de Groot, vollendet von Cattenburgh, Dordrecht u. Amsterdam 1727, 2. Ausg. 1732. De Burigny, Vie de Grotius, Paris 1752, Amsterd. 1754. H. Luden, H. G. nach s. Schicksal u. Schrift., Berl. 1806. Ch. Butler, Life of H. G., Lond. 1826. Friedr. Creuzer, Luther u. G. od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846. Ferner Ompteda, Lit. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff.; Stahl, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158 ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37 ff.; Rob. v. Mohl, Die Gesch. u. Lit. der Staatswiss., I, S. 229 f. Hartenstein, in: Abhh. der Sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s Hist.-Philos. Abh., Lpz. 1860 Ad. Franck, Du droit de la guerre et de la paix par Gr., im Journal des Sav. 1867, p. 428—441. C. Broere, H. G.s Rückkehr zum kath. Glaub. aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), herausg. v. F. X. Schulte, Trier 1871. V. Cathrein, Ist H. G. der Begründer des Naturrechts? Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie, IV, p. 389, 1911. Hamilton Veerland, H. G., the father of the modern science of international law, New York 1917. J. Schlüter, Die Theologie des H. G., Göttingen 1919.

Zu § 13. Die deutsche Naturphilosophie.

Paracelsus.

J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer herausgegebenen Studien. Kurt Sprengel im 3. Teile seiner Gesch. der Physiol., Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Par., sein Leben u. Denken, Berl. 1839. Emil Schmeißer, Die Medizin des Par. im Zusammenhang mit seiner Philos. dargestellt, I.-D., Berl. 1869. H. Mook, Th. Par., Würzb. 1876. R. Eucken, Des Par. Lehren von der Ent-

wicklung, in: Philos. Monatshh., 1880, S. 321—338, auch in den Beitr. z. Gesch. d. neueren Philos. Chr. Sigwart, Th. Par., in: Kl. Schr., I., S. 25—48. R. Stanelli, D. Zukunftsphilos. d. Par. als Grundlage einer Reformation f. Medizin u. Naturwissenschaften, Wien 1884, vgl. Derselbe, Philos. d. Künste, Lpz. 1886. E. Schubert u. K. Sudhoff, Par.-Forschungen, Frankf. a. M., Heft I, 1887, Heft II, 1889. K. Sudhoff, Vers. e. Krit. d. Echtheit der Par. Schriften, I, Berl. 1894, 2. Teil, 1. Hälfte, auch unter d. Titel: Par.-Handschriften gesammelt u. besprochen, Berl. 1898. F. Hartmann, The life of Par. and substances of his teachings, Lond. 1887. Derselbe, Th. Par. als Mystiker. Ein Vers., die in d. Schriften von Th. Par. verborgene Mystik durch d. Licht d. in d. Veden d. Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaul. zu machen, Lpz. 1894. Derselbe, Grundriß der Lehren des Par., Lpz. 1898. Raym. Netzhammer, Th. Par., das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre u. Schriften, Einsiedeln 1901. N. J. Hartmann, Theophr. v. Hohenheim, Stuttgart 1904. Franz Strunz, Th. Par., sein Leben und seine Persönlichkeit, Lpz. 1903. Derselbe, Th. Par., in: Gelehrtenleben des 16. Jahrh., Chemiker-Ztg. 1903, Nr. 90. Derselbe, Par., in: Religion und Geisteskultur, Göttingen 1907, S. 322—337. H. Benzmann, Par., in: Gegenwart, Lpz. 1907. Nr. 15. F. Strunz, Wiener Par.-Handschr., in: Wiener Klin. Wochenschr., Wien 1907. 20. Jahrg., S. 1080. Th. Par., in: Stein der Weisen, Wien 1908, 41. Bd., S. 16. A. Fjelstrup, Rhapsodia vitae Theophrasti, in: Janus, 13. Jahrg., Jena 1908, S. 545—563. K. Sudhoff, Neugef. Blatt aus d. Lebensgesch. von Theophrastus v. Hohenheim, in: 60 Abhandl. zur Gesch. der Medizin f. H. Baas in Worms, Hamburg 1908, S. 26—32. R. Reber, Quelques appréciations de ces derniers temps sur Paracelse, Paris 1911. E. Schlegel, Paracelsus als Prophet, Tübingen 1915. W. Matthiessen, Die Form d. religiös. Verhaltens bei Th. v. H. gen. Paracelsus, Diss., Bonn 1917, vollst. u. d. Titel, Die Religionsphilosophie d. Theophr. v. Hohenheim, in: Renaissance u. Philos., her. v. Dyroff, Bonn 1917. W. P. Swainson, Th. P., mediaeval alchemist, London 1919. J. M. Stillmann, Theophr. Bomb. v. Hohenheim, called Paracelsus, London 1922.

Bapt. Helmont.

Rixner und Sibers Beitr., Heft VII. Spieß, H.s System der Medizin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, Étude sur J.-B. H., Brux. 1868. Franz Strunz, D. Psychologie des J.-B. v. H., Ztschr. f. Philos., 125, 1905, S. 2—15. F. Strunz, J. B. v. Helmont, Leipzig 1907. F. Giesecke, Die Mystik J. B. v. H., Diss., Erlangen 1908.

Marcus Marci a Kronland.

Guhrauer im XXI. Bd. d. Fichteschen Ztschr. f. Philos., Halle 1852, S. 241 bis 259.

Coppernicus.

Franz Hipler, Nic. Kop. u. Martin Luther, Braunsberg 1868. Olivieri, Di Copernico e di Galilei, Bologna 1872. Schiaparelli, I percursori di Copernico nell antichità, Mailand 1873, deutsch v. Curtze, Leipzig 1876. D. Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16⁰ e nella prima del 17⁰, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876. Natorp, Die kosmolog. Reform des Kop. in ihrer Bedeut. f. d. Philos., in: Preuß. Jahrb., Bd. 49, S. 355—375. Leop. Prowe, Nic. Coppernicus, I. Bd., 2 Teile, Das Leben, Berl. 1883, 2. Bd., Urkunden, 1884. Karl Neißger, Ptolemäus oder Coppernicus. Eine Studie über die Bewegung der Erde und über den Begr. der Bewegung, Lpz. 1907. Philos. Pre-Copernicanism. (Discussion im Mind. XIX.) Ptolemaic and Copernican views of the place of mind in the universe (Discussion i. Hibbert Journal VIII). G. Bender, Heimat und Volkstum der Familie Koppernigk, Breslau. L. Birkenmajer, Mikotaj Kopernik, część pierwsza: Studya nad pracami Kopernika oraz materyaty biograficzne (Nic. Coppernicus, Teil I, Studien über die Arbeiten Coppernicus' und biographische Materialien), Krakau 1900 (vgl. das Referat von B. Busczyński i. d. Mitteil. d. Coppern.-Vereins zu Thorn 1908 u. 1909). Ant. Favaro, Lo studio di Padova al tempo di Niccolò Coppernico, Venezia 1880, deutsch i. d. Mitteilungen des Coppernicus-Vereins, Heft III, Thorn 1881.

Tycho Brahe.

P. Gassendi, Vita T. Br., Paris 1655, deutsch Leipzig u. Kopenhagen 1756. Helfrecht, T. Br., Hof 1798. Pedersen, T. Br., Kopenhagen 1838. Frijs, T. Br., Kopenhagen 1871. v. Hasner, T. Br. und Kepler in Prag, Prag 1872. Briefwechsel, her. v. Frijs, Kopenhagen 1876 ff. A. Favaro, Carteggio inedito di Ticone Brahe, G. Keplero e di altri celebri astronomi e matematici dei secolo XV e XVI con G. A. Magini, Bologna 1886. Ders., Ticone Brahe e la corte di Toscana, Florenz 1889. Weineck, Die Tychonischen Instrumente auf der Prager Sternwarte, Prag 1901.

Kepler.

v. Breitschwert, J. K.s Leben und Wirken, Stuttg. 1831. Apelt, K.s astronomische Weltansicht, Leipzig 1849, vgl. v. dems. Theorie der Induktion, Leipzig 1854. O. Struve, Beitrag zur Feststellung des Verhältn. von Kepler zu Wallenstein, St. Petersburg 1860. W. Foerster, K. und die Harmonie der Sphären, Berlin 1862. Reitlinger-Neumann-Gruner, J. K., 1 (einziger) Teil, Stuttg. 1868. Reuschle, Kepler und die Astronomie, Frankf. a. M. 1871. Goebel, Über K.s astronomische Anschauungen und Forschungen, Halle 1871. W. Foerster, J. K., Festrede, Berlin 1872. v. Hasner, Tycho Brahe u. J. K. in Prag, Prag 1872. R. Wolf, J. K. u. Jobst Bürgi, Zürich 1872. Ofterdinger, Zum Andenken an J. K., Ulm 1872. Prantl in den Sitzungsbericht. d. Bayer. A. d. W., Phil.-Hist. Kl., 1875. Chr. Sigwart, Joh. K., in: Kl. Schr. I, S. 182—220. Billwiller, K. als Reformator d. Astronomie, Zürich 1877. R. Eucken, K. als Philos., in: Ph. Monatshh. 1878, S. 30—45, auch in d. Beitr. z. Gesch. d. n. Philos. Brocard, La météorologie de K., Grenoble, 1879/80. S. Günther, J. K. u. d. Tellurisch-kosmische Magnetismus (Pencks Geogr. Abh. II, 2), Wien-Olmütz 1888. Ders., Über eine merkwürdige Beziehung zwischen Pappus und Kepler, Bibl. mathem 1888. Ernst Goldbeck, K.s L. v. d. Gravitation. E. Beitr. z. Gesch. der mechanischen Weltanschauung (Abhandl. zur Philos., herausg. von B. Erdmann), Halle 1896. Sigm. Günther, K., G., Berl. 1896. Ludw. Günther, Die Mechanik des Weltalls. Eine volkst. Darst. der Lebensarbeit Johannes K.s, Lpz. 1909. L. Günther, K. und die Theologie, Gießen 1905. M. Tolle, Zur keplerschen Bewegung in: Zeitschr. für Mathematik u. Physik, Lpz., 56. Bd., S. 113—118. D. Cloß, K. und Newton und das Problem der Gravitation in der kantischen, schellingschen und hegelschen Naturphilosophie, Heidelb. 1908.

Jungius.

G. E. Guhrauer, J. J. u. sein Zeitalter nebst Goethes Fragment über J., Stuttg. u. Tüb. 1851. Avé-Lallemant, D. Leben des Dr. med. J. J., Breslau 1882. Emil Wohlwill, J. J. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrh. (aus den Abhandl. aus dem Gebiete der Naturwissensch.), Hamb. 1887. Derselbe, J. J., Festrede zur Feier seines 300 jähr. Geburtst., Hamburg u. Lpz. 1888.

Zu § 14. Die deutsche Theosophie.

Agrippa von Nettesheim.

H. Morley, Life of C. A., 2 Bde., Lond. 1856. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist auch enthalten im 1. Teile von F. J. von Bianco, Die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, C. A. v. Nettesheim, in: Kl. Schriften I, S. 1—24. J. Meurer, Zur Logik des C. Agrippa v. Nettesheim, Renaissance u. Philos., her. v. Dyroff, 11. Heft, Bonn 1920.

Sebastian Franck.

A. Hegler, Geist u. Schrift bei S. Fr. 1892. E. Tausch, S. F., Diss., Berl. 1893. A. Hegler, Seb. Fs. Lateinische Paraphrase der deutschen Theologie u. seine Holländisch erhaltenen Traktate, Tüb. 1901. O. Borngräber, Das Erwachen der philos. Spekul. der Reformationszeit, in ihrem stufenweisen Fortschreiten beleuchtet an Schwenkfeld, Thamer, Seb. Franck, Diss., Erlangen 1908. H. Ziegler, Seb. F.s Bedeut. f. d. Entwickl. d. Protestantismus, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 50. Jahrg., Lpz., S. 118—131. Derselbe, Seb. F., sein theol. Standpunkt, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., Lpz. 1908, S. 383—421. A. Römer,

Der Gottesbegriff F.s. Eine Studie über Gottes Absolutheit und Persönlichkeit, Halle 1912. W. Glawe, S. F.s unkirchliches Christentum, 1912. A. Reimann, S. F. als Geschichtsphilosoph (Comenius-Schriften zur Geistesgesch. Heft 1), Berlin 1921.

Valentin Weigel.

Jul. Otto Opel, V. W., Lpz. 1864. A. Israel, V. W.s Leben und Schriften, Zschopau 1889.

Jakob Böhme.

Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröte, Nürnberg 1685. Adelung in seiner Geschichte der menschl. Narrheit, II, S. 210 ff. J. G. Rätze, Blumenlese aus B.s Schrift., Leipzig 1819. Fr. v. Baader, Vorles. über B.s Theologumena und Philosopheme, in: Baaders sämtl. Werk., III, S. 357—436. Vorles. u. Erläuter. über J. B.s Lehre, herausg. von Hamberger, in: B.s sämtl. Werk., XIII. Hamberger, D. Lehre des deutschen Philosophen J. B., Münch. 1844 (im Anschluß an Baader verfaßt). M. Carriere, D. philos. Weltanschauung der Reform.zeit, S. 607—725. Chr. Ferd. Baur, Z. Gesch. d. prot. Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff. H. A. Fechner, J. B., sein Leben und s. Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. B. der deutsche Philos., d. Vorläufer christl. Wissens, Lpz. 1850. Adolf v. Harleß, J. B. u. die Alchimisten, nebst e. Anhang über J. G. Gichtels Leben u. Irrtümer, Berl. 1870, 2. Ausg. Lpz. 1882. E. Elster, J. B., in: Ztschr. der ges. luth. Theol., 35. Jahrg., 1874, S. 264—276. M. Schönwälder, Rede (aus d. Neuen Lausitzischen Magazin, Bd. 52), Görlitz 1876. C. Henrich Scharling, J. B.s Theosophie, en religionsphilos. og dogmatisk undersogelse, Kjbnh. 1879. H. Martensen, J. B., Theosoph. Studien, deutsche Ausg. v. A. Michelsen, Lpz. 1882. P. Deußen, J. B., üb. s. Leben u. seine Philos., Rede, Kiel 1897, 2. Aufl., Lpz. 1911. E. S. Haldane, J. B. and his relation to Hegel, in: The Philos. Rev., März 1897. A. Lasson, J. B., Berl. 1897. A. Wernicke, J. B., Pr., Braunschw. 1898. A. Wyneken, Von Paracelsus zu B., Monatsh. d. Comen.-Gesellsch. 1900. H. Petersen, Grundzüge der Ethik J. B.s, Diss., Erlang. 1901. E. Edelheimer, J. B. u. d. Romantiker, Heidelberg 1904. Bastian, Der Gottesbegriff bei J. B., Diss., Kiel 1904. Derselbe, Quellen u. Wirkungen von J. B.s Gottesbegriff, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 128. Bd., 2. Heft. E. Ludovici, J. B. (Biogr. u. Lehren v. Philos., Theos. u. Schauenden aller Zeiten, Nr. 3), Bitterfeld 1909. Clef ou explication des divers points et termes employés par J. B. dans ses ouvrages, Paris 1910. A. J. Penny, Studies in J. B., London 1912. W. Elert, Die voluntar. Mystik J. B.s, Berlin 1913. H. Schwarz, Der Gottesgedanke i. d. Gesch. d. Philos. I, Heidelberg 1913, S. 553—612. A. Kielholz, J. B., ein pathographischer Beitrag zur Psychol. d. Mystik, Leipzig u. Wien 1919. W. Scott Palmer, The confession of J. B. With introd. by Evelyn Underhill, New-York 1920. W. Feilchenfeld, Der Einfluß J. B.s auf Novalis, Berlin 1922.

Frankreich.

Alb. Desjardins, Les moralistes français du 16e siècle, Paris 1870. H. Voltz, Die hist. Skepsis des 17. u. 18. Jahrh. i. Frankr., Pr. Köln 1891. Coignet, L'évolution du Protestantisme français, Paris 1907. H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France 4 tom., Paris 1916—19. Victor Delbos, La philosophie française, Paris 1920. L. Prenant, A. Berthod u. a., La tradition philosophique et la pensée française. Paris 1922. Hélène Metzger, Les doctrines chimiques en France au début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle, Paris 1923.

De Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique, Paris 1910. A. Roersch, L'humanisme belge à l'époque de la renaissance, Bruxelles 1911.

Zu § 15. Der französische Humanismus.

Bovillus.

Jos. Dippel, Versuch einer systemat. Darstell. des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriß, Würzb. 1865.

Petrus Ramus.

Ch. Waddington, De P. Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1849. Derselbe, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Par. 1855 (in diesen beid. Monographien finden sich Register der 50 Schriften des Ramus). Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864. M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh., in: Gelzers Prot. Monatsbl. 1867, Bd. 30, S. 129—142. W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: N. Jahrb. f. Philos. u. Pädag. 1868, Bd. 98, S. 567—574, und als Anh. in seiner Schrift: Francisc. Fabric. Marcoduranus, Köln 1871. Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Straßb. 1869. K. Prantl, Über Petr. Ramus, in: Sitzungsber. d. Kgl. Bayer. Akademie der Wissensch., Philos., Phil.-Hist. Kl. 1878, S. 157 ff. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Straßburg 1878. Geo. Voigt, Über d. Ramismus d. Univers. Leipzig, Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1888, 2, S. 31 bis 62. M. Guggenheim, Beiträge zur Biographie des P. R., Ztschr. f. Philos., 121, 1903, S. 140—153. F. P. Graves, Peter Ramus and the educational reformation of the 16. century, London 1912.

Bodin.

H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du 16 siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, Études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858. E. de Barthélemy, Étude sur J. Bodin, Paris 1876. E. Hancke, Bodin, E. Studie üb. d. Begriff der Souveränität, Breslau 1896. E. Fournol, B., Prédécesseur de Montesquieu, 1896. Fritz Renz, J. B., Ein Beitrag zur Gesch. der historischen Methode im 16. Jahrh., Diss., Lpz. 1905. J. Guttmann, J. B. in seinen Beziehungen zum Judentum, Breslau 1906.

Calvin.

A. Erichson, Bibliographia Calviniana, Berlin 1900. E. Knodt, Die Bedeutung C.s u. d. Calvinismus f. d. protest. Welt i. Licht d. neueren und neuesten Forschung, Gießen 1910.

1. Calvins Leben und Allgemeines.

Th. de Bèze, Vie de C. i. d. Vorrede zu Calvins Komm. zu Josua, 1564, erweitert 1565 u. 1575 (gedr. i. d. Braunschw. Ausgabe von Calvins Werken Bd. XXI). H. Bolsec, Histoire de la vie, moeurs et actes de C., 1575. W. Henry, J. C., 3 Bde., 1835/44. Audin, J. C., 6. Aufl., Paris 1877, deutsch Augsburg 1843/44. E. Stähelin, J. C., 2 Bde., 1863. F. W. Kampschulte, J. C., 2 Bde., 1869/99. Dyer, The life of C., 1880. Pierson, Studien over J. Kalvijn, 1881/91. A. Kuyper, Het Calvinism., 1898. F. Brunetière, Das Werk C.s, Chr. W. 1902. Williston Walker, J. C., the organiser of reformed Protestantisme, New York 1906. B. Beß, Calvin, in: Unsere religiös. Erzieher, 2. Bd., Leipz. 1907. G. Sodeur, Johann Calvin, Leipz. 1909. K. Holl, J. C., Rektoratsrede, Berlin 1909. A. Lang, J. C., Leipzig 1909. P. Wernle, J. C., Rede 1909. E. Doumerge, J. C., 5 Bde., Lausanne 1899/1917. M. Grau, Calvins Stellung zur Kunst, Diss., Würzburg 1917. P. Wernle, J. C. (Der evangel. Glaube nach d. Hauptschriften d. Reformatoren, Bd. III), Tübingen 1919. A. Lang, Die Bekehrung C.s, Leipzig 1897. K. Müller, C.s Bekehrung, i. Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1905. P. Wernle, Zur Bekehrung C.s, Ztschr. f. Kircheng. 1906, 1910. D. Sabatier, La „conversion" de Calvin, Annal. d. philos. chrétienne, XII, 1911.

2. Calvins Theologie.

P. J. Müller, De Godsleer van C., 1881. M. Scheibe, C.s Prädestinationslehre, 1897. A. Duran, Le mysticisme de C., 1900. W. Lüttge, C.s Rechtfertigungslehre, Berlin 1909. Calvin-Studien, 1909. B. B. Warfield, C.s doctrine of God, in the Princeton Theological Review, 1909. K. Beth, C. als reformator. Systematiker i. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1909, S. 329 ff. P. Lobstein, La connaissance religieuse d'après Calvin. Etude d'histoire et de dogmatique, Paris 1909. A. Lang, Rechtfertigung u. Heiligung nach C., Gütersloh 1911. J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei C. und den Modernisten, Freiburg i. B. 1913. S. P. Dee, Het Geloofs begrip van C., Kempten 1918. Herm. Bauke, Die Probleme der Theologie C.s, Leipzig 1922.

3. Calvins Sozial-, Rechts- und Staatslehre.

P. Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßb. 1877. J. Heiz, C.s kirchenrechtl. Ziele, in theol. Ztschr. aus d. Schweiz, X, 1893. S. Schoch, C.s beschouwing over kerk en staat, 1902. L. Cardauns, Die Lehre v. Widerstandsrecht im Luthertum und Calvinismus, 1903. Diepenhorst, C. en de Economie, 1904. G. Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung C.s mit bes. Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffes, Berlin 1910. L. Elster, C. als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom, in Jahrb. f. Nationalökon., Bd. 31, 163 ff. M. Thudichum, C. als Pädagoge, Diss., München 1915.

4. Calvins Verhältnis zu anderen Autoren.

M. Schulze, Meditatio futurae vitae, Leipzig 1901; Ders., C.s Jenseitschristentum i. seinem Verhältnis zu d. religiös. Schriften d. Erasmus, Görlitz 1902. A. Lang, Zwingli u. C., 1903. G. v. Schultheß-Rechberg, Luther, Zwingli u. C. in ihren Ansichten über d. Verh. v. Staat u. Kirche, 1909. P. Lobstein, Calvin und Montaigne. Rede zum 400 jähr. Jubiläum Calvins, Straßburg 1909. G. Klingenburg, Das Verhältnis C.s zu Butzer, untersucht auf Grund der wirtschafts-ethischen Bedeutung beider Reformatoren, Diss., Bonn 1912. A. Lang, Zwingli und C. (Monogr. z. Weltgesch. 31), Bielefeld u. Leipzig 1913.

Zu § 16. Der französische Skeptizismus.

Montaigne.

Eugène Bimbenet, Les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Leveau, Étude sur les essais de M., Paris 1870. H. Thimme, Der Skeptizismus M.s, I.-D., Jena 1876. Arènd Henning, Der Skeptizismus Montaignes u. seine geschichtl. Stellung, I.-D., Jena 1879. Mme. Jules Favre, M. moraliste et pédagogue, Paris 1887. Ivan Georgov, M. als Vertreter des Relativismus in der Moral, I. D., Lpz. 1889. P. Bonnefon, M. l'homme et l'oeuvre, Paris 1893. Derselbe, M. et ses amis, 1898. P. Stapfer, M., 1895. J. Gerdemann, Das Tier in der Philos. M.s, Diss., Würzb. 1897. M. E. Lowndes, M. de M., Cambridge 1898. I. Bruns, M. u. die Alten, Kiel 1898. P. Schwabe, M. M. als philos. Charakter, ein Beitr. zur Kulturgesch. der Renaissance, Diss., Lpz. 1899. G. Guizot, M. Études et fragments, Paris 1899. Em. Kühn, Die Bedeutung M.s für unsere Zeit, Straßb. 1904. Herzberg, Üb. Montaigne, Lpz. 1905. G. Norton, Studies in Montaigne, Early Writings of Montaigne, 2 vols. London 1905. F. Strowski, Montaigne, Paris 1906. R. Fränkel, Montaignes Stellung zum Staat und zur Kirche, Diss., Lpz. 1907. P. Villey, Les sources et l'évolution des essays de Montaigne, 2 vols., Paris 1908. H. Navon, Montaignes Lebensanschauung und ihre Nachwirkung, Diss., Bern 1908. Dann: Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Nr. 64, Bern 1908. P. Lobstein, Calvin u. M., Rede, Straßburg 1909. Armaingaud, M. pamphlétaire. L'énigme du Contr'un, Paris 1910. P. Villey, L'influence de M. sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris 1911. W. Weigand, M., München 1911. E. Sichel, Michel de M., Constable 1911. M. delle' Isola, Petitesse, instabilité, néant de l'homme dans la philosophie de M. Coenobium, VIII, 1913. J. F. Schneider, M. u. die deutsche Literatur, Euphorion 23, S. 374.

Charron.

Hugo Liebscher, Ch. u. sein W. „De la sagesse", Lpz. 1890. Bonnefon, in: Montaigne et ses amis, Paris 1898. L. Wessel, Die Ethik Ch.s, Diss., Erlangen 1904. Heinr. Teipel, Zur Frage des Skeptizismus bei P. Ch., Diss., Bonn 1912.

Sanchez.

Ludw. Gerkrath, Wien 1860. Menéndez y Pelayo, Ensayos de critica filosofica, Madrid 1892, II. Teil, S. 195—366. Cesare Giarratano, Il pensiero di Francesco Sanchez, Nap. 1903.

Simon Foucher.

F. Rabbe, L'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867.

Zu § 17. Die französische Naturphilosophie.

Sebastian Basso.

K. Laßwitz, S. 46—55 des Artikels: Giordano Bruno und die Atomistik, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos., 8, 1884.

Chrysostomus Magnenus.

J. Güsgens, Joannes Chr. M., ein Naturphilos. des 17. Jahrh., Bonn 1910.

Gassendi.

Zur Literatur des Gassendismus: Henrici Maji Physica vetus noviter adornata ad principia Democriti a Gassendo, Verulamio, Boylio, Derodono, Digbaeo aliisque, Frankf. 1689.

J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. III, Göttingen 1802, S. 87—222. J. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie, Erster Teil, Leipzig 1841, S. 113—214. Martin, Hist. de la vie et les écrits de P. G., Paris 1854. Ph. Damiron, Hist. de la philos. au XVIIe siècle. Lange, Gesch. d. Mat., I. K. Laßwitz, Über G.s Atomistik, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 459—470. Paul Natorp, Analekten zur Geschichte der Philosophie, Philos. Monatshefte XVIII, 1882. F. Thomas, La philos. d. G., Paris 1889. Fr. Xav. Kiefl, P. G.s Erkenntnistheorie u. s. Stellung z. Materialismus, Fulda 1893. Derselbe, Gassendis Skeptizismus und seine Stellung zum Materialismus, Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1893, VI, 22, 295, 361. C. Güttler, Gassend od. Gassendi? A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 239—243. Henri Berr, An iure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit, Lut. Paris. 1898. Herm. Schneider, Die Stellung G.s zu Descartes, Lpz., Diss., Halle 1904. Auch als selbst. Buch, Lpz. 1904, erschien. Masson, P. G. and the atoms, in: The Hibbert Journal, 1906, No. 1. Paul Pendzig, P. G.s Metaphysik u. ihr Verhältnis zur scholastischen Philos., Bonn 1908; I. Teil auch Diss. Bonn 1908. G S. Brett, The philosophy of G., London 1908. Adalbert Pfeiffer, Die Ethik des Peter Gassendi, In.-Diss., Bornau-Leipzig 1908. P. Pendzig, D. Ethik G.s u. ihre Quellen, Bonn 1910. L. Torcianti, Il Cartesio ed il G., Rivista Rosminiana, VI, 1911.

Mersenne.

Hilarion de Coste, La vie du R. P. Marin M., Paris 1649, neu herausgeg. mit unveröffentl. Briefen von B. T. de Larroque, Paris 1892. M. Hauréau, L'histoire littéraire du Maine, Paris 1876, Bd. 8, S. 112 ff. M. (Frischeisen-) Köhler, A. f. Gesch. d. Philos., 1902, Bd. XV, S. 394 ff.

England.

W. Whewell, Lectures on the history of moral philosophy in England, new ed. London 1868. John Tulloch, Rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., London 1872. Noah Porter, Philosophy in great Britain and America, Supplement in d. engl. Übersetzung von Ueberwegs Grundriß von G. S. Morris, 5th ed. New York 1875, vol II, p. 349 ff. Ch. de Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, 2 tom., Paris 1875, 2 éd. 1878. J. Milsand, Littérature anglaise et philosophie Paris 1894. L. Einstein, The italian renaissance in England, New York 1902. K. Schröder, Platonismus i. d. engl. Renaissance nebst Neudruck von Sir Thom. Eliots Disputacion Platonike (1533), Diss., Berlin 1907, als selbst. Buch, Berlin 1920. Th. M. Forsyth, Engl. Philos., a study of its method and general development (von Fr. Bacon bis W. James), Lond. 1910. W. R. Sorley, A history of english philosophy, Cambridge 1920 (Zusammenfass. v. Beiträgen zu der Cambridge History of English Literature, vol IV ff., Cambridge 1909 ff.

Zu § 18. Naturrecht und natürliche Religion in England.

Thomas Morus.

Rudhardt, Th. M., Nürnberg 1829, 2. Aufl., 1855. James Mackintosh Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed., ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M.,

his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd., Tours 1868. Fr. Seebohm, The Oxford Reformers John Colet, Erasmus and Th. M., London 1869. R. Baumstark, Th. M., Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Th. M. und Plato, I. Ein Überblick über den platonischen Humanismus Bern, Inaug.-Diss., Tüb. 1879. Theob. Ziegler, Th. M. u. seine Schr. v. d. Insel Utopia, Rede, Straßburg 1889. T. E. Bidgett, Life of Blessed Th. M., London 1891, 4. Aufl., 1913. G. Louis, Th. M. u. s. Utopia, Beil. z. Jahresber. d. II. städt. Realschule, Berl. 1896. J. Reiner, Berühmte Utopisten und ihr Staatsideal (Plato, M., Cabet), Jena 1906. K. Kautsky, Thomas More u. s. Utopie, Stuttg. 1888, 2. Aufl., 1907.

Richard Hooker.

Walton, Life of Hooker, London 1665 u. ö. Keble, Introduction zu seiner Ausgabe von Hookers Hauptwerk. Ferner d. Artikel H. i. d. Dictionary of National Biography, vol XXVII, London 1891, p. 289 ff.

Herbert v. Cherbury.

Charles de Rémusat, Lord H. de Ch., sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre, Paris 1853. W. R. Sorley, The philosophy of H. of Ch., Mind 1894. W. Dilthey in d. angeführt. Aufsatz, S. 30—42. C. Güttler, Ed. Lord H. v. Ch. Ein krit. Beitrag zur Gesch. des Psychologism. u. der Religionsphilos., München 1897. E. Troeltsch H. v. Ch. i. d. Protest. Realenzykl. H. Scholz, Die Religionsphilosophie des H. v. Ch. Auszüge aus de veritate und de religione gentilium m. Einl. u. Anm., Gießen 1914. R. G. Kottich, Die Lehre von den angeborenen Ideen seit H. v. Ch., Diss., Berlin 1917.

Zu § 19. Metaphysische Strömungen in England.

Everard Digby und Temple.

Über Everard Digbys Leben: R. F. Scott in the Eagle (St. Johns college magazine, 1906, 1—24). J. Freudenthal, Beiträge zur Gesch. d. engl. Philos., A. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 450—477, 578—603, V, S. 1—41: Über ihre Beziehungen zu Hobbes s. Croom Robertson, Academy, 1892, S. 110.

Lord Brooke (Greville).

J. Freudenthal, Beiträge zur Gesch. d. engl. Philos. Arch. f. Gesch. d. Philos. VI, S. 191—207, 380—399.

Kenelm Digby.

s. Art. i. Dictionary of National Biography, vol. XV, London 1888, p. 60 ff. E. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems, Bd. I, Berlin 1906.

Zu § 20. Francis Bacon.

1. Leben und Gesamtdarstellungen.

J. B. de Vauzelles, Hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B., Paris 1833. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bülau, Lpz. 1850. John Campbell, The lives of the Lord Chancellors of England, vol. II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, Lord B. and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusqu'à nos jours, Paris 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, Fr. B. von Verulam, Die Realphilos. und ihr Zeitalter, Lpz. 1856, 3. A., Fr. B. u. s. Schule 1904. H. Dixon, The personal hist. of Lord B., from unpublished lettres and documents, London 1861; dazu Lord B.s life and writings, an answer to Mr. H. Dixon's Pers. hist. of L. B., Lond. 1861. H. v. Bamberger, Über B. v. V. bes. vom mediz. Standp., Würzburg 1855. M. Walsh, Lord B., Lpz. 1875. E. A. Abbott, Bacon and Essex. A sketch of B.s earlier life, Lond. 1877. Thom. Fowler, B. (English philosophers), Lond. 1881. E. A. Abbott, Fr. B., an account of his life and works, Lond. 1885. Eugen

Reichel, Wer schrieb das „Novum Organon" von Francis B.? Stuttgart 1886. John Nichol, Fr. B., his life and philosophy, T. I, II, Lond. 1888, 1889 (Philosophic. Classics for english readers). H. Pott, Fr. B. and his secret society, Lond. 1891, 2. ed. 1911. G. L. Fonsegrive, Fr. B., Par. 1893. C. W. Steeves, Fr. B., A Sketch of his Life, Works and Literary Friends, London 1910. J. de Boer, B., Baarn 1910 (Gr. Denk. III, 1). Emil Wolff, B. u. seine Quellen; I. B. u. die griechische Philosophie, Berl. 1910. P. Lemaire, Fr. Bacon, Paris 1914.

2. Philosophie.

Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., Leyden 1756 und 1778. Jos. de Maistre, Examen de la phil. de B., Paris 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. J. B. Meyer, B.s Utilismus nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. C. L. Craik, Lord B., his writings and his philosophy, new edit., Lond. 1860. Adolf Lasson, Montaigne u. B., in: Archiv f. neuere Spr. u. Lit., 31, S. 259 bis 276; Über B.s wissenschaftl. Prinzipien, Progr. d. Luisenst. Realsch. zu Berlin 1860. Just. v. Liebig, Üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung, München 1863. C. Sigwart, E. Philos. u. e. Naturforscher über B., in den Preuß. Jahrbb. Bd. 12, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Ztg. enthalt. Entgegn. Liebigs in den Preuß. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmer, Über B. und die Verbindung der Philos. m. d. Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Lit., Bd. 9, 1863, S. 383—415 und Bd. 10, 1864, S. 207—244. Albert Desjardins, De jure apud Franciscum B., Paris 1862. Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers Prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung in der Kulturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166—196. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, L'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider B., G.-Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, De B.s philosophia, Diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de B., Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. P. Stapfer, Qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., exstiterit, thesis, Paris 1870. Derselbe, B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, 42, S. 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Deutschland, in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Lpz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, On the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. and A. Comte as philosophers, Lond. 1872. W. H. Laing, Lord B.s philosophy, a criticism, Lond. 1878. Angelo Valdarnini, Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone, 2. ed., Firenze 1880. H. Heußler, Fr. B. u. s. geschichtl. Stell., Breslau 1889. C. Pamer, B. v. V., Pr., Triest 1889. Janet, B. Verulamus Alchemicis philosophis quid debuerit, Thes., Angers 1890. Barthélemy St. Hilaire, Étude s. Fr. B., Par. 1890. Chr. Adam, Philosophie de Fr. B., Par. 1890. Hans Natge, Üb. Fr. B.s Formenl., Lpz. 1891. Borchard, La philos. de B., Rev. philos. 1891 April. E. Jung, Causa finalis, e. Baconstudie, Diss., Gießen 1894. Ephr. Liljequist, Om Fr. B.s Filosofi, Upsala, 1893—1894. Walth. Schmidt, Zur Würdig. der philos. Stell. B.s, Zeitschr. f. Philos., 106, 1895, S. 79—92. E. O. v. Lippmann, B. v. V., Halle 1898. Walth. Schmidt, Fr. B.s Theorie der Induktion, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr., 112, 1898, S. 42. W. Flex, Über d. baconischen u. d. cartesianischen Zweifel, Diss., Hdlb. 1903. A. Döring, Die beiden B., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 341—348. E. Bullón, De los orígines de la filosofia moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1906. G. Holzer, Kuno Fischers irrige Erklärung der Poetik B.s, Karlsruhe 1909. A. Lalande, Sur quelques textes de B. et de Descartes, in: Revue de métaphysique et de morale, 19. Jahrg., S. 296 ff. H. Romundt, B. v. Verul. in Kants Vernunftkritik, in: Monatsh. d. Comeniusges. f. Kult. u. Geistesl. 1910, S. 169 ff. A. Barre, Choix de textes avec étude du système philos. et notices (Bibliothek des grands philosophes anciens et modernes), Paris 1911. Florian, De Bacon à Newton, Revue de philosophie, 1914. A. Dyroff, Über Fr. Bacons Vorläufer (Moncenigo), Renaissance u. Philos. herausgegeb. v. A. Dyroff, 13. Heft, Bonn 1916. Giuseppe Furlani, Entstehung und Wesen der baconischen Methode, Arch. f. Gesch. d. Philos., XXXII,

1918, S. 189 ff. Maria Virnich, Die Erkenntnistheorie Campanellas u. Fr. Bacons, Renaiss. u. Philos. herausg. v. Dyroff, Bonn 1920.

Spanien.

Louis Vidart, La filosofia española, 1866. Marcelino Menéndez y Pelayo, La ciencia española 1877 (1880, 1887), Historia de las ideas esteticas en España, 1882, Historia de los heterodoxos españoles, 1880. Derselbe, Ensayos de critica filosofica (Obras completas 18), Madrid 1892. E. Bullon, Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1905. A. Bonilla y San Martin, Historia della filosofia española, Madrid 1908. Derselbe, A. y M. Menéndez y Pelayo, Fernando de Córdova (1425—1486) y los origenes del renacimiento filosofico en España, Madrid 1911.

Zu § 21. Der spanische Humanismus.

Ludovicus Vives.

Schaumann, De L. Vive, Halae 1792. A. J. Namèche, Mémoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vivès, in: Mémoires couronnés par l'ac. royale des sc. et des belles-lettres de Brux., T. XV, prem. partie, Brux. 1841. F. A. Lange in der Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgeg. von K. A. Schmid, Bd. 9, S. 737—814. E. Böök, L. V., 1887. B. Pade, D. Affektenlehre des Joh. Ludw. Vives, Diss., Münster 1894. G. Hoppe, Die Psychologie des J. L. Vives, Berlin 1902. Adolfo Bonilla y San Martin, Luis Vives y la filosofia del renacimiento, Madrid 1903. Th. Kater, J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles, Erlangen 1908. G. Siske, Willens- u. Charakterbildung bei J. L. V., Langensalza 1911. R. Günther, Inwieweit hat L. Vives die Ideen Bacos v. Verulam vorbereitet? Diss., Leipzig 1913. F. Watson, J. L. V., A scholar of the renascence, Transact Royal Soc. Lit. N. S. 1921. Enrico Rivari, La sapienza psicologica e pedagogica di L. V., Bologna 1922.

Servet.

Trechsel, M. S. u. s. Vorgänger, Heidelberg 1839. Rilliet, Relation du procès criminel intenté contre M. S., Genf 1844. Brunnemann, M. S., eine aktenmäßige Darstellung des 1553 in Genf gegen ihn geführten Kriminalprozesses, Berlin 1865. Chauvet, Etude sur le système théologique de S., Straßburg 1867. Tollin, Das Lehrsystem S.s, Gütersloh 1876—78. Derselbe, M. Luther u. M. S., Berlin 1875. Derselbe, Melanchthon u. M. S., Berlin 1876. Derselbe, Die Entdeckung des Blutkreislaufes durch M. S., Jena 1877. Derselbe, M. S. und Butzer, Berlin 1879. Willis, S. and Calvin, London 1877. Geymonat, M. S. et ses idées religieuses, Genf 1892. Besson, S., Genf 1903.

Zu § 22. Die spanische Neuscholastik.

Jac. Brucker, Hist. crit. philosophiae, IV, 1, cap. 2: De philosophis Aristotelico-Scholasticis recentioribus.

Jesuiten.

G. Saitta, La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti, Torino 1911. B. Varisco, La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti, Rivista di filos. neoscol. III, p. 573. H. Böhmer, Die Jesuiten, Aus Natur u. Geistesw., Nr. 49, Leipzig, 4. Aufl., 1921. R. P. Ruyz Amado, Pedagogia Ignaciana o ideas fundamentales de San Ign. de Loyola en materia de educacione, Barcelona 1913. H. Böhmer, Loyola u. d. deutsch. Mystik (Ber. über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Philos. Hist. Klasse 73), Leipzig 1921. Backer de-Sommervogel, Corrections et additions à la Bibliothèque de la comp. de Jésus, Toulouse 1911, 1912, 1913 1914/7. J. Brucker, La comp. d. J., Paris 1919.

Einzelne Denker.

L. G. A. Getino, El maestro Fr. de Vitoria in: La Ciencia Tomista, 1910 bis 12, separat Madrid 1914. P. Duhem, Dominique Soto et la scolastique pari-

sienne, Bulletin hispanique, 1910—1912. B. Antoniades, Die Staatslehre des Mariana, in: Arch. f. Gesch. d. Philos., 31. Bd., S. 166, 299. M. Uedelhofen, Die Logik Petrus Fonseca, Renaissance u. Philosophie, Beitr. z. Geschichte d. Philosophie her. v. A. Dyroff, 13. Heft, Bonn 1916.

Fr. Suarez.

Karl Werner, Frz. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrh., 2 Bde., Regensb. 1861, neuer Abdruck 1889. Derselbe, Der hl. Thomas v. Aquin, Regensburg 1889, III. Teil, S. 137 ff. Scoraille, Les écrits inédits de S., Et. rel. 1895. A. Martin, S. metaphysicien commentateur de S. Thomas, Science cathol. 1898. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez, in: Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1912, 25. Bd., S. 125 ff. A. Teixidor, De universalibus juxta Doctorem Eximium, Franciscum Suarez, in: Philos. Jahrbuch der Görresgesellsch., 1912, 25. Bd., S. 445 ff. R. de Scorraille, Fr. S. I, Paris 1912. F. S. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (darin: Six, S. als Förderer d. kirchl. Wissenschaft, Grabmann, Die disputationes metaphysicae des F. S. in ihrer methodischen Eigenart u. Fortwirkung, Hatheyer, Die Lehre des S. über Beschauung und Ekstase, Inauen, S.s Widerlegung der skot. Körperlichkeitsform, Biederlack, Die Völkerrechtslehre des F. S.) Innsbruck 1917. P. Minges, S. u. Duns Skotus, Phil. Jahrb. d. Görresges. XXXII, 1919, S. 334 ff. H. Rösseler, Die Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung u. d. Verstandeserkenntnis nach S., Philos. Jahrb. d. Görresges. XXXV, 1922.

Zu § 24. Die philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

Über die Philosophie des 17. Jahrhunderts vgl. außer den betreffenden Abschnitten der oben angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh.s von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. der neueren Philos. von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. Aufl. Lpz. 1844, nebst desselben Spezialschriften über Leibniz und Bayle. Ph. Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au 17e siècle, Paris 1846. G. N. Roggero, Storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868. J. Tulloch, Rational Theology and Christian philosophy in England in the 17 th century, 2 vols., London 1872. P. Kannengießer, Dogmatismus und Skeptizismus. Eine Abhandlung über das methodolog. Problem in der vorkant. Philos., Diss., Straßburg 1877. Hans Heußler, Der Rationalismus des 17. Jahrh. in s. Beziehungen zur Entwicklungsl., Breslau 1885. Aless. Chiappelli, La dottrina della realtà del mondo esterno nella filos. moderna prima di Kant; P. I.: Da Descartes a Berkeley, Firenze 1886. Nourrisson, Philosophes de la nature, Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Paris 1887. Heinr. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttg. 1886. C. Grube, Üb. den Rationalismus in der neueren engl. u. französ. Philos., Diss., Halle 1889. Max Steinitzer, Die menschl. u. tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissensch. Ein Beitr. zur Gesch. des neueren Geisteslebens, Münch. 1889. Geo. Baku, Der Streit üb. d. Naturbegr. am Ende des 17. Jahrh., Zeitschr. f. Philos., 98, 1890, S. 162—190. G. Grupp, Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos.: Cartesius, Locke, Spinoza, Kant, Herbart, Schopenhauer, Lotze, Zeitschr. f. Philos. u. spek. Th., IV, V, VI. F. Pillon, L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke, L'Année philos. III, 1893, S. 76—212. H. Voltz, Die histor. Skepsis des 17. u. 18. Jahrh. in Frankr., Pr., Köln 1891. Wilh. Dilthey, Das natürl. System d. Geisteswissensch. im 17. Jahrh., A. f. G. d. Phil. V, S. 480—502, VI, S. 60—127, 225—256, 347—379, 509—545. Derselbe, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus u. der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh., A. f. Gesch. d. Phil., VII, S. 28—91; beide Abhdlgen. jetzt auch in Diltheys Ges. Schriften Bd. II: Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation, Leipz. u. Berl. 1914. A. Leschbrand, Der Substanzbegr. in der neueren Philos. von Cartesius bis Kant, Diss., Berl. 1895. D. F. Markus, Die Assoziationstheorien im 18. Jahrh. (Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch.), Halle 1901. Erminio Troilo, La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Con prefazione del Prof. Ardigò, Tor. 1904. J. Salomon, Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant, Diss., Bonn 1902. W. L. Courtney, Early Idealism.

Descartes to Leibniz, London 1909. Pietro de Nardi, Della matematica e della fisica nella logica e nella metafisica di Cartesio, Spinoza, Leibnizio e Kant: Esposizione critica, Forli 1905. E. Bullón, De los orígines de la filosofia moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1906. F. Spektorskij, Problema socialnoj fiziki v XVII stoletii, I. Warschau 1910. Kurt Joach. Grau, Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im 17. u. 18. Jahrhundert. (Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch., hersg. v. B. Erdmann H. 39). Halle 1916. Gust. Cohen, Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle, Paris 1920. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Über die englische Philos. besonders handelt Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, T. I et II, Paris 1878. Jam. Martineau, Types of ethical theory, 2 Bde. Oxford 1884. Carrau La philos. religieuse en Angleterre, Paris 1888.

Zu § 25. René Descartes.

a) Leben und Entwicklungsgang:

Die Hauptzüge aus seinem Entwicklungsgange hat Descartes selbst in seinem Discours de la méthode mitgeteilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfaßt, unter dem Titel: La vie de Mr. Des-Cartes, Par. 1691, im Auszuge 1693. Éloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der Pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). Dazu E. Thouverez, La vie de D. d'après Baillet. Ann. d. ph. chr., 1899. Éloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Gesch. der neueren Philos. und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwicklungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la Philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, 3. Aufl. 1868; in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., I, 5. Aufl., Heidelberg 1912. Auf Grund des Materials der neuen Ausg. v. Adam u. Tannery gibt Adam in Bd. 12, Paris 1912, eine Darstellung: Vie et oeuvres de Descartes.

Sonstige Untersuchungen über Abschnitte v. Desc.'s Leben: J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1867, und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: Rev. d. deux mond. t. 73, 1868, S. 845—869. Ch. Jul. Jeannel, Desc. et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Desc., sein Leb. u. Denk., Skizze, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Desc. et la princesse Palatine, Par. 1862. Derselbe, Desc., La princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris 1879. E. Thouverez, La famille Desc. d'après les documents publiés par les sociétés savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne, A. f. Gesch. d. Phil., XII, 1899, S. 505—530, XIII, 1900, S. 550—577, XIV, 1901, Appendices, S. 84—110. W. Pfeffer, Die Entstehung der Philos. Desc.s nach seiner Korrespondenz, A. f. Gesch. d. Phil., 16, 1903, S. 1—26 (die Briefe bis 1638 benutzt). Dazu: Paul Tannery, Un mot sur Desc., ebd., S. 301—306. Victor de Swarte, Descartes directeur spirituel. Correspondance avec la princesse Palatine et la reine Christine de Suède, Paris 1904. C. Baeumker, Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des René Desc. in: Philos. Jahrbuch XXII, 1909, S. 144—158. Nachtrag S. 345. A. Espinas, Desc. de seize à vingt-neuf ans, Comptes rendus des séances de l'Acad. des Scienc. Mor. et Polit., Bd. 68. Mgr. Monchamps, Notes sur Descartes: I. Descartes et les collèges de la Flèche. II. Chronologie de la vie de Descartes depuis sa sortie du collège jusqu'à son établissement définitif en Hollande, Liège 1913. G. Milhaud, Une crise mystique chez Desc. en 1619, Revue de Métaphysique et de Morale Bd. 27, 4. 1916 S. 607 ff. G. Milhaud, La question de da sincérité de Desc., Revue de Met. et de Mor. 1919 S. 297 ff.

b) Neuere Gesamtdarstellungen v. Ds. Philosophie: K. Fischer, Gesch. d. neuern Philosophie I, 5. Aufl. Heidelberg 1912. P. Mahaffy, Descartes, (Philosophical Classics for engl. readers), Edinb., London 1880.

L. Liard, Desc., Paris 1881, 2. Aufl. 1903. A. Fouillée, Desc., Paris 1893; Ders., Desc. et les doctrines contemporaines, Rev. philos. 19, 1894. E. S. Haldane, Desc., his life and times, London 1905. A. Hoffmann, R. Desc., Fromanns Klass. d. Phil., Stuttgart 1905, 2. Aufl. 1923. K. Jungmann, R. Desc., Eine Einführung in seine Werke, Lpz. 1908. L. Débricon, Desc. Paris 1909. O. Hamelin, Le système de Descartes. Publié par L. Robin, préface de E. Durkheim, Paris 1910. J. de Boer, Groote denkers 3. Serie No. 2: Desc., Baarn 1911. M. Frischeisen-Köhler, R. D. in Große Denker, hrsg. v. E. v. Aster, Lpz. 1912, Bd. I 2. Aufl. 1923. D. Cochin, Desc., Paris 1913. E. v. Aster, Einführung in die Philosophie D's., München 1921 (Philos. Reihe). Baron Cay v. Brockdorff, Desc. u. die Fortbildung der kartesianischen Lehre, München 1923 (Gesch. d. Phil. in Einzeldarst. hrsg. v. G. Kafka, Bd. 16/17.)

Im Jahre 1896 hat die Revue de Métaph. et de Mor. zur Feier von Desc. 300. Geburtstag dem Philosophen ein ganzes Heft gewidmet, dessen Inhalt aus folgenden Abhandlungen besteht: M. Blondel, Le Christianisme de Desc. E. Boutroux, Du rapport de la Morale à la science dans la philos. de Desc. Gibson, La géométrie de Desc. au point de vue de sa méthode. Berthet, La méthode de Desc. avant le Discours. V. Brochard, Le traité des passions de Desc. et l'Éthique de Spinoza. P. Natorp, Le développement de la pensée de Desc. depuis les Regulae jusqu'aux Méditations (auch deutsch A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 10—28). Hannequin, La preuve ontologique, cartésienne déf. contre Leibniz. Korteweg, Desc. et Snellius d'après quelques documents nouveaux. Adam, Correspondance de Desc. Autographes et copies manuscr. H. Schwarz, Les recherches de Desc. sur la connaissance du monde extérieur. P. Tannery, Desc. physicien. F. Tocco, Desc. jugé par Vico. Lanson, L'influence de la philos. de Desc. sur la littérature française.

c) D.s Verhältnis zu Vorgängern u. Nachfolgern i. allg. H. Ritter, Über d. Einfluß d. Cart. auf die Ausbild. d. Spinozimus, Lpz. 1816. H. C. W. Sigwart, Über d. Zusammenh. d. Spinozism. mit der cart. Philos., Tüb. 1816. Carl Schaarschmidt, Des Cartes u. Spinoza, urkundl. Darstellung d. Philos. beider, Bonn 1850. Jac. Guttmann, De Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug., Vratisl. 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Par. 1868. E. Buß, Montesquieu u. Cart., in: Philos. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. W. Cunningham, Desc. and English speculation. Influence of Desc. on metaphysical speculation in England, London 1875. Vict. Brochard, Desc. Stoicien, Rev. philos. 1880 Bd. 9 S. 548—552. Krl. Hnr. v. Stein, Üb. d. Zusammenh. Boileaus mit Desc., in: Ztsch. f. Phil. u. phil. Kr. 86, 1885, S. 199—275. Wilh. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus u. Desc., Straßb. 1886. Edw. Caird, Cartesianisme, in Essays on litt. and philos., Glasg. 1892. Carl Ludewig, Die Substanztheorie b. Cart. im Zusammenh. m. d. scholastisch. u. neueren Philos. (aus „Philos. Jahrb."). Fulda 1893. G. v. Hertling, Desc.s Beziehungen z. Scholastik, Sitz.-Ber. d. Bair. Ak. d. Wiss., Münch. 1897 S. 339 ff. 1899 S. 3 ff. Herm. Schneider, Die Stellung Gassendis zu Desc., Lpz. Diss., Halle 1904. M. Kronenberg, Desc. u. Faust, in: Morgen, Berlin 1908, Nr. 27. A. Bilharz, Desc., Hume, Kant. Eine kritische Studie zur Gesch. d. Philosophie, Wiesbaden 1910. Etienne Gilson, Index scolastico-cartesien, Thèse Paris 1912. O. Muscato, Cartesio e la filos. moderna. Palermo 1913. Matth. Meier, D.s Stellung zu den Alten in seinem Traktat: Les passions de l'âme, Abhdlgen. a. d. Geb. d. Phil. ihr. Gesch. z. 70. Geburtst. v. Hertling, Freiburg 1913. Derselbe Desc. u. die Renaissance. Münster i. W. 1914. A. H. D., De Desc. à James, Revue philosophique, 1913 H. 8. Emmy Allard, Die jesuit. Angriffe geg. Desc. u. Malebranche im Journ. de Trévoux, Erdmanns, Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. H. 43, Halle 1914. Legrand, Maine de Biran et Desc., Revue Neo-Scolastique 1914, 81. Burns, Leibniz and Desc., The Monist, Bd. 26, 1916, No. 4. Marg. Witmer Kehr, The doctrine of the Self in St. Augustin and in Desc., The philosophical Review, Juli 1916, S. 587 ff. G. Milhaud, Desc. et Bacon, in: Scientia 1917. Alex. Koyre, D. u. d. Scholastik, Bonn 1923.

d) Erkenntnistheorie u. Metaphysik i. allg., philos. Grundansichten: H. G. Hotho, De philos. Cart., diss., Berol. 1826. Joh. Hr. Löwe, Das spekul. Syst, des R. Desc. seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den

Ber. der Akad., Phil.-Hist. Kl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. Desc. u. seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. Gust. Glogau, Darlegung u. Kritik des Grundgedankens der cart. Metaphysik, in: Ztsch. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 73, 1878, S. 209—263. P. Natorp, Desc.s Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgesch. des Kritizism. Marb. 1882. E. H. Rhodes, A view of the philos. of Desc., Journ. of spec. philos. 18, 1884, S. 225—246. Alex. Barthel, Desc. s Leben u. Metaphysik, Diss. Erlangen 1886. Otto Stock, Desc.s Grundlage d. Philos., Diss. Greifswald 1889. Oprescu, Desc. s Erkenntnistheorie, Diss. Götting. 1890. Otten, Der Grundgedanke des cart. Philos. aus d. Quellen dargest. Freiburg i. B. 1896. A. Kastil, Studien zur neueren Erkenntnistheorie, I. Desc. Halle 1909. H. Barth, Descartes' Begründung der Erkenntnis, Diss. Bern 1913. G. Milhaud, Le double aspect de l'oeuvre scientifique de Desc., in: Scientia 1916. G. Milhaud, Desc. savant, Paris 1921.

e) Die Methode seiner Philosophie: L. Liard, La méthode de Desc. et la mathématique universelle, in: Rev. philos. 1880, Bd. 10, S. 569—600. Adam, De methodo ap. Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Paris 1885. G. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando, quantum senserit, Montp. 1894. Hannequin, La méthode de Desc., in: Revue de Métaphysique et de Morale 1906 No. 6. Ch. Dunan, Desc. et sa méthode, in: Annales de philos. chrét. 81. Jahrg., 1910, S. 377 ff. Ferd. Stöcker, Das Problem der Methode bei Desc., Diss., Bonn 1911. H. Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis b. Desc. u. Leibniz, 1. Hälfte: Histor. Einleitung: Desc.s Methode der klaren u. deutl. Erkenntnis (Philos. Arbeiten hrsg. v. Cohen u. Natorp VI), Gießen 1912—14. O. P. Lumbreras, De dubio methodico Cartesii, 1919.

f) Einzelne erkenntnistheoretische Probleme: P. Knoodt, De Cartesii sententia: cogito ergo sum, Diss., Breslau 1845. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione, quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeritur, diss. in., Bonnae 1860. Jul. Baumann, Doctrina Cart. de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. E. Grimm, Desc.s Lehre v. d. angeb. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, De veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris 1875. S. Paulus, Über Bedeutung, Wesen u. Umfang des cart. Zweifels, Inaug-.Diss., Jena 1875. Fonsegrive, Les prétendues contradictions de Desc., in: Rev. philos., XV, 1883, S. 510—532, 643—657. Grg. Bierendempfel, Desc. als Gegner des Sensualism. und Material., Jena, Inaug.-Diss., Wolfenbüttel 1884. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum. Diss., Lpz. 1890. K. Twardowsky, Idee und Perzeption bei Desc. Wien 1892. C. Felsch, Die Kausalitätsbegr. b. Desc., Berl. 1892. (Vorher in der Ztschr. f. ex. Philos. 18, 1891.) F. Bark, Desc.s L. v. d. Leidenschaften, Diss., Rostock 1892. Ernst Goldbeck, Desc.s mathemat. Wissenschaftsideal, Diss., Berlin 1893. Hans Kolligs, Des Cart. Ansichten über d. Urspr. unserer Vorstellung, mit besond. Berücksichtig. der eingeborenen Vorstellungen, Pr., Siegburg 1892. F. Seyring, Über Desc.s Urteilsl., A. für Gesch. der Philos., VI, S. 43—59. G. Dandolò, La dottrina della memoria in Cartesio, Malebranche, Spinoza, Riv. Ital. di Filos., 1893. H. Schwarz, D. Lehre v. d. Sinnesqualitäten b. Desc. und Hobbes, Diss., Halle 1894. B. Klöpel, Das Lumen naturale b. Desc., Diss., Lpz. 1896. C. Paul Viallet, Je pense, donc je suis, Introduction à la méthode Cartésienne. Paris 1897. F. Meier, Lehre v. Wahren u. Falschen b. Desc. u. Spinoza. Diss., Lpz. 1897. Gibson, The regulae of Desc. Mind, 1898. E. Cassirer, Desc.s Kritik der mathemat. und naturwissensch. Erkenntn., Diss., Marb. 1899. Pierre Boutroux, L'imagination et les mathématiques selon Desc., Paris 1900. J. Geyser, Die erkenntnistheoret. Grundlage des Wissens b. Cart., Philos. Jahrb., 13, 1900. A. Leder, Untersuchungen üb. Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin u. Desc., Marb. Diss. 1901. Otto Rose, Die Lehre v. d. eingeborenen Ideen b. Desc. u. Locke, Bonn 1901. B. Christiansen, Das Urteil bei Desc. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie, Hanau 1902. W. Flex, Über die baconisch. und cart. Zweifel, Diss., Heidelberg 1903. R. Keussen, Bewußtsein und Erkenntnis bei Desc. (Erdmanns Abh., Heft 22), Halle 1906. Karl Mahler, Die Entstehung des Irrtums bei Desc. u. Spinoza, Lpz. 1910. Roland-Gosselin, La révolution Cartésienne, in: Revue des sciences philosoph. et théol. IV, 1910, S. 678 ff. L. M. Billia, Per l'io di Cartesio e di tutti, in: Rivista di Filosofia, 3. Jahrg., 1911, S. 428 ff.

R. Menasci, L'infinito e indefinito in Cartesio, in: Rivista di Filosofia, 3. Jahrg., 1911, S. 420 ff. E. Chiocchetti, Per studiare Cartesio, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 4. Jahrg., 1912, S. 411 ff. Heimsoeth, Sur quelques rapports des Règles de Desc. avec les Méditations, Revue de Métaphysique et de Morale 1913, H. 4. James L. Mursell, The function of intuition in D.'s philosophy of science, The philos. Review, 1919 S. 391 ff. Joh. Dräseke, Zu René Desc.'s Cogito, ergo sum, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 32, 1920, S. 48—55. J. Vigier, Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Desc., Revue philosophique 1920 S. 196 ff. Franz Meyer, Zur sytematischen Stellung der Descartes'schen Irrtumstheorie, Diss. Breslau 1920. F. Herzfeld, Begriff d. erkenntnistheoret. Evidenz im Anschluß an Desc., Diss. Erlangen 1922. Ferd. Küppers, Desc.'s Lehre v. der Trennbarkeit u. Untrennbarkeit d. Ideen, Diss., Bonn 1922.

g) Gottesbeweise, Religionsphilosophie: J. N. Huber, Die cart. Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. Chr. A. Thilo, Die Religionsphilosophie des Desc., in Ztschr. f. exakte Phil. III, 1862 S. 121—182. P. J. Elvenich, Die Beweise für d. Dasein Gottes nach Cart., Breslau 1868. Jahnke, Über d. ontolog. Beweis vom Dasein Gottes mit besond. Bez. auf Anselm u. Desc., G. Pr., Stralsund 1875. Rud. A. Meineke, Desc.s Beweise vom Dasein Gottes, Diss. Heidelberg 1883. F. Pillon, La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, L'Année philos., I, 1891, S. 43—190. H. Liedtke, Die Beweise f. d. Dasein Gottes b. Ans. v. Canterb. u. Desc., Diss., Heidelberg 1894. Enno Budde, Die Beweise f. d. Dasein Gottes v. Anselm v. Canterbury bis zu R. Cart., Diss., Erlangen 1898. Laberthonnière, La théorie de foi chez D., La religion chez D., Ann. de phil. chrétienne 1911, S. 382 ff., 493 ff., 617 ff. Étienne Gilson, La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie, Thèse Paris 1913. E. Gilson, L'innéisme cartésien et la théologie, Revue de Métaphys. et de Morale 1914, 4., S. 456 ff. Wilh. Bauer, Die Bedeutung des Gottesbegriffes bei Desc., Arch. f. Gesch. d. Phil. 27, 1914, S. 89—118. Hubert zum Bach, Üb. die Angeborenheit der Gottesidee nach Cartesius, Philos. Jahrb. der Görresges., Bd. 31, 1918, H. 3. Lina Kahn, Metaphysics of the supernatural as illustrated by Desc., Diss., New York 1918.

h) Ethik: M. Heinze, Die Sittenlehre des Desc., Lpz. 1872. Gabriel Séailles, Quid de ethica Cartesius senserit, Paris 1883. Johs. Müller, Der Begriff der sittl. Unvollkommenh. b. Desc. u. Spinoza, Lpz. 1890. P. Binet, La morale de Desc., Ann. de philos. chrét., 1898.

i) Ästhetik: Em. Krantz, Essai sur l'Esthétique de Desc., Paris 1882, 2. Aufl. 1898.

k) Psychologie, Lehre von den Leidenschaften, Tierpsychologie, Soziologie: Lud. Carrau, Expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, Thèse, Straßb. 1870. P. Pleßner, Die Lehre v. d. Leidenschaften b. Desc., Lpz. 1888. W. Mercier, La psychologie de Desc. et l'anthropologie scolastique, Rev. néo-scolast., 1876, 1897 u. 1898. Ant. Koch, Die Psychologie Desc.s, systemat. u. historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. Alfr. v. Berger, Hielt Desc. die Tiere für bewußtlos? (Aus Sitzungsber. der Wiener Ak.), Wien 1892. Paul Kupka, Die Willenstheorie des Desc. A. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 29—39. L. H. Schütz, Die Lehre v. d. Leidenschaften b. Hobbes u. Desc., Diss., Gött. 1901. R. Jörgez, Die Lehre v. d. Empfindungen bei Desc., Diss., Bonn 1901. W. A. Meyer, Desc.s Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen, Diss., Gießen 1907. Bark, Die Lehre von d. Leidenschaften b. Desc., Diss., Rostock 1892. K. Beckmann, Der Wille bei Desc., in: A. f. d. gesamte Psychologie, 1908, 2. Heft. Ch. Ernst, Hielt Desc. die Tiere für bewußtlos? in: A. f. d. ges. Psychologie, Lpz. 1908, S. 433 bis 444. B. Kerstiens, Untersuchungen zur Seelenlehre des Descartes, Archiv für die gesamte Psychologie, 16. Bd., 1910, S. 237. G. Larroque, Desc. et la sociologie, in: Revue de philos., 10. Jahrg., 1910, S. 599 ff. O. Neurath, Die Verirrten des Cartesius u. d. Auxiliarmotiv. Zur Psych. d. Entschlusses, Jahrb. d. Phil. Ges. zu Wien 1913.

l) Naturphilosophie, Mathematik, Medizin: E. Duboux, La physique de Desc., Lausanne 1881. K. Laßwitz, Z. Genesis d. cart. Korpuskularphysik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., X, 1886, S. 166—189. R. Sommer, Die Entstehung d. mechan. Schule in d. Heilkunde am Ausgang

des 17. Jahrh., Vortr., Lpz. 1889. G. Noodt, Die Prinzipien der Desc.schen Naturphilos. krit. beleuchtet, Diss., Rost. 1893. Ackermann, La physique de Desc. et la philos. moderne, Ann. de philos. chrét. 1898. Edm. v. Lippmann, Gedächtnisrede zum 300 jähr. Geburtst. R. Desc.s, a. Abh. der Naturforschenden Gesellschaft zu Halle, Stuttgart 1900. P. Boutroux, L'imagination et les mathématiques selon Desc., Paris 1900. F. W. Kraßmöller, Darstell. und Krit. der Lehre d. Desc. v. d. Bildung des Universums, Diss., Rost. 1903. A. Hoffmann, Die Lehre v. d. Bildung des Universums bei Desc. in ihrer geschichtl. Bedeut., A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 237—271, 371—412 (berücksichtigt auch die Nachwirkungen der kosmogonischen Anschauungen Desc.s auf spätere Zeiten); R. Pfaff, Die Unterschiede zw. d. Naturphilosophie D.s und derj. Gassendis u. d. Gegensatz beider Philosophen überhaupt, Diss., Leipz. 1905. Karl Jungmann, Die Weltentstehungslehre des Desc. (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. Bd. 54), Bern 1907. Auch Diss., Bern 1907. P. F. Eberhardt, Die Kosmogonie des Desc. im Zusammenhang der Gesch. d. Philos., Berlin 1908. G. Milhaud, Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique, Paris 1911. Otto Dorner, D. Rolle d. Erfahrung in Desc.s Naturauffassung, Progr. Altenessen 1913. Turrière, La notion de transcendence géométrique chez Desc. et chez Leibniz, Isis 1914, 5. P. Boutroux, La signification historique de la géométrie de Desc., Revue de Métaph. et de Morale Bd. 22, 1915, S. 814 ff. G. Milhaud, Desc. experimentateur, Revue philosophique 1918, S. 221 ff.

m) Elisabeth von der Pfalz, Desc.s Schülerin.

Guhrauer, in Raumers Histor. Taschenb., 1850 u. 1851. M. Heinze, Pfalzgräfin El. u. Desc., ebd. 1886, S. 257—304. Jos. Bertrand, Rev. d. d. mond., 6, 1890. Foucher de Careil, Desc., la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Nouvelle édit., Paris 1908. Siehe auch unter a).

Zu § 26. Anhänger und Gegner von Descartes.

Über die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd. 1868 eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des scienc. moral. et polit. gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne; vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Essai sur l'histoire de la philos. en France au XVIIe siècle, 2 Bde., Paris 1846; auch E. Saisset, Précurseurs et disciples de Desc., Paris 1862, Ad. Franck, Moralistes et philosophes, Paris 1872, S. 157—227. F. Papillon, De la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIIIe siècle, Orléans 1873. Georges Monchamp, Hist. du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles 1887. E. König, Das Problem d. Zusammenh. von Leib u. Seele u. seine Bearbeitung in der cart. Schule, Pr. Sondershausen 1895, Fortsetzung 1897. W. Schött, Das Kausalitätsproblem bei den Cart., I. T., Diss., Bonn 1899. J. Kohler, Jansenismus u. Cartesianismus, Düsseldorf 1905. A. Espinas, Pour l'histoire du Cartésianisme, in: Revue de métaphysique et de morale, 1906. J. Prost, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne, Paris 1907. Jos. Bohatec, Die cartes. Scholastik in d. Phil. u. reform. Dogmatik d. 17. Jh. I. Lpz. 1912. Berthier, Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVIIième siècle, Isis 1914, 5. S. auch G. Cohen unter § 24.

Regius.

Über Desc. u. Regius s. Oeuvres de Descartes ed. Adam et Tannery XI S. 672 ff.

Heidanus.

J. A. Cramer, Abrah. H. en zijn Cartesianisme, Diss., Utrecht 1890.

Cordemoy.

L. Stein, Arch. f. Gesch. d. Phil. I 1888 S. 56.

Louis de la Forge.

J. P. N. Land, Bibliograph. Bemerk. I. L. de la F. über den menschlichen Geist: A. f. Gesch. d. Philos., VII, S. 462—471. H. Seyfarth, L de la F. u.

s. Stell. im Occasionalism., Diss., Gotha 1887. E. Wolff, De la F.s Psychol. u. ihre Abweichung v. Descartes, Diss., Jena 1894.

Jansenisten von Port-Royal.

Herm. Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, Hamb. u. Gotha, 1839—1844. St. Beuve, Port-Royal, 3. éd., 7 Bde., Paris 1867. C. Liebmann, D. Logik von Port-Royal im Verh. zu Desc., Diss., Lpz. 1902.

Arnauld.

F. R. Vijacee, Antoine A., his place in the history of Logic, Bombay 1882. H. Schulz, A. A. als Philos., Diss., Bern 1897. C. Zimmermann, A.s Kritik der Ideenlehre Malebranches, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Ges., Jahrg. 1911, S. 3—47. Ernst Moog, A. A.s Stellung zu den kirchl. Verfassungsfragen im Kampf mit den Jesuiten, Bern 1904. V. Delbos, La controverse d'A. et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées, Ann. de phil. chrét. 1913, Bd. 16, S. 2 ff.

Bossuet.

Jules Maldidier, B. probabiliste, Arch. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 537—550. P. Bonnet, B. moraliste, Paris 1912. F. Brunetière, Bossuet, Paris 1913. E. K. Sanders, Jacques Bénigne Boss., London 1921.

Fénelon.

Griselle, F., métaphysicien, Revue de Philos., 4, 1903. H. Bremond, F. et la critique psychologique, in: Ann. de philos. chrétienne, 80. Jahrg., 1909, S. 144 ff. Derselbe, Pro Fenelone, in: Ann. de philos. chrétienne, 80. Jahrg., S. 225, 337, 472, 593. J. Rivière, La théodicée de F., Ses éléments quiétistes, in: Ann. de philos. chrétienne, Jahrg. 80, 1909. E. Griselle, F., Études historiques, Paris 1911. Sauvert, F., Étude d'âme, Paris 1911. O. Osterloh, F. u. d. Anfänge d. lit. Oppos. geg. d. pol. System Ludw. XIV. Gött. 1913. H. v. Redern, Sieg. Züge a. d. Leben v. François de la Mothe F. Schwerin 1914, 5. Aufl. 1921. Navatel, Fénelon, Paris 1914. Écrits et lettres politiques, Introduct. et notes de Ch. Urbain, Paris 1922. M. Cagnac, F. apologiste de la foi, Paris 1919. M. Wieser, Deutsche u. romanische Religiosität. Fénelon, s. Quellen u. s. Wirkungen, Berlin 1919.

Clauberg.

Herm. Müller, J. Cl. und seine Stellung im Cartesianism. mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur occasionalist. Theorie, Diss., Jena 1891. E. v. Aster, Gesch. d. neuer. Erkenntnisth. S. 81 ff.

Gisbertus Voëtius.

A. C. Duker, Historisch-kritische Studie van den Strijd tusschen Voëtius en Descartes, Leyden 1861; Derselbe, Gisbert Voëtius, 2 Bde., Leyden 1897 u. 1904.

Huët.

C. Bartholmès, H., évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. A. Flottes, Études sur D. H., Montpellier 1857. K. Sigm. Barach, Pierre D. H. als Philos., Wien u. Lpz. 1862. A. Vogel, François H.s sozialpolit. Anschauungen, Diss., Würzb. 1901.

Pascal.

Herm. Reuchlin, P.s Leben u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tüb. 1840. A. Vinet, Études sur P., Paris 1848, 2. éd. 1856. L. Lescoeur, De la méthode philosophique de P., Dijon 1850. A. Neander (in Neanders wissensch. Abhandl., herausg. von J. L. Jacobi, Berl. 1851, S. 58 ff.). Cousin, Études sur P., 5. éd., Paris 1857. Havet, Pensées publ. dans leur texte authent. avec. une introduct., des notes et des remarques, par M. E. Havet, Paris 1866. Märcker in der Ztschr.: Der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160. Osc. Ulbrich, De Pascalis vita, diss. inaug., Bonnae 1866. Habersang, Essai sur P., Progr., Bückeb. 1868. J. Tissot, P., réfl. sur ses Pensées, Dijon et Paris 1869. J. G. Drey-

dorff, P., sein Leben u. s. Kämpfe, Lpz. 1870; Derselbe, P.s Gedanken üb. d. Religion, Lpz. 1875. Th. Wilh. Ecklin, Bl. P. ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog in d. Ztschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471—513. K. Jetter, P.s Erkenntnistheorie, in: Jahrb. für deutsche Theol., XVII, 1872, S. 280—320. M. Cantor, Bl. P., in Preuß. Jahrbb., 32, 1873, S. 212—237. P. Natorp, Etwas über P.s Pensées, Preuß. Jahrbb. Bd., 54, 1884, S. 56. Nourrisson, P., physicien et philosophe, Paris 1886. Derselbe, P., physicien et philosophe, Défense de P., Paris 1888. Edouard Droz, Étude sur le scepticisme de P. considéré dans le livre des Pensées, Paris 1886. Ravaisson, La philosophie de P., Revue des deux Mondes, März 1887. Sierp, P.s Stellung zum Skeptizismus, Philos. Jahrb., II., 1889. Sully Prudhomme, Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans P., Rev. des deux Mondes, 5, 1890, S. 761—796. Jos. Bertrand, Bl. P., Paris 1891. J. Tailor, P.s thoughts on religion and philosophy, Lond. 1894. Raoul Richter, Bl. P.s Moralphilos., A. f. Gesch. d. Philos., XII, 1898, S. 68 bis 85. Vict. Giraud, P., l'homme, l'oeuvre, l'influence, Fribourg 1898. E. Boutroux, Pasc., Paris 1900. Ad. Hatzfeld, Pascal, Paris 1901. Kurt Warmuth, Das relig.-ethische Ideal P.s, Lpz. 1901; Wissen u. Glauben bei P., A. f. Gesch. d. Philos., XV, 1902, S. 343—369, 442—472 (s. hier noch weitere Literatur). Sully Prudhomme, La vraie religion selon P., Paris 1905. E. Janssens, Un problème „Pascalien". Le plan de l'apologie, in: Revue Néo-Scolastique 1905—1906. K. Bornhausen, D. Ethik P.s, Diss., Heidelb. 1906. Dann: Studien z. Gesch. d. neueren Protestantismus, Heft 2, Gießen 1907. W. Williams, Newman, P., Loisy and the catholic church, Lond. 1906. E. Janssens, La philos. et apolog. de P., Löwen 1906. Giraud, La modernité des pensées de P., in: Annales de Philos. chrétienne 1906, No. 6. A. Köster, D. Ethik P.s, eine histor. Studie, Tüb. 1907. F. Strowski, P. et son temps, Paris 1907, tome III 1909 (vgl. dazu D. Sabatier, P. et son temps, in: Annales de philos. chrétienne, 82. Jahrg., S. 249 ff.). F. Kuntze, P.s letztes Problem, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 397—440, 469—491. M. Stuyvaert, S. l'auteur de l'histoire de la roulette, publ. par Bl. P., in: Bibliotheca mathematica, 3. F., 8. Bd. S. 170. St. Cyres, P., Lond. 1909. H. R. Jordan, Bl. P., A. Study in Religious Psychology, Lond. 1909. V. Giraud, Bl. P., Études d'histoire morale, Paris 1910. Fr. Medveczky, P.-Studien (ungar.), Ért. bölcs. kör. 1910. H. Petitot, P. avant de mourir, in: Revue des sciences philos. et théol. IV, 1910, S. 723—730. U. Uhlir, Abriß der P.schen Philosophie, Ceská Mysl XI, 1910. L. Pastourel, Le ravissement de P., in: Annales de philos. chrétienne, 82. Jahrg., 1911, S. 5, 487. A. Gazier, Les derniers jours de P., Paris 1911. P. Marrucchi, B. P., Bollet. della Bibliot. filosofica III, S. 475 ff. Silvio Pons, P. et ses pensées jugées par Voltaire, Pinerolo 1911. H. Petitot, P., Sa vie religieuse et son apologie du christianisme, Paris 1911. P. Just-Navarre, La maladie de P. Étude médicale et psychologique, Lyon 1911. Arthur Apitzsch, Essai sur les Pensées de Pascal, Progr. Neustettin 1911. J. Louis, Note sur le prétendu fidéisme de P., in: Revue de philos., 12. Jahrg., 1912. S. 40 ff. A. Maire, L'oeuvre scientifique de Bl. P. Préface de M. Duhem, Paris 1912. J. Fabre, Le pessimisme de Pascal, Coenobium VII, 7, 1913, S. 60 ff. La Valette-Monbrun, Maine de Biran, critique et discible de Pascal, Paris 1914. N. Wilde, The pragmatism of P., The philosophical Review 1914, 5. S. 540 ff. H. F. Stewart, The holiness of P., Cambridge 1915. Elise Lohmann, Pascal u. Nietzsche, Diss., Erlangen 1917. M. Laros, Der Intuitionsbegriff bei P. u. s. Funktion i. d. Glaubensbegründung. Düsseldorf 1917. M. Laros, Das Glaubensproblem bei P., Düsseldorf 1918. L. Blanchet, L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal, Rev. de Mét. et de Mor. 1919 S. 447 ff., 617 ff. K. Bornhausen, P., Basel 1920. G. Werner, P.s Begründung d. Religion u. ihr Verh. z. Erkenntnisprobl., Diss. Erlangen 1923.

Poiret.

J.W. Fleischer, P. P. als Philos., Diss., Erlangen 1894. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben u. Wissen bei Malebranche, P. u. Spinoza, Diss., Erlangen 1912.

Bayle.

Des Maizeaux, La vie de P. B., Amst. 1730 u. ö., deutsch v. Kohl, Hamb. 1731. L. Feuerbach, P. B. nach seinen für die Gesch. d. Philos. u. Menschh.

interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Lpz. 1844. Jetzt L. Feuerbachs sämtl. W., 5. Bd., herausg. v. W. Bolin, Stuttg. 1905. Leniont, Étude sur B., Paris 1855. Em. Jeanmaire, Essai sur la critique relig. de P. B., Straßb. 1862. A. Deschamps, La genèse du scepticisme érudit chez B., Bruxelles 1878. F. Pillon, L'évolut. de l'idéalisme en XVIIIe siècle; L'idéalisme de Lanion et scepticisme de B., L'année philos., 6, 1895. Derselbe, La critique de B., ib., 7, 1896; La critique de B.: Crit. de l'Atomisme Épicurien, ib., 8, 1897; La critique de B.: Crit. du panthéisme Spinoziste, ib., 9, 1898; Les remarques critiques de B. sur le Spinozisme, ib., 10, 1899. Betz, P. B. u. d. Nouvelles de la République de Lettres, Zürich 1896. Dubois, B. et la tolérance, 1902. R. Eucken, Gesammelte Aufsätze, Lpz. 1903 S. 186 ff., Beiträge zur Einf. in d. Gesch. d. Phil. 2. Aufl. Lpz. 1906, S. 82 ff. W. Bolin P. B.,, sein Leben u. s. Schriften, Stuttg. 1905. A. Cazes, P. B., sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre, Paris 1905. Jean Devolve, Essai sur P. Bayle, Religion critique et philosophie positive, Paris 1906. A. J. Sußnitzki, P. B., in: Das Freie Wort, 1907, S. 772—777. J. Faber, Les pères de la révolution, de B. à Condorcet, Paris 1910. E. Lichtenstein, Gottscheds Ausg. v. B.s Dictionnaire, Beiträge z. neuer. Ltg., H. 8, Heidelberg 1915.

Zu § 27. Thomas Hobbes.

Hobbes.

a) Leben u. Lehre:

Buhle, Gesch. d. neueren Philos., Bd. III, Gött. 1802, S. 223—325. Charles de Rémusat, in: Revue des deux mondes, T. 88, S. 162—187. Ferd. Tönnies, Anmerkungen üb. d. Philos. des H. 4 Artikel, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1879—1881; Leibniz u. H., Philos. Monatsh. 1887, S. 557—573; Th. H., in: Deutsche Rundschau 1889, 7, S. 94—125. H.s Leben und Lehre, Stuttgart 1896, zweite erweiterte Auflage: Th. H., der Mann u. der Denker, Osterwieck 1912 u. Stuttgart 1922. V. Mayer, Th. H., Darstell. u. Kr. seiner philos., staatsrechtl. u. kirchenpolit. Lehren, Freib. i. Br. 1886. George Croom Robertson, H. (Philos. class. ed. by W. Knight, vol. X), Edinb. and Lond. 1886 (s. dazu die Rezension von F. Tönnies, Philos. Monatsh. 23, 1887, S. 287—306), neue Ausg. 1901. Zur Ausführung einer großen Biographie, die R. beabsichtigt hatte, ist er nicht gekommen. Anonyme Artikel über H. in Quarterly Review, April 1887. S. 415—444, und in Edinburgh Review (Januar 1887), S. 88—108. Ed. Larsen, Th. H.s filosofi, Kjöbenh. 1891. G. Lyon, La philos. de H., Paris 1893. J. P. N. Land, Bibliograph. Bemerkungen, II. H.s Leviathan, A. f. Gesch. d. Philos. VII, 1894, S. 271 bis 274. Siehe über H. auch W. Dilthey: A. f. Gesch. d. Philos. XIII. 1900. S. 307 bis 360, 445—482. Leslie Stephen, Hobbes, London 1904. F. Tönnies, Hobbes-Analekten in: A. f. Gesch. d. Philos. XVII, 1904, S. 291 ff. u. XIX, 1906 S. 153 ff. Arturo Bersano, Per le fonti di Hobbes: Rivista di filos. e scienze affini, marzo—aprile 1908, S. 197—213, maggio—giugno 1908, S. 384—391. Taylor, Th. H., Lond. 1908. Baron Cay von Brockdorff, Hobbes i. Lichte seiner didakt. u. päd. Bedeutung, Kiel 1919. R. Hönigswald, H. u. d. Staatsphilosophie (Gesch. d. Ph. i. Einzeldarst. 21), München 1922. H. Moser, Th. H., Berlin 1923.

b) Erkenntnistheorie u. Metaphysik:

Br. Wille, Der Phänomenalism. d. Th. H., Diss., Kiel 1888. Matthias Kappes, Die Erkenntnisl. des Th. H., Ztschr. f. Philos. 99, 1891, S. 209—233. Giov. Cesca, Il fenomenismo del Hobbes, Padova e Verona 1891. Gust. Louis, Über den Individualismus bei H., Diss., Halle 1892. H. Schwarz, D. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Descartes u. H., Diss., Halle 1894. G. Brandt, Grundlinien der Philos. von Th. H., insbesondere seine Lehre vom Erkennen, Diss., Kiel 1895. A. H. Abbott, Psychologische u. erkenntnistheoret. Probleme bei H., Diss., Würzb. 1904. Mary Whiton Calvins, The Metaphysical System of Hobbes. As contained in twelve chapters from his „Elements of Philos. concern. Body" and in briefer extracts from his „Human nature" and „Leviathan", Chicago 1905. Loveday, An early criticism of Hobbes, in: Mind. 1908, No. 68. R. Hönigswald, Syst. Stellg. d. Th. H., in: Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, Breslau 85. Jahrg. 1908. S. 1—7. Derselbe, Über T. H.s syst. Stellung. Kantstudien 19, 1914, S. 19—35. M. Frischeisen-Köhler, Zur

Erkenntnislehre u. Metaphysik des H., Festschr. f. A. Riehl, Halle 1914, S. 249 ff. A. G. A. Balz, Idea and essence in the philosophies of H. and Spinoza, New York 1918. Osk. Beckkötter, H. u. Spinoza, Diss., München 1920.

c) Naturphilosophie:

Berh. Gühne, Über H.'s naturwissenschaftl. Ansichten u. ihren Zusammenh. mit der Naturphilos. seiner Zeit, Inaug.-Diss., Lpz. 1886. Max (Frischeisen-) Köhler, H. in s. Verhältnis z. d. mechanischen Naturanschauung. Diss., Berlin 1902; Derselbe, Die Naturphilosophie von H. in ihrer Abhängigkeit von Bacon, A. f. Gesch. d. Philos. 15, 1902, S. 370—399; Derselbe, Studien zu der Naturphilos. des H., A. f. Gesch. der Philos. 16, 1903, S. 59—96. Herm. Weinreich, Über die Bedeutung des H. für d. naturw. u. math. Denken, Diss., Erlangen 1911.

d) Psychologie u. Ethik:

Fr. Jodl, Studien zur Gesch. u. Kritik der Theorie üb. den Ursprung des Sittlichen, Hab.-Schr., München 1880. Joh. Hnr. Loewe, John Bramhall, Bischof v. Derry, u. s. Verh. zu Th. H., Abhandl. d. K. Böhm. Gesellsch. d. W., VII. 1., Prag 1886. Tarantino, Saggio sulle idee morali e politiche di H., Nap. 1900. L. H. Schütz, Die Lehre von den Leidenschaften bei H. u. Descartes, Diss. Göttingen 1901. Giuseppe Tarantino, Le idee morale e politiche di Tommaso Hobbes, Napoli 1901. Mondolfo, Il concetto del bene e la psicologia dei sentimenti in H., Riv. di Filos. V, 1902 u. I, 1903. Rodolfo Mondolfo, Saggi per la storia della morale utilitaria 1. La morale di T. Hobbes, Verona e Padova 1903. H. Moskowitz, Das moralische Beurteilungsvermögen in der englischen Ethik von H. bis John Stuart Mill. Eine historisch-kritische Studie, Diss., Erlangen 1906.

e) Staatslehre:

H. Nüscheler, Hobbes' Staatstheorie, hrsg. v. Kym, Zürich 1865. V. Jeauvrot, De l'origine et des principes des lois d'après Th. H., Paris 1883. K. Gaul, Die Staatsl. v. H. und Spinoza nach ihren Schriften Leviathan u. Tractatus politicus verglich., Pr., Alsfeld 1887. Antonio Jodice, Le teorie di Hobbes e Spinoza studiate nella società moderna, Napoli 1901. G. Jaeger, Der Urspr. d. mod. Staatswissenschaft, Arch. f. Gesch. d. Ph. 14, 1901 S. 536 ff. M. Romano, Hobbes e Spencer, ovvero esposizione della teoria giuridico-sociale di Hobbes, rapporti e differenze colla dottrina di Spencer e dei moderni sociologi, Avola 1902. Guido Battelli, Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza. Firenze 1904. C. E. Ayres, Th. H. and the apologetic philosophy, The Journ. of Phil. 16, 1919 S. 477 ff.

Glanvill.

Ferris Greenslet, J. Glanvill, A study in english thought and letters of the seventeenth century, New York 1900. Nic. Petrescu, Gl. u. Hume, Rostocker Diss. 1911. H. S. and J. M. L. Redgrove, J. G. and psychical research in the 17th century, London 1921.

Ralph Cudworth.

H. v. Stein, in: Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3, S. 160 ff.; C. E. Lowrey, The philosophy of Ralph Cudworth, New York 1884. Vgl. G. von Hertling, Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892. Kurt Jos. Schmitz, Cudworth u. d. Platonismus, Diss., Gießen 1919.

Henry More.

Rich. Ward, The life of the learned and pious Dr. H. M., Lond. 1710, neue Ausg. m. Einf. u. Not. v. M. F. Howard, London 1911. Rob. Zimmermann, H. More u. d. vierte Dimension des Raumes, aus den Sitzungsber. der Ak., Wien 1881.

Cambridger Schule.

G. Frhr. v. Hertling, J. Locke u. d. Schule v. Cambridge, Freiburg i. B. 1892. The Cambridge Platonists: Selections from Whichcote, Smith and Culverwell, ed. by Campagnac, London 1901.

Anhänger Böhmes.

Margaret Lewis Bailey, Milton and Jakob Boehme, New York 1914. Fritz Grzechowiak, Die Vision des Mystikers John Pordage, Diss., Bonn 1918.

Zu § 28. Die Occasionalisten.

Ldw. Stein, Zur Genesis d. Occasionalismus: A. f. Gesch. d. Philos., I, S. 53—61. Ders., Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus, ebd., II, S. 193—245. A. Kayserling, Die Idee der Kausalität in den Lehren der O., Diss., Hdlb. 1896.

Geulincx.

E. Grimm, A. G.s Erkenntnistheorie und Occasionalismus, Jena 1875. Edmund Pfleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. u. Eth., Univ.-Pr., Tübing. 1882; s. dazu Rud. Eucken, Leibniz u. G., in Philos. Monatshh., 1883, S. 525—543, dann wieder Edm. Pfleiderer, Leibniz u. G. mit besonderer Bez. auf ihr beiderseitiges Uhrengleichnis, Univ.-Pr., Tübingen 1884. Derselbe, Noch einmal Leibniz u. G., in: Philos. Monatsh., 1885, S. 20—39. E. Göpfert, G.s ethisches System, Breslau 1883. E. Zeller, Üb. d. erste Ausgabe von G.s Ethik u. Leibniz' Verh. zu G.s Occasionalismus, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W. zu Berl., 1884, S. 673—695. Gust. Samtleben, G. ein Vorgänger Spinozas, Diss., Halle 1885. J. P. N. Land, A. G. te Leyden (1658—1669), Amsterd. 1886 (aus den Verslagen u. Mededeelingen der Koningk. Akad. van Wetensch.). Ders., A. G. u. d. Gesamtausgabe seiner Werke: A. f. Gesch. d. Philos., IV, S. 86—108. (Hier das Leben G.s ausführlich behandelt). Derselbe, A. G. als Essayist (De Gids, Aug. 1892), Amsterd. Derselbe, A. G. u. s. Philosophie, Haag 1895. Victor van der Haeghen, G. Étude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages, Gent 1886. R. Eucken, Ph. Monatsh. 23, 1887, S. 587 ff., 28, 1892 S. 200 ff. Mart. Paulinus, Die Sittenl. G.s, dargest. in ihrem Zusammenh. m. d. Metaphys. u. beurt. in ihrem Verh. zu d. Sittenl. Spinozas, Diss., Lpz. 1892, M. de Wulf, A. G. et le procès de la philosophie Aristotélicienne au XVIIe siècle, in: Revue Néo-Scolastique, 17. Jahrg., 1910, S. 53 ff. E. Terraillon, La morale de G. dans ses rapports avec la philosophie de Descartes, Paris 1912. Ad. Levi, Saggio sulla metafisica del Geulincx, Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, Vol. II no. 4, Perugia 1921.

Malebranche.

a) Leben u. Lehre im allg.:

Bibliographie de M. s. in Essai de Bibliographie Oratorienne, Paris 1880—1882. Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne (s. Lit. zu § 26). Blampignon, Étude sur M. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd., Par. 1863. Aug. Damien, Étude sur la Bruyère et M., Paris 1866. Léon Ollé-Laprune, La philos. de M., 2 vols., Paris 1870—1872; vgl. Janet, Rapp. s. le concours rel. à l'exam. de la philos. de M., in den Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'Inst. de France, T. XIII. 1872, S. 221—255. André, De la vie de R. P. M., prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886. Mario Novaro, D. Philos. des N. M., Berl. 1893. P. J. Cruse, M. en zijne Bestreijders, Utrecht 1891. Pillon, L'évolution de l'idéalisme en XVIIIe siècle: M. et ses critiques, L'Année philos., III, 1894, S. 109—206. Derselbe, La correspondance de Mairan et de M., L'année philos. IV, 1894, S. 85—199. Henry Joly, Malebranche, Paris 1901. Art. Buchenau, Zur Gesch. des Briefwechsels zwisch. Leibniz u. M., A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 315—322. Emmy Allard, D. Angriffe geg. Desc. u. M. im Journ. de Trévoux 1701—1715, Erdmanns Abh. z. Ph. H. 43, Halle 1914.

In der Revue de Métaphys. et de Morale 1916 ist die Jan.-Nr. Malebranche gewidmet, darin: M. Blondel, L' anticartésianisme de Malebranche, Rev. de métaph. et de morale 1916 S. 1 ff. E. Boutroux, L'intellectualisme de M. S. 27 ff., P. Duhem, L'optique de M. S. 37 ff. R. Thamin, Le traité de morale de M. S. 92 ff., Van Biéma, Comment M. conçoit la psychologie S. 127 ff. V. Delbos, M. et Maine de Biran S. 147 ff. D. Roustan, Pour une édition de M. S. 163 ff.

b) Erkenntnislehre u. Metaphysik, Religionsphilosophie: Ch. A. Thilo, Über M.s religionsphilos. Ansichten, in: Ztschr. f. ex. Philos., IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224. B. Bonieux, Expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, diss. Lugdunensi litt. fac. propos., Clermont 1866. E. Grimm, M.s Erkenntnistheorie u. deren Verh. zur Erkenntnistheorie des Desc. in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 70, 1877, S. 15—55. George Zechalas,

L'oeuvre scientifique de M., in: Revue philos. 18, 1884. S. 293—313. Max Grunwald, D. Verh. M.s zu Spinoza, Diss., Rostock 1892. Mario Novaro, La teoria della causalità in M., Reale Acc. dei Lincei, Estratto dei Rendiconti, 1893. F. Klattenhof, Die Gottesl. M.s im Verh. z. Descartes, Diss., Lpz. 1894. F. Pillon, Spinozisme et Malebranchisme, Année philosophique 1894. A. Keller, Das Kausalitätsproblem b. M. u. Hume, Progr., Rastatt 1899. Lorenzo Michelangelo Billia, Sulle dottrine psichofisique di N. M., A. f. Gesch. d. Philos., 14, 1901, S. 66—83. Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. der Gotteslehren von Spinoza u. M., Inaug.-Diss., Döbeln 1903. Chr. A. Thilo, Die Religionsphilosophie des Descartes u. M., Langensalza 1906. Dolson, The Idealism. of M., in: The Philosophical Review, 1906, July. Paul, Der Ontologismus des M., Progr., Neuß 1907. J. M. Gaonach, La théorie des idées dans la philosophie de M., Thèse Rennes 1909. A. Buchenau, Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei M., Kantstudien 14, S. 440—467, 1909. Derselbe, Über M.s Lehre von der Wahrheit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften, in: A. f. Gesch. d. Philos., 23. Bd., S. 145 ff., 1910. M. Böttger, M.s Occasionalismus und seine Beziehung auf die Lehre vom Schauen der Dinge in Gott. Progr., Gartz a. O. 1910. L. M. Billa, M. psicofisico, Atti dell' Acad. di Rovereto 1911. C. Zimmermann, Arnaulds Kritik der Ideenlehre M. Philos. Jahrb. Bd. 24, 1911, S. 3—47. J. Lewin, Die Lehre von den Ideen bei M., Erdmanns Abh. z. Ph. H. 35, Halle 1912. J. Martin, M., Paris 1912. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben und Wissen bei M., Poiret u. Spinoza, Diss. Erlangen 1912, erweitert u. d. Titel D. Verhältnis v. Philosophie u. Theologie b. d. Cartesianern, M., Poiret u. Spinoza, in Falckenbergs Abh. z. Ph. u. ihr. Gesch. H. 22, Lpz. 1912. V. Delbos, La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées, Ann. de phil. chrétienne, XVI, 1913, S. 2 f. E. Spehner, M.s Lehre v. d. Erkenntnis in psychol. Hinsicht. Diss. München 1915. Spehner, M.s Okkasionalismus im Lichte der Kritik Fontenelles, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916 S. 256—280. Carill Whitman Doxsee, Hume's relation to M., The philosophical Review, Sept. 1916, S. 692 ff. J. Hessen, M.s Verhältnis zu Augustin, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges. 33, 1920 H. 1.

c) Ethik, Psychologie: Sebast. Turbiglio, Le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di M., Roma 1877. P. Stany, Üb. d. Sinne nach M., Posen 1882. Émilie Farny, Étude sur la morale de M., Chaux de Fonds 1886. J. Reiner, M.s Ethik in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnisl. u. Metaphys., Berl. 1896.

Abbé de Lanion.

F. Pillon, L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle: L'idéalisme de L. et le scepticisme de Bayle, L'année philos., VI, 1895, VII, 1896.

P. Giovenale.

Attilio Gnesotto, La dottrina del P. G. nelle sue relazioni con quella del P. L. Malebranche, Roma 1901 (Estr. della Riv. Ital. di Filos.).

Zu § 29. Benedictus de Spinoza.

Die Schriften Sp.s in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Sp. gibt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exaktheit: Ant. van der Linde in seiner Schrift Benedictus Sp., Bibliografie (holländ.), 's Gravenhage, 1871. Ergänzungen bei Grunwald in dem u. S. 673 genannten Werke. W. Meijer, Spinozana 1897—1922, Bibliotheca Spinozana I, Heidelberg 1922.

a) Über die Ausgaben.

J. P. N. Land, Over vier drukken met het jaartal 1670 von Sp.s Tract. theol.-polit., Amsterd. 1881 (overgedruckt uit de Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). J. P. N. Land, Over de uitgaven en d. Text der Ethica van Sp., Amsterd. 1881 (overgedr. uit de Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akad. van Wetenschappen). Derselbe, Over de eerste uitgaven der Brieven van Sp., Amsterd. 1879, Versl. en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen.

H. Ritter in: Gött. Gel. Anz., 1862, St. 47. Chr. Sigwart, Sp.s neu entdeckter Traktat von Gott, d. Menschen und dessen Glückseligk., erl. u. in s. Bedeut. für d. Verständnis d. Spinozismus unters., Gotha 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux Mond., Paris 1867. Trendelenburg, Über die aufgefund. Ergänz. zu Sp.s Werken u. deren Ertrag für Sp.s Leben u. Lehre, im 3. Bd. v. Trendelenburgs Hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 277—398. Ludw. Stein, Neue Aufschlüsse üb. d. literarischen Nachlaß und d. Herausgabe der Opera posthuma Sp.s, A. f. Gesch. d. Philos., I, 1888, S. 554 bis 565. Joh. Freudenthal, Sp.-Studien. I. Üb. d. Kurzen Traktat. II. Über die d. Kurzen Traktate eingefügten Dialoge, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 108, 1896, S. 238—282, 109, 1897, S. 1—25; 114, S. 300 f. A. Wenzel, Zur Textkritik v. Sp.s Tractatus de intellectus emendatione, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 134, 1909, S. 211 ff. L. Robinson, Untersuchungen über Spinozas Metaphysik, Arch. f. Gesch. d. Phil. 19, 1906, S. 297 ff. J. H. Leopold, Ad Spinozae opera posthuma, Haag 1902.

b) Spinoza-Bildnisse.

A. Levy, Sp.s Bildnis, in: A. f. Gesch. d. Philos., 23. Bd., S. 117 ff. E. Altkirch, Die Bildnisse Sp.s, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd., S. 371. Derselbe, Sp. im Porträt (mit 28 Tafeln), Jena 1913.

c) Die alten Biographien Spinozas.

Die Hauptquellen unserer Kenntnis des Lebens Sp.s bilden Sp.s eigene Schriften und Briefe und zwei ältere Biographien, beide am besten herausgegeben von Freudenthal in dem S. 666 zitierten Werk. Die ersterschienene dieser beiden ist von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus (Köhler) verfaßt und erschienen holländisch 1705, wieder abgedruckt, nachdem diese erste Ausgabe lange verschwunden schien, nach einem im Haag vorhandenen Exemplar von Campbell, 's Gravenhage 1880, holländisch u. in deutscher Übers. bei Freudenthal. Im Jahre 1706 erschien à la Haye eine französische, freilich sehr ungenaue, sogar mit eigenen unrichtigen Zutaten versehene Übersetzung, die in der Regel bisher benutzt worden ist, auch in den Opera ed. Paulus und in dem Briefwechsel des Sp., herausg. v. Ginsberg, abgedruckt. Engl. Übersetzung London 1706, originalgetr. Neudruck Haag 1906. Eine deutsche Übersetzung v. Joh. Faccius, Frankfurt u. Leipz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Colerus hat schon die weiter unten genannten Arbeiten Bayles u. Kortholts benutzt. — Wenigstens ebenso zuverlässig wie die Angaben des Colerus sind diejenigen in: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa, Amsterd. 1719, eine Schrift, die meist dem Arzt Lucas im Haag (von W. Meijer dem Anwalt Joh. Louckers) zugeschrieben wird und die höchst wahrscheinlich schon viel früher als die Schrift des Colerus, schon vor 1688, abgefaßt ist. Diese Schrift erschien vor der Buchausgabe in demselben Jahre unter dem Titel: La vie de Spinosa in den Nouvelles littéraires, hrsg. v. H. du Sauzet, vol. X, S. 40 ff. Eine neue Titelauflage, aber nur des ersten Teils der selbständig erschienenen Veröffentlichung wurde Hamburg 1735 (Druckort fingiert) herausgegeben: La vie de Sp. par un de ses disciples. Diese beiden Lebensbeschreibungen wurden in wenig kritischer Weise zusammengeschweißt und so einer Schriftensammlung beigedruckt, die unter dem Titel erschien: Réfutation des erreurs de Benoît de Sp. par M. de Fénelon, par le P. Lami Bénédictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. Schon vor der Veröffentlichung der beiden Biographien hatte Bayle 1697 in seinem Dictionnaire hist. crit. einen längeren Artikel über Sp.s Leben nebst einer heftigen Kritik gebracht, verbessert in der 2. Aufl., des Dictionn. (1702), der in holländischer Übersetzung nebst beigef. Abhandlungen Utrecht 1698 (mit neuem Titelblatt 1711) erschien, franz. abgedruckt in der Ausg. des Theol.-Polit. Traktats von Ginsberg. Auch in der 2. Aufl. von Christ. Kortholts Schrift: De tribus impostoribus (1. Aufl. Kiel 1680, 2. Hamb. 1700; die Tres impostores: Herbert v. Cherbury, Hobbes u. Sp.) sind von Christians Sohne Sebastian einige Notizen über Sp.s Leben in der Praefatio hinzugefügt. Diese, wie auch das Biographische in Bayles Artikel und d. Biographien des Lucas und Colerus bei Freudenthal (s. u). Diese vier Genannten haben noch Mitteilungen von Bekannten Sp.s, namentlich von dem Maler van der Spyck, erhalten. — H. F. v. Dietz, B. v. Sp. nach Leb. u. Lehren, Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B. v. Sp.s, Braunschweig 1790. Zwei ungedr. Briefe v. Leibniz über Sp., von Ludw. Stein, A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 72—78. Stan. v. Dunin-Borkowski, Z. Textgesch. u. Textkritik d. ältesten Lebensbeschreib. Bened. Desp.s, A. f. Gesch. d. Philos., XVIII,

S. 1—34, namentlich gegen d. Text b. Freudenthal. Dagegen dieser: Über d. Text d. Lucasschen Biogr. Sp.s, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 126, 1905, S. 189—208.

d) Spinozas Leben und Werke (neuere Darstellungen seiner Entwicklung).

Amand Saintes, Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philos. moderne, Paris 1842. Die spärlichen überlief. Angaben über Sp.s Leben hat Berthold Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in d. Schr.: Sp., ein histor. Roman, Stuttg. 1837, in 2., neu durchgearb., stereotyp. Aufl.: Sp., ein Denkerleben, Mannh. 1855, in den Ges. Schriften, Stuttg. 1863, 1864, Bd. 10, 11. Conrad v. Orelli, Sp.s Leben u. Lehre, Aarau 1843, 2. Ausg. 1850. Émile Saisset, Introduction aux oeuvres de Sp., Paris 1843, 2. A. 1860 (Einl.bd.). J. Freudenthal, Ed. Böhmer, Spinoziana, I—IV, in: Ztschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, Bd. 42, 1863, S. 76—121, Bd. 57, 1870, S. 240 bis 277. Ant. van d. Linde, Sp., seine Lehre und deren erste Nachwirk. in Holland, Göttingen 1862. J. v. Vloten, Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Ant. v. d. Linde, Z. Lit. des Spinozismus, Ztschr. f. Philos., Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmans, Sp., s. Lebensbild u. seine Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Kuno Fischer, Baruch Sp.s Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannh. 1865. Derselbe, Gesch. d. neueren Philos., 2. Bd. Sp.s Leben. Werke u. Lehre (Descartes' Schule), 5. Aufl., Heidelb. 1909, mit Nachträgen v. C. Gebhardt. Rich. Avenarius, Üb. d. beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus u. d. Verhältnis d. zweiten z. dritten Phase, nebst einem Anh. über Reihenfolge u. Abfassungzeit d. ält. Schriften Sp.s, Leipz. 1868. S. Coronel, Baruch d'Espinoza in de lijst van zijn tijd, Zalt-Bommel 1871, deutsch Basel 1873. M. Joël, Zur Genesis der Lehre Sp.s mit bes. Berücksichtigung d. kurz. Traktats ,,Von Gott, d. Menschen u. dessen Glückseligkeit, Breslau 1871. H. Ginsberg, Leben u. Charakterbild B. Sp.s, Lpz. 1876. Fred Pollock, Sp., his life and philosophy, Lond. 1880, neue Aufl. 1912. Jam. Martineau, A study of Sp., Lond. 1882, 3. ed. Lond. 1895. A. Baltzer, Sp.s Entwicklungsgang, bes. nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1888. A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Sp. avec des notes biographiques et bibliographiques, La Haye 1889. K. O. Meinsma, D. Unzulänglichkeit der bisher. Biographien Sp.s, A. f. Gesch. d. Philos., IX, 1896, S. 208—224. Derselbe, Sp. en zijn kring, 's Gravenhage 1896. J. Freudenthal, Die Lebensgesch. Sp.s in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtl. Nachr., Lpz. 1898. Derselbe, Sp., sein Leben und s. Lehre, I. Bd.: Das Leben Sp.s, Stuttg. 1904. Das Verhältnis Sp.s zu den Kollegianten behandelt W. Meijer, A. f. Gesch. d. Philos., XV, 1902, S. 1—31, in anderer Weise Ad. Menzel, ib., S. 277—298. Dagegen wiederum W. Meijer, Sp.s demokr. Gesinnung u. sein Verhältnis z. Christentum, ib., XVI, 1903, S. 455—485. J. H. Leopold, Ad Spinozae opera posthuma, Haag 1902. A. Bersano, Per una notizia biografica, su Sp., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna 1903, vol. II, S. 107—109. K. O. Meinsma, Sp. u. sein Kreis, Hist.-krit. Studien über holländ. Freigeister, deutsch v. Lina Schneider. Vorher: Sp. gegen Kant u. die Sache d. geistigen Wahrheit v. Const. Brunner, Berl. 1909. St. von Dunin-Borkowski, Der junge De Sp., Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie, München 1910. Vgl. hierzu A. Wenzel, Ein neues Sp.-Buch in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 143, 1911, S. 1 ff., und J. Halpern, Despinoza in neuer Beleuchtung, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 27, 1914 S. 45 ff. G. Th. Richter, Sp.s philos. Terminologie, 1. Abt. Grundbegriffe d. Metaphysik, Leipz. 1913. G. Th. Richter, Sp.s Lebensgefühl, Festschr. f. A. Riehl, Halle 1914, S. 221 ff. C. Gebhardt, Inedita Spinozana, Sitz.-Ber. d. Heidelberger Ak. I, 1916 Nr. 13. Zum Charakter Sp.s. Vom Verf. d. Sp. Redivivus, Philos. Weltlit. 3. Bd, Halle 1919. Franz Schlerath, Sp. u. die Kunst, Hellerau 1920 (Diss. v. Münster).

Der erste Bd. des Chronicon Spinozanum, Hagae Comitis 1921, des Organs der 1920 im Haag gegründeten Societas Spinozana, enthält folgende Beiträge: H. Höffding, Die drei Gedankenmotive Spinozas; W. Meijer, Drie ambtelijke stukken betrekking hebbende op Spinozas levensgeschiednis; N. Steno, Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola; W. Meijer N. Stenonis ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola; Sir F. Pollock, Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to english publicists; L. Brunschvicg, Sur

l'interprétation du Spinozisme; St. Dunin Borkowski, Der erste Anhang zu de Spinozas kurzer Abh.; J. H. Carp, Naturrecht u. Pflichtbegriff nach Sp.; W. G. van der Tak, De L. Meyer; H. A. Wolfson, Sp.s definition of substance and mode; Fr. van den Ende; Drie Brieven aan Johan de Witt; J. Myslicki, Jonston et de Sp.; J. M. Hillesum, De spinozistische spraakkunst; C. Gebhardt, Sp. u. der Platonismus; L. Ebreo, Dai Dialoghi d'Amore; W. G. van der Tak, Bene agere et laetari, W. Meijer, De veris et fictis Tractatus Theologico-Politici editoribus; J. S. da Silva Rosa, Over de oudste portugeesche synagoges to Amsterdam; C. Gebhardt, Der Name Sp.; W. G. van der Tak, J. B. Morinus en Sp.; L. Roth, D. Nieto and the orthodoxy of Spinozism.

e) Sp.s Philosophie, Darstellungen des Systems oder der Prinzipien des Spinozismus.

H. C. W. Sigwart, Hist. u. phil. Beiträge z. Erläuterung d. Spinozism., Tüb. 1838; Der Spinozism. histor. u. philos. erläutert, Tüb. 1839; K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Königsberg 1840 (vgl. dazu A. Richter, Worin weicht Thomas bei der Darstellung u. Beurteilung Sp.s von Herbart ab? in: A. f. Gesch. d. Philos., 1910, S. 365—379). F. Baader, Über d. Notwendigkeit d. Revision d. Wissensch. in bez. auf spinozist. Systeme, Erlangen 1841. Vgl. auch die den Spinozism. betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne, u. bei Damiron, Hist. de la philos. du XVIIe siècle. J. E. Erdmann, Die Grundbegriffe d. Spinozism., in: Verm. Aufs., Lpz. 1846, S. 118—192. A. Trendelenburg, Über Sp.s Grundged. u. dessen Erfolg, aus d. Abhandl. d. Akad. d. Wiss., Berl. 1850, im II. Bd. der Hist. Beiträge z. Philos., Berl. 1855, S. 31—101; vgl. dessen Abh. über d. letzt. Untersch. d. philos. Systeme, in d. Beitr. II, S. 1—30; Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux Mond., t. 70, 1867, S. 470—498. Mor. Brasch, B. v. Sp.s System d. Philos. nach d. Ethik u. d. übrig. Trakt. desselben in genet. Entw. dargest. m. e. Biogr. Sp.s, Berlin 1870. R. Willis, B. de Sp., his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. Joh. Volkelt, Pantheism. und Individualism. im Syst. Sp.s, Lpz. 1872. G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphys. Sp.s, Berlin 1875. S. Turbiglio, B. Sp. e le trasformazioni del suo pensiero, Roma 1875. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkeid, Utrecht 1876. Opitz, Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in: Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204. Mor. Dessauer, Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Köthen 1877. T. Camerer, Die Lehre Sp.s, Stuttg. 1877, 2. Aufl. 1914. J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Sp., Amsterdam 1877. Rothschild, Sp., zur Rechtfertigung seiner Philos. u. Zeit, Lpz. 1877. F. Acri, Una nuova esposizione del systeme dello Sp., Firenze 1877. W. Windelband, Zum Gedächtnis Sp.s, in Vierteljahrsschr.. f. wissensch. Philos., Bd. I, 1877, S. 419—440. M. Heinze, Zum Gedächtnis Sp.s in: Ztschr. Im neuen Reich, 1877, I. S. 337—351. M. C. L. Lotsy, Sp.s Wijsbegeerte, Amsterdam 1878. H. Sommer, Die Lehre Sp.s u. d. Materialismus, in Ztschr. f. Philos., Bd. 74, 1879, S. 1—30, 209—238. Sp., Four essays by Land, Kuno Fischer, J. van Vloten and E. Renan, ed. by Prof. Knight, Lond. 1882. F. Tönnies, Studie zur Entwicklungsgesch. des Sp., in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos., VII, 1883, S. 158—183, 334—364. L. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgesch. Sp.s, I: Die Reihenfolge seiner Schriften, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 90, 1887, S. 50—88, II: Avenarius' Ansicht üb. d. Entwickl. des spinozischen Pantheism., ebd. 91, S. 227—237: III.: Die Dialoge, ebd. S. 227 bis 251; IV.: Cogitata metaphysica, ebd. 92, 1888, S. 203—239; V.: Tract. brevis, ebd. 96, S. 62—99, 174—222. J. Bergmann, Sp., Vortr., in: Philos. Monatsh. 1887, S. 120—164. Ein scharfer Angriff auf Sp. in d. Nagelaten geschriften von Mr. H. du Marchie van Voorthuysen, 2. T., Arnheim 1887. J. Mourly Vold, Sp.s Erkjendelsestheorie i dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Sp.s metafysic, Christiania 1888. John Caird, Sp. (Philos. classics), Edinb. and Lond. 1888. J. Stern, Die Philosophie Sp.s, Stuttg. 1890, 4. Aufl. 1921. H. Siebeck, Über die Entstehung der termini natura naturans u. natura naturata. Arch. f. Gesch. d. Phil. 3, 1890 S. 370 ff. Andr. Horner, Zur Einführg. in d. Spinozismus, Lpz. 1891. E. Brunschvicg, Sp., Paris 1894. Fr. Jodl, Sp., Die Nation 1894 Nr. 9 (jetzt in der Sammlung Jodl, Vom Lebenswege I, Stuttg. u. Berl. 1916 Nr. 2). Fullerton, Sp., N.-York 1894. Wilh. Bolin, Sp., e. Kultur- u. Lebensbild (9. Bd. der von Ant. Bettelheim unter dem Titel: „Geistes-

helden" herausgegebenen Biographien), Berl. 1894. Alfr. Nossig, Über d. bestimmende Ursache des Philosophierens. Vers. einer prakt. Kritik der Lehre Sp.s, Stuttg. 1895. R. Schollwien in: Der Geist d. neueren Philos., I, Lpz. 1895. J. Clark Murray, Idealism of Sp., The Philos. Rev., Sept. 1896. Raoul Richter, Die Methode Sp.s, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 113, 1898, S. 12—37. Em. Ferrière, La doctrine de Sp. exposée et commentée à la lumière des faits scientifiques, Paris 1899. F. Jodl, Zur Interpret. Sp.s, Festschr. f. Gomperz 1902 (auch in Jodl, Vom Lebenswege Nr. 3). Eug. Kühnemann, Über d. Grundlagen der Lehre des Sp., Philos. Abh., Denkschr. f. Rud. Haym, Halle 1902, S. 203—272. P. L. Couchoud, Bénoit de Sp., Paris 1902. Herm. Schwarz, Sp.s Identitätsphilos., in: Philos. Abhandl., Max Heinze gewidmet, Berl. 1906, S. 226—244. Fritz Mauthner, Sp., Berl. 1906. L. Robinson, Unters. über Sp.s Metaphys., in: A. f. Gesch. d. Philos., 1906. E. Brunschvicg, Sp., 2. éd., Paris 1906. M. E. Gans, Spinozismus. Ein Beitr. zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien 1907. Alfr. Wenzel, Die Weltanschauung Sp.s. I. Bd.: Sp.s Lehre v. Gott, v. der menschl. Erkenntnis u. v. d. Wesen d. Dinge, Lpz. 1907. Anna Tumarkin, Sp., acht Vorlesungen, Lpz. 1908 (Falckenbergs Abh. Heft 5). Frz. Erhardt, Die Philosophie des Sp. im Lichte der Kritik, Lpz. 1908. J. Stern, Die Philosophie Sp.s, 3. Aufl., Stuttg. 1908. L. Sehring, Sp. Sein Leben und seine Philosophie (Kulturträger 23. Bd.), Berl. 1908, 3. Aufl. Benno Erdmann, Betrachtungen über die Deutung u. Wertung der Lehre Sp.s, in: Genethliakon, Berlin 1910, S. 229—246. A. Richter, Worin weicht Thomas bei der Darstellung u. Beurteilung Sp.s von Herbart ab? in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 23, 1910, S. 365 ff. E. Raff, Zur Wissenschaft des Spinozismus in: A. f. system. Philos., 16. Bd., S. 20 ff. H. Alberti, Die Grundlagen des Systems Sp.s im Licht d. kritischen Philosophie u. d. modernen Mathematik, Diss., Lpz. 1910. R. Menasci, Benedetto Sp. e la teosofia ebraica, Casale Monferrato 1910. J. Boer, Sp. (Groot. Denk. III, 3), Baarn 1911. Cl. Baeumker, Art. Sp. im Staatslexikon her. v. d. Görresgesellschaft, 3.—4. Aufl., IV, S. 1338—56, 1911. Ph. Borell, Benoit Sp., Paris 1911. Ch. Bellangé, Sp. et la philosophie moderne, Paris 1912. Sir F. Pollock, Sp., his life and philosophy, Lond. 1912. O. Baensch, Sp., in Große Denker, herausgeg. von v. Aster, Lpz. 1912, Bd. II, 2. Aufl. 1923. Otto Samuel, Die Grundlehre Sp.s im Lichte der krit. Philosophie. Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 26, 1913 S. 252—270. Cipr. Cipriani, Sp., Sassari 1914. (Anonym), Spinoza redivivus, Halle 1917. A. Liebert, Sp. Brevier, zus.gest. u. m. e. Einl. hrsg. 2. Aufl. Lpz. 1918. C. Stumpf, Spinozastudien, Abh. d. Berliner Akad. 1919. Nr. 4. U. A. Padovani, Il problema fondamentale nella filosofia di Sp., Rivista di filos. neo-scolast. 1920 S. 3 ff. Fr. Mauthner, Sp., sein Leben u. Werk, Dresden 1921. J. R. Kaim, D. Philosophie Sp.s., München 1921, Phil. Reihe. S. Alexander, Sp. and time, London 1921. Bernh. Alexander, Sp. (Gesch. d. Philos. in Einzeldarst. hrsg. v. G. Kafka, Bd. 18), Münch. 1923. G. Mehlis, Sp.s Leben u. Lehre, Freiburg 1923.

f) Sp.s Verhältnis zu Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern:

H. Ritter, Welchen Einfl. hat d. Philos. d. Cartesius auf die Ausbildung der des Sp. gehabt usw.? Lpz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, Über d. Zusammenh. d. Spinozism. m. d. cart. Philos., Tüb. 1816. Ad. Helfferich, Sp. und Leibniz od. d. Wes. d. Idealism. und d. Realism., Hamburg und Gotha 1846. F. Keller, Sp. u. Leibniz üb. d. Freiheit d. menschl. Willens, Erlangen 1847. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellung der Philos. beider, nebst e. Abh. v. Jac. Bernays üb. Sp.s hebr. Grammatik, Bonn 1850. Victor Cousin, Des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852. Th. Hubert Weber, Sp. atque Leibnitii philos., comm., Bonn 1858. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. Émile Saisset, Maimonide et Sp., in: Rev. d. deux Mond., 37, 1862, S. 296—344. Sp. et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Sp.s och Malebranches metafysika princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. A. v. Oettingen, Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism., in: Dorpater Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. J. F. Nourisson, Sp. et le naturalisme contemporain, Paris 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflusse dargest., Breslau 1866. Mor. Des-

sauer, Sp. u. Hobbes, Inaug. Diss., Breslau 1868. Sal. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berlin 1868. Jos. Hartwig, Über d. Verhältn. d. Spinozism. z. cart. Doctrin, Inaug.-Diss., Breslau 1869. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, in d. Ztschr. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 359—367. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: Zofnath Paaneach, Darst. u. krit. Beleucht. der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—1863 und a. a. O. S. 120—125. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Verhältn. z. Philos. u. Naturforschung der neueren Zeit, Berlin 1872. Ad. Gaspary, Sp. und Hobbes, Inaug. Diss., Berlin 1873. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affekte mit Rücksicht auf Descartes, Diss., Lpz. 1874. F. G. Hann, Die Ethik Sp.s u. d. Philos. Descartes'. Innsbruck 1876. C. Sarchi, Della dottrina di Bened. de Sp. e di Giov. B. Vico, Milano 1878. J. Frohschammer, Über die Bedeut. der Einbildungskraft in der Philos. Kants u. Sp.s, Münch. 1879. W. R. Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Sp., in: Mind. Bd. 5, 1880, S. 362—384. Mor. Eisler, Die Quellen des spinozistisch. Systems, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1882. Bd. 80, S. 250—265. H. J. Betz, Sp. en Kant, 's Gravenhage 1883. Fr. Schneider, D. Psychol. d. Sp. unt. besonder. Bezugnahme auf Cartesius, Pr., Waldenb. 1887. J. Freudenthal, Sp. u. d. Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller zu seinem 50 jähr. Doktorjub. gewidmet, Lpz. 1887, S. 83—138. Vgl. dazu M. Gloßner, Zur Frage nach d. Einfluß der Scholastik auf d. neuere Philos., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., III, 1889, S. 486—493. K. Hissbach, Ist ein durchgehender Gegensatz zw. Sp. und Leibn. vorhanden? Diss. Jena 1889. Johs. Müller, Der Begriff d. sittl. Unvollkommenh. b. Descartes u. Sp., Lpz. 1890. Lud. Stein, Leibniz u. Sp., Berl. 1890. B. Armant, L'évolution du Spinozisme, Ann. de phil. chrét., 30, S. 260 ff., 324 ff. Pillon, Spinozisme et Malebranchisme, Année philosophique 1894. V. Brochardt, Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Sp., Rev. de Métaph. et de Mor., Juli 1896. E. Maier, Die Lehre vom Wahren u. Falschen b. Sp. u. Descartes, Diss., Lpz. 1898. Sam. Rappaport, Sp. u. Schopenhauer, Berl. 1899. Latta, On the relation between the philos. of Sp. and that of Leibniz, Mind 1899. A. Brachmann, Sp.s u. Kants Sittenlehre, A. f. Gesch. d. Philos. 14, 1901, S. 481—516. J. Lewkowitz, Sp.s Cogitata Metaph. u. ihr Verh. zu Descartes u. zur Scholastik, Breslau 1902. W. C. Gore, The imagination in Sp. and Hume, Diss., Chicago 1902. Th. Camerer, Sp. u. Schleiermacher, Stuttg. 1903. Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. d. Gotteslehren v. Sp. u. Malebranche, Diss., Leipz. 1903. C. Bos, La béatitude chez Sp. et chez Fichte, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 413—441. A. Hoffmann, Zur geschichtl. Bedeutung der Naturphilos. Sp.s, Ztschr. f. Philos., 125, 1905, S. 163—186. V. Lilla, Massima relazione fra Dio e il Mondo e breve saggio critico sulle dottrine di Sp. e di Bruno, in: Atti della R. Accad. Peloritana, Messina, vol. XVIII, 1903, S. 178—191. G. A. Dernoscheck, Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Sp.s und Nietzsches, Diss., Lpz. 1905. H. Heuschkel, Hat die große Übereinstimmung zwischen Sp. und Fénelon statt, die Jakobi in seinem Sendschreiben an Fichte behauptet? Progr., Tremessen 1906. Brunschvicg, Sp. et ses contemporains, Revue de Métaphysique et de Morale, 1906. A. Gisler, Zwei Väter des Pantheismus (Sp., Hegel) in: Schweiz. Rundschau. Stans. 7. Jahrg. 1907. S. 335—346. C. Hilty, Saul von Tarsus u. Sp. in: Polit. Jahrbuch d. Schweizer Eidgenossensch. 1908, S. 1—62. A. Léon. Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste, Paris 1909. W. Eichberg, Üb. die Beziehungen d. Erkenntnislehre Sp.s zur Scholastik mit bes. Ber. d. Schule Okkams, Diss. Erlangen 1910. C. Brunner, Sp. gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit, Berl. 1910. Dunin-Borkowski, Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus, in: A. f. Gesch. der Philos. 24. Bd., S. 61 ff. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche, Poiret und Spinoza, Diss., Erlangen 1912. Guttmann, Sp.s Zusammenhang m. d. Aristotelismus, Iudaica, Festschr. f. H. Cohen, Berl. 1912 S. 515 ff. Ch. Bellangé, Sp. et la philosophie moderne, Paris 1912. Samuel Otto, D. Grundlehre Sp.s im Lichte d. krit. Philosophie, Arch. f. Gesch. d. Phil. 26, 1913, S. 252 ff., W. Schulze-Soelde, Die Methode Sp.s im Lichte Kants, Diss. Heidelberg 1916. A. Dyroff, Zur Entstehungsgesch. der Lehre Sp.s vom Amor Dei intellectualis, Arch. f. Gesch. d. Phil. 31, 1918, S. 1—28. M. M. Löwenthal, Comparative study of Sp. and neo-realism, The Journ. of phil., psych. and scient. meth. Bd. 12, 1915, S. 673 ff., 701 ff.

V. Delbos, Le Spinozisme, Paris 1916. J. Severijn, Sp. en de gereformeerde theologie zijner dagen, Utrecht 1919. O. Beckkötter, Hobbes u. Sp., Diss., Münster 1920. H. Barth, Ethische Grundgedanken bei Sp., Kant u. Fichte, Tübingen 1923.

Zur Geschichte der Beurteilung der Doktrin Sp.s kommen außer den Monographien die gelegentlichen Äußerungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer, Windelband, Ed. v. Hartmann u. a., auch in Spezialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, De ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791; Jäsche, Der Pantheism. nach seinen versch. Hauptformen, Berl. 1826—1832 (vgl. H. Ritter, Die Halbkantianer und der Pantheism., Berl. 1827); J. Volkmuth, Der dreieinige Pantheism. von Thales bis Hegel (Zeno, Sp., Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weiße, Hanne usw. und in vielen religionsphilosophischen Schriften, z. B. bei Pfleiderer, in dem Werke von Pünjer.

g) Logik u. Erkenntnistheorie:

R. Zimmermann, Über einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Oktoberheft 1850 u. Aprilheft 1851 d. Sitzungsber. d. Philos.-Hist. Kl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss., auch in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870, wiederabgedruckt. Rich. Kalischek, Über die drei in d. Ethik Sp.s behandelten Formen der Erkenntnis, Lpz. Inaug.-Diss., Lpz. 1880. P. Lesbareilles, De Logica Spinozae, Paris 1884. Rich. Wahle, Über d. geometr. Methode des Sp., a. d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch., Wien 1888; M. Berendt, Die rationelle Erkenntn. Sp.s, Abdr. aus d. Preuß. Philologenzeit., Berl. 1889. R. Zeitschel, Die Erkenntnisl. Sp.s, Diss., Lpz. 1890. M. Berendt u. J. Friedländer, Sp.s Erkenntnislehre in ihr. Bezieh. zur mod. Naturwissensch. u. Philosophie, Berl. 1891. Schoultz v. Ascheraden, gen. de Terra, Die Erkenntnisl. Sp.s krit. behandelt, Marb. 1892. Walt. Pasig, Sp.s Rationalismus u. Erkenntnisl. im Lichte d. Verhältn. v. Denken u. Ausdehnung. Diss., Lpz. 1893. Rob. v. Voß, Über d. Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven, bei Sp., Diss., Lpz. 1901. H. Beyer, Die mathematisch-naturwissenschaftl. Denkweise in der Philos. des Sp., Progr., Zeulenroda 1908. Martinetti, La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Sp., Rivista di Filosofia VIII, 3, 1915. Hasan, Sp.s Monismus, Diss., Erl., 1922.

h) Grundbegriffe Sp.s, Substanz, Attribut, Modi u. a.:

C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Verhältn. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850. F. E. Bader, B. de Sp. de rebus singularibus doctrina, Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. F. Bratuschek, Worin besteh. d. unzähl. Attribute d. Substanz b. Sp.? in: Philos. Monatsh. VII, 1871, 193—214. Reinh. Walter, Über d. Verhältn. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s mit bes. Berücks. d. Auffassung desselb. bei Kuno Fischer, Erdmann u. Trendelenburg, Erlang., Inaug.-Diss., Nürnb. 1871. Reinh. Albert, Sp.s L. über di. Existenz einer Substanz, R. S. Pr., Dresd. 1875. Henke, Die L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. Ludw. Busse, Über d. Bedeut. der Begriffe „essentia" u. „existentia" bei Sp., e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. X. 1886, S. 283—306. R. Wahle, Über das Verh. zwisch. Substanz u. Attribut in Sp.s Ethik, Sitz.-Ber. Wiener Ak. 1889. B. Seligkowitz, Causa sui, causa prima et causa essendi, A. f. Gesch. d. Philos., V. S. 322—336. M. Friedrichs, Der Substanzbegr. Sp.s neu u. geg. d. herrschend. Ansichten zugunsten des Philosophen erläutert, Diss., Greifsw. 1896. Erich Becher, Die Begr. des Attributs b. Sp. u. s. Entwickl. u. s. Beziehung z. d. Begriffen der Substanz u. des Modus (Erdmanns Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch., H. 19), Halle 1905. A. Rivaud, Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Sp., Paris 1906. Otto Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Sp. als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, I. S. 332—344, II. S. 456—495. Anna Tumarkin, Zu Sp.s Attributenlehre in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, S. 322 ff. Freudenthal, Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Sp. in: A. f. d. ges.

Psychol., IX. Bd., 1907, S. 74 ff. V. Delbos, La notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Sp., in: Revue de Métaphys. et de Morale, 1908, Novembre. E. Schmitt, Die unendl. Modi bei Sp. in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 140. Bd., 1910 S. 1 ff u. 129 ff. A. G. A. Balz, Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Sp., New-York 1918.

i) Der Gottesbegriff Spinozas, Religionsphilosophie: J. A. Voigtländer, Entwicklung d. Christent. z. Welt- u. Staatsrel. in Fragm. n. Sp., Halle 1836. Derselbe, Sp. nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. John Dewey, The Pantheism of Sp., in: The Journal of spec. phil. 1882, XVI, 3, S. 249—257. J. H. Löwe, Über d. Gottesbegr. Sp.s u. dessen Schicksale, als Anh. zu Löwes Schrift über die Philos. Fichtes, Stuttgart 1862 (vgl. u. a. Ed. Böhmer, Spinoziana, III, in Ztschr. f. Philos., Bd. 42, 1863, S. 92 ff.). Chr. A. Thilo, Über Sp.s Religionsphilos., in: Ztschr. f. exakte Philos., Bd. VI, 1865, S. 113—145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. E. Albert Fraysse, L'idée de Dieu dans Sp. Par. 1870. Ewald Matthes Die Unsterblichkeitsl. des B. Sp., Diss., Heidelb. 1892. A. E. Taylor, The conception of Immortality in Sp.s Ethics, Mind 1896, April. Th. Maurer, Die Religionsl. Sp.s im Theolog.-Polit. Traktat., Diss., Straßb. 1898. Siegfr. Grzymisch, Sp.s Lehren von d. Ewigk. u. Unsterblichk., Diss., Bresl. 1898. Geo. Stuart Fullerton, On Spinozistic Immortality, Publications of the Univers. of Pennsylv. Ser. in Philos., No. 3, Philad. 1899. Elmer E. Pewell, Über Sp.s Gottesbegr., Diss., Bonn 1899 (auch Erdmanns Abh. z. Phil., H. 12, Halle 1899). Brochard, L'éternité des âmes dans la philos. de Sp., Rev. de Métaph. et de Mor., 3. 1901. W. Prümers, Sp.s Religionsbegriff, Halle 1906 (Erdmanns Abh. z. Ph., H. 23). Renner, Das Selbstbewußtsein der Gottheit im Systeme Sp.s, Progr., Goldberg 1906. E. E. Powell, Sp. and Religion. A Study of Sp.s Metaphysics and of his particular Utterances in Regard to Religion, Chicago 1906. Sp.s Religionsphil. nach Chr. A. Thilo (Religionsphil. in Einzeldarst. hrsg. v. O. Flügel, H. 7), Langensalza 1906. V. Brochard, Le Dieu de Sp. in: Revue de Métaph. et de Morale. 1908. G. Bohrmann, Grundlagen z. e. Unters. üb. Sp.s Stellung zur Religion, Diss. Erlangen 1913. G. Bohrmann, Sp.s Stellung zur Religion (Studien z. Gesch. d. neueren Protestantismus, H. 9). Gießen 1914. Gabriel Huan, Le Dieu de Spinoza, Paris 1914. E. Lasbax, La hiérarchie dans l'univers chez Sp., Paris 1919. Egon v. Petersdorff, Spinozas unendliche Attribute Gottes, Diss., Chronicon Spinozanum Bd. II.

k) Ethische u. psycholog. Lehren seines Hauptwerks: L. Strümpell, Die sittl. Weltans. Sp.s, Blätter f. litt. Unterh., 1840, abgedruckt in Abhandl. aus d. Geb. d. Eth. usw., 1. H., Lpz. 1895. P. Kramer, De doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Waldem. Hayduck, De Sp. natura naturante et natura naturata, diss. inaug., Breslau 1867. F. Urtel, Sp. doctr. de voluntatis hum. natura, Hal. 1868. J. H. v. Kirchmann, Erläut. zu Sp.s Ethik (als Anhang z. Übersetzung der Ethik in der Philos. Bibl.), Berl. 1869. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Inaug.-Diss., Göttingen 1871. Marc. Dienstfertig, Die menschliche Freiheit nach Sp., Inaug.-Diss., Breslau 1872. P. Wetzel, Die Zweckbegr. b. Sp., Diss. Lpz. 1873. M. Dörffling, Die Ansichten Sp.s üb. d. Wesen der Affekte, Diss., Rost. 1873. Edm. Colsenet, De mentis essentia Sp. quid senserit, Dissert., Par. 1880. Rich. Salinger, Sp.s Lehre v. d. Selbsterhalt., Inaug.-Diss., Berl. 1881. C. Lülmann, Über d. Begr. des amor dei intellectualis b. Sp., Inaug.-Diss., Jena 1884. Metellus Meyer, Die Tugendl. Sp.s, Inaug.-Diss., Lpz. 1885. C. F. Schindler, Über d. Begr. des Guten u. Nützlichen bei Sp., Inaug.-Diss., Jena 1885. J. Nenitescu, Die Affektenl. Sp.s, Lpz. 1887. Jos. Kniat, Sp.s Ethik gegenüber d. Erfahr., Diss., Lpz. 1888. Rich. Wahle, Die Glückseligkeitsl. d. „Ethik" des Sp., Sitzungsber. d. Wiener Ak. 1889. Arn. Schmidt, Krit. Studie zu d. 1. B. v. Sp.s Ethik, Diss., Berl. 1889. B. Worms, La morale de Sp., Paris 1891. Ricardou, De humanae mentis aeternitate ap. Spinozam, Thes., Paris 1891. C. Schmalz, Die Grundbegriffe d. 1. B. d. Eth. Sp.s, Schulprogr., Berl. 1892. A. Zinsser, Der eth. Intellektualismus Sp., Diss., Lpz. 1892. V. Delbos, Le problème moral dans la philos. de Sp., et dans l' histoire du spinozisme, Paris 1893. R. Wrzecionko, Der Grundgedanke der Eth. des Sp., Wien 1894. André Godfernaux, De Sp. psychologiae physiologicae antecessore, Th., Paris 1894.

V. Lilla, Saggio delle sei definizioni del I. libro dell' Etica di Sp., 1896. Raoul Richter, Die Willensbegr. in d. Lehre Sp.s, Habilitationsschr., Lpz. 1898. J. Zulawski, Das Problem der Kausalität b. Sp., Diss., Bern 1899. R. Wahle, Kurze Erklär. d. Ethik v. Sp. u. Darstell. der definitiven Philos., Wien 1899. E. Schlesing, Das Verhältn. zwischen Leidenschaften u. Freiheit in d. Lehre des Sp., Diss., Heidelb. 1899. J. Regensburg, Über d. Abhängigk. d. Seelenlehre Sp.s v. s. Körperlehre u. über d. Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie, Diss., Giessen 1900. Wilh. Mann, Kausalitäts- und Zweckbegriff b. Sp., A. f. Gesch. d. Philos., 14, 1900, S. 437—480. K. Wießner, Die Freiheit b. Sp., Diss., Jena 1902. James Lindsay, Some Criticisms on Sp.s Ethics, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905. S. 496—506. Harold H. Joachim, A study of the Ethics of Sp., Oxf. 1901. F. Schwarz, Sp.s Ethik in ihr. Verhältn. zur Erfahr., Diss., Lpz. 1902. G. Mielisch, Quae de affectuum natura et viribus Sp. docuit, ita exponatur ut, quantum fieri potest, exemplis illustrentur, Diss., Erlang. 1900. G. M. Ferrari, L'etica di B. Sp., Napoli 1902. W. Günther, Die Kausalitätsbegr. b. Sp., Pr., Wolgast 1905. W. M. Frankl, Zum Verständnis von Sp.s Ethik in: A. f. Gesch. d. Philos. 1906. K. Leonhardt, Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Sp., Diss., Lpz. 1907. J. A. Picton, Sp. A Handbook to the Ethics, Lond. 1907. C. Pulcini, L' etica di Spinoza, Genova 1914. Joh. Dräseke, In welchem Verhältnis steht Sp.s Lehre von Leib und Seele zu der seiner Vorgänger? Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916 S. 144—168. Agnes Molthan, Üb. das normative u. das deskriptive Element der Ethik Sp.s, Diss., Erlangen 1917. Erich Kuske, Sp. u. die Teleologie, Preuß. Jahrb., Bd. 171, 1918, S. 1 ff. K. Palmedo, Der Freiheitsbegriff in der Lehre Sp.s., Diss., Lpz. 1920. Rud. Strack, Notwendigkeit u. Freiheit, eine Erläuterung d. Lehre Sp.s üb. d. relat. Verstandesdenken (ratio), Berl. 1921. B. Kellermann, Die Ethik Sp.s. Über Gott und Geist, Berl. 1922.

l) Über die sonstigen Werke Sp.s: C. Siegfried, Sp. als Kritiker und Ausleger des Alt. Testam., Portenser Progr., Naumburg 1867. Wilh. Liebreich, Examen crit. du traité th.-pol. d. Sp., Straßb. 1869. M. Joël, Sp.s Th.-Pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Breslau 1870. Ismar Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione u. s. Stellung in der Philos. Sp.s. Ein Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, Diss. Breslau 1898. B. Wielenga, Sp.s Cogitata metaphysica als Anhang z. seiner Darstell. der cartesianischen Prinzipienl., Diss., Heidelberg 1899. O. Biedermann, Die Methode der Auslegung u. Kritik der bibl. Schriften in Sp.s theol.-pol. Traktat, Diss., Erlangen 1903. C. Gebhardt, Sp.s Abhandl. über d. Verbesser. des Verstandes, Eine entwicklungsgeschichtl. Untersuchung, Heidelberg 1905. Alfr. Kühne, Sp.s Tractatus politicus u. d. parteipolit. Verhältnisse der Niederlande, in: Philos. Abh., gewidmet Max Heinze, Berl. 1906, S. 92—100. — Ad. Chajes, Die hebr. Gramm. Sp.s, Bresl. 1869.

m) Staats- und Rechtslehre Sp.s: H. C. W. Sigwart, Vergleichungen der Rechts- und Staatstheorie d. B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851. 2. Aufl., Dresden 1863. Geo. Kriegsmann, Die Rechts- u. Staatstheorie des B. v. Sp., Diss., Götting. 1878. Jos. Hoff, Die Staatsl. Sp.s, mit besond. Berücksichtigung der einzelnen Regierungsformen u. der Frage nach d. besten Staat, Diss., Jena 1895. Ed. Otto, Zur Beurteil. u. Würdigung d. Staatsl. Sp.s, Darmst. 1897. Ad. Menzel, Wandlung. in d. Staatsl. Sp.s, Stuttg. 1898, in der Festschr. f. J. Unger. Rob. A. Duff, Sp.s Political and Ethical Philosophy, Glasgow 1903. K. Worm, Sp.s Naturrecht, A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 500 ff. A. Menzel, Sozialvertrag bei Sp. in: Ztschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht der Gegenwart, 1907, 34. Bd. 451 bis 460. A. Menzel, Sp. in d. deutschen Staatslehre d. Gegenwart, in: Jahrb. f. Gesetzgeb., Verwalt. u. Volkswirtsch., Bd. 31, 1907, S. 473 ff. A. Menzel, Sp. u. d. Völkerrecht, in Ztschr. f. Völkerr., Breslau 1908, S. 17—30. L. Adelphe, De la notion de souveraineté dans la politique de Sp., Nancy 1910. A. Faure, Selbsterhaltungstrieb in d. Staatsphilosophie Sp.s, Diss., München 1922.

Zu § 30. Anhänger und Gegner Spinozas.

Über die Gesch. der Lehre des Sp. s. Antonius v. d. Linde in der S. 664 angeführten Schrift, ferner Buddeus, De Spinozismo ante Spinozam, Halle

1701. G. F. Jenichen, Historia Spinozismi Leenhofiani, Lpz. 1707. Jac. Staalkopff, De Spinozismo post Spinozam, Greifswald 1708. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868. J. Freudenthal, On the history of Spinozism, Jew. Quart. Review, VIII, 1895, S. 17 ff. — De Jariges, in: Histoire de l'Académie Royale des sciences et des belles-lettres à Berlin, année 1745, t. I, II, deutsch in Hissmans Magazin f. d. Philosophie u. ihre Gesch., Bd. V, Götting. u. Lemgo 1782, S. 3—72. G. S. Francke, Über d. neueren Schicksale d. Spinozismus u. seinen Einfluß auf d. Philos. überhaupt u. d. Vernunftstheologie insbesondere, Preisschr., Schleswig 1808 u. 1812. Janet, Le Spinozisme en France, Rev. philos. XIII, 1882, S. 109—132. F. Erhardt, Die Phil. d. Sp. i. Lichte d. Kritik, Lpz. 1908.

M. Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jh.s, Diss., Bresl. 1881. Mart. Berendt u. Jul. Friedländer, Sp.s Erkenntnislehre u. ihre Beziehg. zur modernen Naturwissensch. u. Philos., Berl. 1891. L. Bäck, Sp.s erste Einwirkungen auf Deutschl., Diss., Berl. 1895. Max Grunwald, Sp. in Deutschl. Gekrönte Preisschrift (Preisaufgabe d. Österr. Wochenschr.), Berl. 1897. F. Lehmann, Beitrag z. Gesch. u. Kritik d. Spinozismus, Progr., Siegen 1898. Jacobis Spinozabüchlein nebst Replik u. Duplik, hrsg. v. Fr. Mauthner (Bibl. d. Philosophen II), München 1912. H. Scholz, Hauptschriften zum Pantheismusstreit, Berl. 1916, Neudrucke der Kantgesellsch. Bd. VI. Th. C. van Stockum, Sp.-Jacobi-Lessing, Groningen 1916.

Das Verhältnis Goethes zu Sp. behandeln: Wilh. Danzel, Über Goethes Spinozismus, Hamb. 1843, n. A. 1850. K. Heyder, Über das Verhältnis Goethes zu Sp., in: Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 27, Leipz. 1866, S. 261—283, auch E. Caro, La philosophie de Goethe, Paris 1866, 2. éd. 1881. Jos. Bayer, Goethes Verhältnis z. relig. Fragen, Prag 1869. G. Jellinek, Die Beziehungen Goethes zu Sp., Wien 1878. G. Suphan, Goethe u. Sp. 1783—1786, Festschr. d. Fr.-Werd. Gymn., Berlin 1881, S. 199 ff. Derselbe, Aus d. Zeit d. Spinoza-Studien Goethes 1784—85, Goethe-Jahrb. 1891. G. Schneege, Goethes Verhältnis zu Sp., Progr., Pleß 1890. S. auch unten bei d. Lit. über Goethe.

Den „Spinozismus in Shelleys Weltansch.“ behandelt Sophie Bernthsen, Diss., Heidelb. 1900.

Zu § 31. Gottfr. Wilh. Leibniz.

1. Leibniz' Leben und Persönlichkeit.

a) Autobiograph. Mitteilungen: Vita a se ipso breviter delineata, gedr. bei Guhrauer (Biogr.) 2. Bd. Anmerk. S. 52 ff., Pertz 1. Reihe, 4. Bd. S. 165 ff., Klopp 1. Bd. Einl. S. 32 ff. In specimina Pacidii introductio historica, bei Erdmann S. 91 ff., Gerhardt (Philos. Schr.) 7. Bd. S. 51 ff.

b) Ältere biograph. Abrisse und Würdigungen: Leipz. neue Zeitungen von gel. Sachen, Juni 1717, Verf. unbekannt. Acta Erud. Juli 1717 (Elogium G. G. Leibnitii, angebl. v. Chr. Wolff, auf grund v. Nachrichten J. G. Eckharts, des Gehilfen u. Nachfolgers L.s als Historiographen des Hauses Braunschweig). Fontenelle, Éloge de M. L., mit Verwertung eines Mscr. v. Eckhart, gelesen in d. Paris. Acad. des Sc. 1717, gedr. in d. Hist. de l'Acad. des Sc., in d. Samml. der Éloges v. Fontenelle u. bei Dutens tom. I., übers. mit Anmerk. v. Eckhart in d. deutschen Ausg. der Theodicee 1720, mit Anmerk. des Hannov. Bibliothekars D. E. Baring in d. 2. u. 3. Aufl. dieser Ausg. 1726 u. 1735, neu übers. mit eigenen Anmerk. v. Gottsched in d. 4. u. 5. Aufl. 1744 u. 1763. Vgl. Schleiermacher, Über Lobreden im allg. u. die Fontenellische auf L. insbes. (Schl.s Werke 3. Abt. 3. Bd. S. 66 ff.). J. Fr. Feller, Supplementum vitae Leibnitianae in Actis Erud. Lips. delineatae, in Fellers Otium Hanov. 1718. De Jaucourt (zuerst unter d. Pseudon. M. L. de Neufville), La vie de M. L., in den französ. Ausg. der Theodicee 1734, 1747 usw., lat. in d. lat. Ausg. der Theod. 1739, auch dtsch. Leipz. 1757. Lamprecht, Leben des Freyh. G. W. v. L., Berl. 1740, nach d. Eckhartschen Mscr. für Fontenelle; ital. mit selbständ. Anmerk. v. Gius. Barsotti, Rom 1788. Bailly, Éloge de L., Berl. 1769 (Preisschrift der Berlin. Akademie). A. G. Kästner, Lobschrift auf G. W. Freyh. v. L., Altenb. 1769. J. G. Eckhart, Lebensbeschreibung des Freyh. v. L., ex autographo, herausg. mit eigenen Beiträgen v. Chr. G. v. Murr in seinem Journal z. Kunstgesch. u. z. allg. Litt. 7. Teil, Münch. 1779. M. Hißmann,

Versuch über d. Leben des Freyh. v. L., Münster 1783. Auch Rehberg im Hannov. Magazin 1787 u. Eberhard im Pantheon d. Deutschen 1795 haben solche Abrisse geliefert. Dagegen bedeutet C. G. Ludovici, Ausführl. Entwurff einer vollständ. Historie der L.schen Philosophie, 2 Teile, Leipz. 1737, eine noch heute unentbehrliche Sammlung des ganzen damals erreichbaren bio- u. bibliographischen Materials.

c) Neuere Schilderungen: G. E. Guhrauer, G. W. Freih. v. L., eine Biographie, 2 Teile, Bresl. 1842, 2. Aufl. mit neuen Beilagen 1846, engl. v. Macki, Boston 1845. L. Grote, L. u. seine Zeit, populäre Vorlesungen, Hann. 1869, 2. Aufl. 1870. Fr. Kirchner, G. W. L., sein Leben u. Denken, Köthen 1877. M. Heinze, G. W. L., Rede, Leipz. 1883. J. Th. Merz, L., Lond. 1884, deutsch v. C. Schaarschmidt, Heidelb. 1886. C. Braig, L., sein Leben u. die Bedeutung seiner Lehre, Hamm 1901 (Frankf. zeitgem. Broschüren 20. Bd. 6. Heft). Carra de Vaux, L., Paris 1907. E. Troeltsch, L. (Deutsche Gedenkhalle, Berl. 1908). J. Baruzi, L., avec de nombreux textes inéd., Paris 1909. Fr. X. Kiefl, L., Mainz 1913 (Weltgesch. in Charakterbildern, herausg. v. Kampers, Merkle u. Spahn). P. Ritter, L. u. die deutsche Kultur, Gedächtnisrede in Hann. 1916 (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachs. 81. Jahrg., 1916, S. 165 ff.). — Eine moderne wissenschaftl. L. Biographie fehlt und kann erst nach einer kritischen Gesamtausgabe des L. Nachlasses unternommen werden. Einstweilen hat der biograph. Teil des L. Bandes in K. Fischers Gesch. d. neueren Philos. durch den für die 5. Aufl., Heidelb. 1920, v. W. Kabitz gelieferten Anhang (S. 709—780) einen besonderen Wert erhalten. Der von Prantl gezeichnete Artikel in der Allg. deutschen Biogr. erweist sich als eine auffallend nachlässige Kompilation.

d) Einzelne biograph. Fragen: E. Kroker, L.' Vorfahren (Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertumsk. 19. Bd., 1898, S. 315 ff.). W. Kabitz, Die Bildungsgesch. des jungen L. (Zeitschr. f. Gesch. d. Erzieh. u. d. Unterr. 2. Jahrg., 1912, S. 164 ff.). W. Arnsperger, L.s ital. Reise 1689—90 (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachs. Jahrg. 1901 S. 235 ff.). P. Ritter, Wie L. gestorben u. begraben ist (Preuß. Jahrb. 157. Bd., 1914, S. 437 ff.). Ders., Bericht eines Augenzeugen über L.s Tod u. Begräbnis (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachs. 81. Jahrg., 1916, S. 247 ff.). W. Krause, Ossa Leibnitii (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1902). H. Graeven u. C. Schuchhardt, L.s Bildnisse (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1916). H. Thiersch, L.s Bildnisse in Göttingen, Braunschw. u. Wolfenbüttel (Mitteil. des Universitätsbundes Göttingen, 2. Jahrg., 1921, 2. Heft, S. 1 ff.).

e) L. als Politiker, Organisator u. Forscher: E. Pfleiderer, G. W. L. als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger, Leipz. 1870. F. W. Dafert, G. W. L. als Deutscher, Wien 1883. E. Ruck, Die L.sche Staatsidee, Tübing. 1909. A. W. Ward, L. as a Politician, Manchester 1911. P. Ritter, L. als Politiker (Deutsche Monatsh. f. christl. Politik u. Kultur, 1. Jahrg., 1920, S. 420 ff.). — G. E. Guhrauer, Kur-Mainz in d. Epoche von 1672, 2 Teile, Hamb. 1839. O. Klopp, L. Vorschlag einer französ. Expedition nach Ägypten, Hann. 1864. K. G. Blumstengel, L.s Ägypt. Plan, Leipz. 1869. O. Hubatsch, L. u. sein ägypt. Project (Neues Lausitz. Magazin 49. Bd., 1872, S. 55 ff.). K. Wild, L. als Politiker u. Erzieher nach s. Briefen an Boineburg (Neue Heidelb. Jahrb. 9. Jahrg., 1899, S. 201 ff.). L. Davillé, Le séjour de L. à Paris 1672—76. (Arch. f. Gesch. d. Philos. 32. Bd., 1920, S. 142 ff., 33. Bd., 1921, S. 165 ff., 34. Bd., 1922, S. 14 ff., 136 ff.). — J. Baruzi, L. et l'organisation religieuse de la terre, Paris 1907. O. Klopp Das Verhältnis v. L. zu d. kirchl. Reunionsversuchen in d. zweiten Hälfte des 17. Jahrh. (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachs. Jahrg. 1860 S. 246 ff.). W. Wiegand, L. als Religions-Friedensstifter (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. N. Folge 76. Bd., 1880, S. 102 ff., 193 ff.). Fr. X. Kiefl, Der Friedensplan des L. zur Wiedervereinigung d. getrennten Kirchen, Paderb. 1903. C. H. Chr. Plath, Die Missionsgedanken des Freih. v. L., Berl. 1869. Fr. R. Merkel, G. W. v. L. u. die China-Mission, Lpz. 1920. — O. Klopp, L. der Stifter gelehrter Gesellschaften, Leipz. 1864 (Verhandl. der 23. Vers. deutscher Philol. u. Schulm.). L. Keller, G. W. L. u. die deutschen Sozietäten des 17. Jahrh., Berl. 1903 (Vortr. u. Aufs. aus d. Comenius-Ges. 11. Jahrg. 3. Stück). A. Harnack, Gesch. d. Preuß. Akademie d. Wiss. 1. Bd. 1. Hälfte, Berl. 1900. Ders., L. u. Humboldt als Begründer d. Akad. d. Wiss. (Preuß. Jahrb. 140. Bd., 1910, S. 197 ff.). W. Dilthey, Die Berlin. Akad. d. Wiss., ihre Vergangenheit u. ihre gegenwärt. Aufgaben, 1. Art. (Deutsche Rundsch. 26. Jahrg., 1900, S. 416 ff.). E. Bodemann, L.s Plan einer Societät d. Wiss. in Sachsen (Neues Arch. f. sächs.

Gesch. u. Altertumsk. 4. Bd., 1883, S. 177 ff.). Bergmann, L. in Wien (Sitzungsberichte d. phil. hist. Kl. d. Wien. Akad. d. Wiss. 13. Bd., 1854, S. 40 ff. u. andere Beiträge 16. Bd., 1855, S. 3 ff., 132 ff., 26. Bd., 1858, S. 187 ff.). E. F. Rößler, Beiträge z. Staatsgesch. Österreichs aus d. G. W. v. L.schen Nachlasse in Hann. (ebend. 20. Bd., 1856, S. 267 ff.). O. Klopp, L. Plan der Gründung einer Societät d. Wiss. in Wien (Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen 40. Bd., 1869, S. 157 ff.). M. C. Posselt, Peter d. Gr. u. L., Dorpat u. Moskau 1843. W. Guerrier, L. in s. Beziehungen zu Rußland u. Peter d. Gr., St. Petersb. u. Leipz. 1873. — G. E. Guhrauer, Bibliothekarisches aus L.s Leben u. Schriften (Serapeum 12. Bd., 1851, S. 1 ff., 17 ff., 33 ff.). — E. Bodemann, L.s volkswirtschaftl. Ansichten u. Denkschriften (Preuß. Jahrb. 53. Bd., 1884, S. 378 ff.). A. Salz, L. als Volkswirt (Jahrb. f. Gesetzgeb. im D. Reich, 34. Jahrg., 1910, S. 1109 ff.). E. Gerland, Über L.s Tätigkeit auf physikal. u. techn. Gebiet (Bibl. Mathem. 3. Folge, 1. Bd., 1900, S. 421 ff.). R. Koser, Über eine Samml. von L. Handschr. im Staatsarch. zu Hann. (zu L. Versuchen im Harz, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1902 S. 546 ff.). — Hülsen, L. als Pädagoge u. seine Ansichten über Pädagogik, Charlottenb. Progr., Berl. 1874. G. Le Viseur, L. Beziehungen zur Pädagogik, Progr., Berl. 1882. A. Kröger, L. als Pädagog (Neue Jahrb. f. Pädag. 3. Jahrg., 1900, S. 65 ff., 129 ff., 193 ff.). — L. Davillé, L. Historien, Paris 1909. M. Ettlinger, L. als Geschichtsphilosoph, Münch. 1921. L. Neff, G. W. L. als Sprachforscher und Etymologe, 2 Teile, Progr., Heidelberg 1870 u. 71. M. Haupt, Über L. Verhältnis zur deutschen Sprache (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1861 S. 619 ff., auch in H.s Opusc. 3. Bd. S. 105 ff.). P. Pietsch, L. u. die deutsche Sprache (Wiss. Beihefte zur Zeitschr. des allg. deutschen Sprachver. 4. Reihe, 29. u. 30. Heft, Berl. 1907 u. 08). Aug. Schmarsow, L. u. Schottelius, die unvorgreifl. Gedanken untersucht und herausgegeben, Straßb. 1877 (Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Kulturgesch. d. germ. Völker 23. Heft). M. Haupt, Über L. Beziehungen zur klass. Philologie (H.s Opusc. 3. Bd. S. 219 ff.). — B. Erdmann, L. in s. Stellung zur Mathematik u. Naturwiss. (Die Naturwissenschaften, 4. Jahrg., 1916, S. 673 ff.). Axel Harnack, L. Bedeutung in d. Gesch. d. Mathem., Dresd. 1887. J. E. Montucla, Hist. des Mathém. 2. Aufl. 3. Bd. M. Cantor, Vorles. über Gesch. d. Mathem. 3. Bd. 2. Aufl. H. G. Zeuthen, Gesch. d. Mathem. im 16. u. 17. Jahrh. H. Wieleitner, Gesch. d. Mathem. 2. Teil, 1. Hälfte. C. I. Gerhardt, Die Entdeckung d. Differentialrechnung durch L., Halle 1848. Ders., Die Entdeck. d. höh. Analysis, Halle 1855. Zahlreiche Beiträge dess. in d. Monats- u. Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wiss. (1850, 1851, 1875, 1880, 1885, 1886, 1891). H. Weißenborn, Die Prinzipien d. höh. Analysis in ihrer Entwicklung v. L. bis auf Lagrange, Halle 1856. H. Sloman, L.s Anspruch auf d. Erfindung d. Differentialrechnung, Leipz. 1857. M. Cantor, War L. ein Plagiator? (Hist. Zeitschr. 10. Bd., 1863, S. 97 ff., Zusatz v. C. I. Gerhardt 11. Bd., 1864, S. 129 ff.). F. Giesel, Die Entstehung des Newton-L.schen Prioritätsstreites hinsichtl. d. Erfindung d. Infinitesimalrechnung, Progr., Delitzsch 1866. H. Graßmann, Geometr. Analyse, geknüpft an die v. L. erfundene geometr. Charakteristik, Leipz. 1847. R. Achsel, Über d. Zahlbegriff bei L., Progr. Wilmersdorf-Berlin 1905. D. Mahnke, L. auf d. Suche nach einer allg. Primzahlgleichung (Bibl. Mathem. 3. Folge, 13. Bd., 1913). Ders., Die Indexbezeichnung bei L. als Beispiel seiner kombinator. Charakteristik (ebend.). — E. Du Bois-Reymond, Über L.sche Gedanken in d. neueren Naturwiss. (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1870 S. 835 ff., auch in Du Bois-R.s Reden 1. Bd., Leipz. 1885). H. Peters, L. in Naturwissenschaft u. Heilkunde (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachs. 81. Jahrg., 1916, S. 203 ff.). Ders., L. als Chemiker (Arch. f. d. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik 7. Bd., 1916, S. 85 ff.). Fr. Schmöger, L. in s. Stellung zur tellur. Physik, Münch. 1901 (Münch. geograph. Studien 11. Stück). — J. Vahlen, L. als Schriftsteller (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1897 S. 687 ff.). D. Mahnke, L. als Gegner d. Gelehrteneinseitigkeit, Progr., Stade 1912.

2. Leibniz' Schriften.

B. Erdmann, Orientierende Bemerkungen über d. Quellen zur L.schen Philosophie (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1917 S. 658 ff.). Ders., Bericht über d. Kant.- u. d. L.-Ausgabe (ebend. 1921 S. 114 ff.). P. Ritter, Neue Leibniz-Funde, Reisebericht (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1904). H. Rix, Report on Leibnitz-Newton

mss. in the possession of the R. Society of London, Lond. 1880. Kolls, Zur Chronologie der L.schen Abhandl. de vera methodo philosophiae et theologiae, Progr. Schöneberg in M. 1906. R. Falckenberg, Eine Textverwirrung in L. Nouv. Essais bei Gerhardt (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 130 Bd., 1907, S. 204 ff.). P. Milliet, Remarques sur la Monadologie, Paris 1907. Chr. Edz. Kreipe, Die Abhängigkeitsbeziehungen zw. d. beiden philos. Vermächtnisschriften des Freih. G. W. v. L., Leipz. 1911. (Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch. herausg. v. Falckenberg, 21. Heft). Clara Strack, Ursprung u. sachl. Verhältnis von L.s sogen. Monadologie u. den Principes de la nat. et de la grace, 1. Teil, Diss., Berl. 1915. C. I. Gerhardt, Über die vier Briefe v. L. die Sam. König in d. Appel au public, Leide 1753, veröffentlicht hat (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1898 S. 419 ff.). W. Kabitz, Über eine in Gotha aufgefundene Abschrift des von S. König in s. Streite mit Maupertuis u. d. Akademie veröffentlichten, seinerzeit f. unecht erklärten L. Briefes (ebend. 1913 S. 632 ff.).

3. Leibniz' Philosophie.

Die wichtigste Literatur des 18. Jahrh. ist schon oben in § 45 unter d. Werken der Anhänger u. Gegner Wolffs verzeichnet. Dazu: Chr. Bartholmès, Hist. philosophique de l'Acad. de Prusse depuis L., 2 Bde., Paris 1850 u. 51. A. Trendelenburg, L. u. die philosoph. Tätigkeit der Akademie im vorigen Jahrh. (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1852 S. 393 ff., auch in Tr.s Hist. Beitr. z. Philos. 2. Bd.).

a) Gesamtdarstellungen: J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., 2. Bd. 2. Hälfte, L. u. die Entwickelung des Idealismus vor Kant, Leipz. 1846. K. Fischer, Gesch. d. neuern Philos., Gedächtnisausg. 3. Bd. G. W. L. Leben, Werke u. Lehre, 5. Aufl. durchgeseh. v. W. Kabitz, Heidelb. 1920. — L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung u. Kritik d. L.schen Philos., Ansbach 1837 (F.s sämtl. Werke, 5. Bd., Leipz. 1848). Nourrisson, La philos. de L., Paris 1860. B. Russell, A critical exposition of the philos. of L., Cambridge 1900, französ. Paris 1908. E. Cassirer, L. System in s. wissenschaftl. Grundlagen, Marb. 1902. Foucher de Careil, Mémoire sur la philos. de L., 2 Teile, Paris 1905. W. Wundt, L., zu s. 200 j. Todestag, Leipz. 1917. H. Schmalenbach, L., Münch. 1921.

b) Überblicke: Ancillon père, Essai sur l'esprit du Leibnitzianisme (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1912—13). Maine de Biran, Exposition de la doctrine philos. de L., comp. pour la Biogr. univ., Paris 1819. J. Schaller, De Leibnitii philosophia diss. Halle 1833. G. Schilling, L. als Denker, Leipz. 1846. E. Saisset, Discours sur la philos. de L., Paris 1857. L. Strümpell, G. W. L. u. die Hauptstücke seiner Metaphysik, Psychologie u. Religionsphilosophie, Leipz. 1896 (Str.s Abh. zur Gesch. d. Metaph., Psychol. u. Religionsphilos. 1. Heft). M. Halbwachs, L., Paris 1906. R. Kahn, Die Grundbegriffe der Philos. L.s, Diss., Tübing. 1909. W. Kinkel, L. (Große Denker, herausg. v. E. v. Aster, 2. Bd., Leipz. 1910, S. 37 ff.). B. Erdmann, Gedächtnisworte auf L. (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1916 S. 742 ff.). P. Barth, Zu L.s 200. Todestage (Zeitschr. f. wiss. Philos. 40. Jahrg., 1916, S. 321 ff.). H. Heimsoeth, L. Weltanschauung als Ursprung s. Gedankenwelt, zum 200. Todest. des Denkers (Kantstudien 21. Bd., 1917, S. 365 ff.). B. Jansen, Streiflichter auf d. philos. System L.s (Stimmen d. Zeit, 92. Bd., 1917, S. 526 ff.). H. Pichler, L., ein harmonisches Gespräch, Graz-Wien-Leipz. 1919.

c) Verhältnis zu Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern: A. Bertereau, L. considéré comme historien de la philos., These, Paris 1843. — B. Penzler, Die Monadenlehre u. ihre Bezieh. zur griech. Philos., Diss., Jena 1878. E. Sigall, Platon u. L. über d. angeborenen Ideen, 2 Teile, Progr., Czernowitz 1897 u. 98. Huet, L. u. Platon (Akten des 5. internat. Kongr. kath. Gelehrter 1901 S. 231 ff.). H. Schwarz, Die Gottesvorstellung v. Platon, L., Fechner (Monatsh. d. Comeniusges. 1907 S. 263 ff.). D. Jacoby, De Leibnitii studiis Aristotelicis, Diss., Berlin 1867. D. Nolen, Quid L. Aristoteli debuerit, These, Paris 1875. Fr. Kuhn, Die histor. Bezieh. zw. d. stoischen u. L.schen Philos., Diss., Leipz. 1913. G. Rodier, Sur une des origines de la philos. de L. (d. h. Plotin, Rev. de Métaph. et de Mor. 10. Jahrg., 1902, S. 552 ff.). — A. Trepte, Die metaphys. Unvollkommenheit der Kreatur u. das moral. Übel bei Augustin u. L., Diss., Halle 1889. R. v. Nostiz-Rieneck, L. u. die Scholastik (Philos. Jahrb. d. Görresges. 7. Bd., 1894, S. 54 ff.). J. Jasper, L. u. die Scholastik, Leipz. Diss., Münster i. W. 1898—99. Fr. Rin-

telen, L.s Bezieh. zur Scholastik (Arch. f. Gesch. d. Philos. 16. Bd., 1903, S. 157 ff., 307 ff.). H. Koppehl, Die Verwandtschaft L. mit Thomas v. Aquino in d. Lehre vom Bösen, Diss., Jena 1892. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la cabbale, Paris 1861 (Compte rendu de l' Acad. des sc. mor. et pol.). — R. Zimmermann, Der Card. Nic. Cusanus als Vorläufer L.s (Sitzungsber. d. phil. hist. Kl. d. Wien. Akad. d. W. 8. Bd., 1852, auch in Z.s Studien u. Kritiken 1. Bd. S. 61 ff.). Br. Tillmann, L. Verhältnis zur Renaissance in allg. u. zu Nizolius im bes., Bonn 1912. H. Brunnhofer, G. Brunos Lehre von Kleinsten als d. Quelle der prästab. Harmonie des L., Leipz. 1890, 2. Aufl. 1899. Gr. Itelson, L. u. Montaigne (Arch. f. Gesch. d. Philos. 2. Bd., 1889, S. 471 f.). — A. Hannequin, La preuve ontologique Cartésienne défendue contre la critique de L. (Rev. de Métaph. et de Mor. 4. Jahrg., 1896, S. 433 ff.). H. Heimsoeth, Die Methode d. Erkenntnis bei Descartes u. L., Gieß. 1912 u. 13 (Philos. Arb. herausg. v. Cohen u. Natorp 6. Bd. 1. u. 2. Heft). H. Luguet, Étude sur la notion d'espace d'après Descartes, L. et Kant, These, Paris 1875. A. Trendelenburg, Ist L. in s. Entwicklung einmal Spinozist oder Cartesianer gewesen, u. was bedeutet dafür die Schrift de vita beata? (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1847 S. 372 ff.). Foucher de Careil, L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par V. Cousin, Paris 1862. C. E. Adam, De methodo apud Cartesium, Spinozam et L., These, Paris 1885. A. Helfferich, Spinoza u. L. oder über d. Wesen des Idealismus u. des Realismus, Hamb. u. Gotha 1846. Fr. Keller, Spinoza u. L. über d. Freiheit des menschl. Willens, Erlang. 1847. Th. H. Weber, Spinozae et Leibnizii philosophiae, Bonn 1858. M. Heinze, L. in s. Verhältnis zu Spinoza (Im neuen Reich 1875, 2. Bd. S. 921 ff.). L. Stein, L. in s. Verhältnis zu Spinoza (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1888 S. 615 ff.). Ders., L. u. Spinoza, Berl. 1890. K. Hißbach, Ist ein durchgehender Gegensatz zw. Spinoza u. L. vorhanden? Jen. Diss., Weimar 1889. C. I. Gerhardt, L. u. Spinoza (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1889 S. 1075 ff.). R. Zimmermann, L. bei Spinoza, Wien 1890. R. Latta, On the relation between the philos. of Spinoza and that of L. (Mind VIII. 1899, S. 333 ff.). Fr. Dittes, Über d. sittl. Freiheit, mit bes. Berücksicht. der Systeme v. Spinoza, L. u. Kant, Leipz. 1860, 2. Aufl. Leipzig u. Wien 1892. Ph. Manoloff, Willensunfreiheit u. Erziehungsmöglichkeit (Spinoza, L., Schopenhauer), Diss., Bern 1904. — F. Tönnies, L. u. Hobbes (Philos. Monatsh. 23. Bd., 1887, S. 557 ff.). H. Marion, Franciscus Glissonius, quid de natura substantiae seu vita naturae senserit, et utrum Leibnitio de natura substantiae cogitanti quidquam contulerit, These, Paris 1880. W. Feilchenfeld, L. u. Henry More, ein Beitrag zur Entwicklungsgesch. d. Monadologie (Kantstudien 1923). — R. Eucken, L. u. Geulincx (Philos. Monatsh. 1883 S. 525 ff.). E. Pfleiderer, L. u. Geulincx, mit bes. Bezieh. auf ihr beiderseit. Uhrengleichnis (Doktorenverz. der phil. Fak. Tübingen 1883—84 S. 1 ff.). Ders., Noch einmal L. u. Geulincx (Philos. Monatsh. 1885 S. 20 ff.). E. Zeller, Über d. erste Ausg. von Geulincx' Ethik u. L. Verhältnis zu G. Occasionalismus (Sitzungsberichte d. Berl. Akad. d. W. 1884 S. 673 ff.). A. Weißenborn, L'influenza del Malebranche sulla filos. del L., Bern. Diss., Innsbr. 1895. — L. Lefranc, Leibnitii judicium de nonnullis Baylii sententiis, These, Paris 1843. — G. Hartenstein, Lockes Lehre v. d. menschl. Erkenntnis im Vergleich mit L.s Kritik derselben (Abh. d. Sächs. Gesellschaft d. W. 10. Bd., 1865, S. 111 ff., auch in H.s hist. philos. Abh. Leipz. 1870). R. Quäbicker, Lockii et L. de cognitione humana sententiarum inter se oppositarum disquisitio comparativa, Diss., Halle 1868. G. v. Benoit, Darstellung d. Lockeschen Erkenntnistheorie vergl. mit d. L.schen Kritik derselben, Bern 1869. Fr. Thilly, L.s Streit gegen Locke in Anseh. der angeborenen Ideen, Diss., Heidelb. 1891. P. Roth, L.s Polemik gegen Locke auf d. Gebiet d. Erkenntnistheorie, Diss., Leipz. 1907. S. Corti, La teoria della conoscenza in Locke e L., Siena 1908. — J. Durdik, L. u. Newton, ein Versuch über d. Ursachen d. Welt, Halle 1869. — Meißner, L. Streit mit Clarke über d. Raum, Progr., Pillau 1881. G. V. Le Roy, Die philosoph. Probleme im Briefw. zw. L. u. Clarke, Diss., Gieß. 1893. J. Zahlfleisch, Einige Bemerk. zum Intellektualismus an d. Hand des L. Clarkeschen Streites (Arch. f. Gesch. d. Philos. 28. Bd., 1914, S. 129 ff.). — A. Bacharach, Shaftesburys Optimismus u. s. Verhältnis zum L.schen, Straßb. Diss.. Thann 1912. — Fr. B. Květ, L. u. Comenius, Prag 1857 (Abh. d. Böhm. Gesellsch. d. Wiss. 5. Folge, 10. Bd., Prag 1859, S. 91 ff.). Fr. W. C. Lieder, Fr. Spee and the Théodicée of L. (The Journal of English and Germ. Philology, 11. Bd., 1912 S. 149 ff., 329 ff.). H. Lehmann, Neue Einblicke in d. Entstehungsgesch.

d. L.schen Philos., vier Stücke aus d. Briefw. zw. L. u. Spener (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 162 Bd., 1916, S. 22 ff.). — W. Arnsperger, Chr. Wolffs Verhältnis zu L., Heidelb. 1897. H. G. Meyer, L. u. Baumgarten als Begründer d. deutschen Ästhetik, Halle 1874. J. Schmidt, L. u. Baumgarten, ein Beitr. z. Gesch. d. deutschen Ästhetik, Halle 1875. — K. Zimmermann, L. u. Lessing (Sitzungsberichte d. phil. hist. Kl. d. Wien. Akad. d. W. 16. Bd., 1855, S. 326 ff., auch in Z.s Studien u. Krit. 1. Bd. S. 126 ff.). W. Arnsperger, Lessings Beschäftigung mit d. L.schen Philos. (Neue Heidelb. Jahrb. 7. Jahrg., 1897, S. 43 ff.). P. Sickel, L. u. Goethe (Arch. f. Gesch. d. Philos. 32. Bd., 1920, S. 1 ff.). — Merian, Parallèle historique de nos deux philosophies nationales (Mém. d. Berl. Akad. d. W. 1797). D. Nolen, La critique de Kant et la métaphysique de L., Paris 1875. L. Volz, Die Erkenntnistheorie bei L. u. Kant, Diss., Rostock 1895. O. Willareth, Die Lehre vom Übel bei L., seiner Schule in Deutschland u. bei Kant, Würzb. Diss., Straßb. 1898. E. Sigall, Der L. Kantische Apriorismus u. die neuere Philos., Progr., Czernowitz 1900. L. Salomon, Zu d. Begriffen d. Perzeption u. Apperzeption von L. u. Kant, Diss., Bonn 1902. J. Pitschel, L.s u. Kants Lehre vom Raum miteinander vergl., Diss., Leipz. 1905. E. van Biéma, L'espace et le temps chez L. et chez Kant, These, Paris 1908. Ders., Le germe de l'antinomie Kantienne chez L. (Rev. de Métaph. et de Mor. 16. Jahrg., 1908, S. 905 ff.). R. Merten, Über die Bedeutung v. L. Nouv. Essais f. d. Standpunkt Kants in d. Diss. de mundi sens. atque intell. forma et princ., Erlang. Diss., Borna-Leipz. 1908. Fr. J. Nieden, Kritik d. Apperzeptionstheorien v. L., Kant, Herbart, Steinthal u. Wundt, Diss., Freib. i. Br. 1888. — S. Rubin, Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Cartesius, L., Hume u. Kant, Bern 1897 (Bern. Stud. z. Philos. u. ihrer Gesch.). A. Lämmermeyr, Neue Kritik d. Erkenntnisth. S. Maimons an d. Hand d. Mathem. u. im Vergleich mit L. u. Kant, Erlang. Diss., Nürnb. 1910. — S. Gelles, Die pantheist. Gedanken in L. Theodicee u. Schleiermachers Reden über d. Religion, Erlang. Diss., Berl. 1908. Aug. Boeckh, Über Schellings Verhältnis zu L. (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1855 S. 524 ff., auch in B.s kl. Schriften 2. Bd., S. 439 ff.). — R. Zimmermann, L. Monadologie, deutsch mit einer Abhandl. über L. u. Herbarts Theorien des wirkl. Geschehens, Wien 1847. Ders., L. u. Herbart, eine Vergleich. ihrer Monadologien, Wien 1849. L. Bräutigam, L. u. Herbart über d. Freiheit des menschl. Willens, Heidelb. 1882. J. Barchudarian, Inwiefern ist L. in d. Psychologie ein Vorgänger Herbarts? Diss., Jena 1889. J. Davidson, A new interpretation of Herbarts Psychology and educational theory through the philos. of L., Lond. 1906. K. Smirnow, L. u. Herbarts metaphys. Lehre v. d. Seele, Charkow 1910. — G. Jellinek, Die Weltanschauungen L. u. Schopenhauers, eine Studie über Optimismus u. Pessim., Leipz. Diss., Wien 1872. V. Rydberg, L. Theodicee u. der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimismus, aus d. Schwed., Leipz. 1903. — E. H. Simon, Lotzes Verhältnis zu L., Erlang. Diss., Leipz.-Reudnitz 1904. — D. Mahnke, Die Neubelebung d. L.schen Weltanschauung (Logos 9. Bd., 1920, S. 363 ff.).

d) Anfänge: W. Kabitz, Die Philos. des jungen L., Heidelb. 1909. I. Jagodinsky, L. Philosophie, der Prozeß der Bildung, erste Periode 1659 bis 1672, Kasan 1914 (russ.). K. Strecker, Der Brief des L. an J. Thomasius vom 20./30. April 1669, Diss., Würzb. 1885. A. Hannequin, Quae fuerit prior Leibnitii philosophia seu de motu, de mente, de Deo doctrina ante a. 1672, These, Paris 1895.

e) Logik u. Erkenntnistheorie: H. Kern, De Leibnitii Scientia generali commentatio, Progr., Halle 1847. Fr. B. Květ, L.s Logik, Prag 1857. L. Couturat, La logique de L., Paris 1901. G. Vailati, Sul carattere del contributo apportato dal L. allo sviluppo della logica formale (Riv. di filos. e scienze affini 1905, I. S. 338 ff.). A. Trendelenburg, Über L.s Entwurf einer allgem. Charakteristik (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1856, auch in Tr.s Hist. Beitr. z. Philos. 2. Bd. S. 1 ff.). Ders., Über d. Element der Definition in L.s Philos. (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1860, S. 374 ff., Hist. Beitr. 3. Bd. S. 48 ff.). Ders., Die im Nachlasse L.s auf d. Bibl. zu Hann. aufbewahrte Tafel der Definitionen (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1861, S. 170 ff.). H. Diels, Über L. u. das Problem d. Universalsprache (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1899, S. 579 ff.). B. Jasinowski, Die analyt. Urteilslehre L.s in ihrem Verhältnis zu s. Metaph., Diss., Wien 1918. — H. Otto, L.s Erkenntnislehre, Diss., Leipz. 1884. Giov. Cesca, La metafisica e la teoria della conoscenza di L., Padua 1888. R. Zimmermann, Über L.s Conzeptualismus (Sitzungsber. d. phil. hist.

Kl. d. Wien. Akad. d. W. 12. Bd., 1854, S. 551 ff., auch in Z.s Studien u. Krit. 1. Bd., S. 84 ff.). R. Pflugbeil, Der Begriff d. ewigen Wahrheiten bei L., mit einer einleit. Übersicht d. Gesch. dieses Begriffs in d. christl. Philos., bei Descartes u. Spinoza, Diss., Leipz. 1902. A. Silberstein, L.s Apriorismus im Verhältnis zu s. Metaphysik, Berl. 1904. Raoul Richter, L. Stellung zur Skepsis. (Philos. Abh. M. Heinze gewidmet, Berl. 1905, S. 207 ff.). V. Henry, Das Realitätsproblem bei L. (Mathem. naturwiss. Blätter 13. Jahrg., 1916, S. 145 ff.). B. Jansen, L. als erkenntnistheoret. Realist, Berl. 1920 (Bibl. f. Philos., herausg. v. L. Stein, 18. Bd.). — A. Penjon, De infinito apud L., These, Paris 1878. M. Tramer, Die Entdeckung u. Begründung d. Diff. u. Integralrechnung durch L. im Zusammenh. mit s. Anschauungen in Logik u. Erkenntnistheorie, Fragen aus d. Funktionentheorie, Monade u. Differential bei L., Bern 1906 (Bern. Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. 47. Bd.). J. Sturm, Die Infinitesimalgedanken in L.s Metaphysik, Progr., Briesen i. Wpr. 1907. G. Wanke, Das Stetigkeitsgesetz bei L., Erlang. Diss., Kiel 1892. C. I. Gerhardt, L. über d. Principium indiscernibilium (Arch. f. Gesch. d. Philos. 5. Bd., 1892, S. 52 ff.). E. Boirac, De spatio apud L., These, Paris 1894.

f) Dynamik: P. Harzer, L. dynamische Anschauungen, mit besond. Rücksicht auf d. Reform des Kräftemaßes u. die Entwickl. des Prinzips der Erhalt. der Energie (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. 5. Jahrg., 1881, S. 265 ff.). C. I. Gerhardt, L. über d. Begriff d. Bewegung (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1. Bd., 1888, S. 211 ff.). Ders., Zu L. Dynamik (ebend. S. 566 ff.). A. Hannequin, La philos. de L. et les lois du mouvement (Rev. de Métaph. et de Mor. 14. Jahrg., 1906, S. 775 ff.). A. E. Haas, Zur Begründ. der Energetik durch L. (Ann. d. Naturphilos. 7. Bd., 1908, S. 373 ff.). H. v. Helmholtz, Zur Gesch. des Prinzips der kleinsten Aktion (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. W. 1887, S. 225 ff.).

g) Metaphysik (Monade, Substanz, Materie, Harmonie u. a.): Hahn, Die Entwicklung d. L.schen Metaph. u. der Einfluß d. Mathematik auf dieselbe bis z. J. 1686, Progr., Torgau 1899. L. Couturat, Sur la métaph. de L., avec un opuscule inédit (Rev. de Métaph. et de Mor., 10. Jahrg., 1902, S. 1 ff.). — O. Svahn, Über d. Monadenlehre, Lund 1863. O. Caspari, L., das Prinzip d. Monade u. das Problem d. Wechselwirkung, Heidelb. 1869, auch unter d. Titel: L. Philos. beleuchtet vom Gesichtsp. der physikal. Grundbegriffe von Kraft u. Stoff, Leipz. 1870. P. H. Ritter, De Monadenleer van L., Leiden 1882. E. Dillmann, Eine neue Darstellung d. L.schen Monadenlehre auf Grund d. Quellen, Leipz. 1891. M. Schornstein, Ed. Dillmanns Neue Darstell. d. L.schen Monadenl., Diss., Erlang. 1893. A. Reinhardt, Sind es vorzugsw. spekulative oder naturwissenschaftl. Gründe, welche L. zur Aufstell. seiner Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. S. Auerbach, Zur Entwicklungsgesch. d. L.schen Monadenlehre, Berl. 1884. E. Wendt, Die Entwickl. d. L.schen Monadenlehre bis z. J. 1695, Diss., Berlin 1885. D. Selver, Der Entwicklungsgang d. L.schen Monadenlehre bis 1695 (Philos. Studien, herausg. v. W. Wundt, 3. Bd., Leipz. 1885, S. 216 ff., 420 ff.). E. Raff, Die Monadenlehre in ihrer wissensch. Vervollkommnung (Arch. f. Gesch. d. Philos. 24. Bd., 1911, S. 99 ff.). J. Frohschammer, Monaden u. Weltphantasie, Münch. 1879. — J. Ohse, Untersuchungen über d. Substanzbegriff bei L., Diss., Dorpat 1888. W. Werckmeister, Der L.sche Substanzbegriff, Halle 1899. H. Fr. Rall, Der L.sche Substanzbegriff mit bes. Rücksicht auf seine Entsteh. u. sein Verhältnis z. Körperlehre, Diss., Halle 1899. Piat, La substance d'après L. (Rev. Néoscolast. 17. Jahrg. 1900). P. Sickel, Die Umwandlung d. Substanzbegriffs in L. Philosophie d. Lebens (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik 162. Bd., 1916, S. 1 ff.). — K. M. Kahle, L.s vinculum substantiale, Berl. 1839. M. Blondel, De vinculo substantiali et de substantia composita apud L., These, Paris 1893. E. Rösler, L. u. das Vinculum substantiale (Arch. f. Gesch. d. Philos. 28. Bd., 1914, S. 449 ff.). — G. Hartenstein, Commentatio de materiae apud L. notione et ad monadas relatione, Progr. d. Univ. Leipz. 1846. Ders., Additamenta ad diss. de materiae apud L. notione etc., 2 Teile, Progr. d. Univ. Leipz. 1851 u. 52. Ders., Über L. Lehre von d. Verhältnis d. Monaden z. Körperwelt (H.s hist. philos. Abhandl. Leipz. 1870, S. 469 ff.). Lemoine, Quid sit materia apud L., Paris 1850. H. Schwarz, Die L.sche Philosophie aufgefaßt als Widerleg. des Materialismus, Diss., Jena 1888. A. Thilo, Über d. Begriff der Materie bei L. (Zeitschr. f. exakte Philos. 17. Bd., 1889, S. 34 ff.). G. Wernick, Der Begriff d. Materie bei L. in s. Entwickl. u. in s. histor. Beziehungen, Diss., Jena 1893. W. Volp, Die Phänomenalität d. Materie bei L., Erlang. Diss., Gieß. 1903. H. L. Koch, Ma-

terie u. Organismus bei L., Halle 1908 (Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch., herausgeg. v. B. Erdmann 30. Heft). M. Leopold, L.s Lehre v. d. Körperwelt als Kernpunkt des Systems (Arch. f. Gesch. d. Philos. 21. Bd., 1908, S. 1 ff., 145 ff.). — H. C. W. Sigwart, Die L.sche Lehre v. d. prästabilierten Harmonie in ihrem Zusammenh. mit früheren Philosophemen betrachtet, Tübing. 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Diss., Berl. 1837. H. Sommer, De doctrina, quam de harmonia praestabilita L. proposuit, Götting. 1866. R. Eisler, Krit. Untersuchung des Begriffes d. Weltharmonie u. seiner Anwendungen bei L., Berl. 1895. N. Zymalkowski, Die Bedeutung d. prästabil. Harmonie im L.schen Systeme, Erlang. Diss., Berl. 1905. G. Berthold, L. u. das Uhrengleichnis (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1874, S. 561 ff.). — L. Mabilleau, De perfectione apud L., These, Paris 1881. C. A. Vallier, De possibilibus apud L., Paris. These, Bordeaux 1882. Aug. Spannenkrebs, Die metaphys. Prinzipien des Grundes u. des Zweckes nach L., Würzb. Diss., Braunsb. (ohne J.). H. Brömse, Das metaphys. Kausalproblem bei L., Diss., Rostock 1897. Ch. Dunan, L. et le mécanisme, critique de la philos. de L. et de ses efforts pour remédier aux défauts du mécanisme (Ann. de philos. chrét. 81. Jahrg., 1910, S. 528 ff.). P. Köhler, Der Begriff d. Repräsentation bei L., ein Beitrag z. Entstehungsgesch. seines Systems, Bern 1913 (Neue Berner Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. 3. Heft).

h) Psychologie: Fr. Kirchner, L.s Psychologie, Köthen 1875. J. Capesius, Der Apperzeptionsbegriff bei L. u. dessen Nachfolgern, Progr., Hermannstadt 1894. A. Sticker, Die L.schen Begriffe d. Perzeption u. Apperzeption, Bonn 1900. J. Rülf, Die Apperzeption im philosoph. System des L., Diss., Bonn 1900. B. Frenzel, Der Assoziationsbegriff bei L., Diss., Leipz. 1898. E. Hohenemser, Die Lehre von den kleinsten Vorstellungen bei L., Diss., Heidelb. 1899. Bertazzi G. B. Grassi, L'inconscio nella filos di L., Catania 1903. R. Herbertz, Die Lehre vom Unbewußten im System des L., Halle 1905 (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., herausg. v. B. Erdmann, 20. Heft). H. Ganz, Das Unbewußte bei L. in Bezieh. zu modernen Theorien, Zürich 1917. C. Albrich, L.s Lehre vom Gefühl (Arch. f. d. ges. Psychol. 16. Bd. S. 111 ff.). W. Beetz, Einfluß v. L. Psychologie f. d. Weiterentwicklung d. Psychologie (Pädagog. Warte, Osterwieck 1907, S. 309 ff.).

i) Theodicee; R. Wegener, Das Problem d. Theod. in d. Philos. u. Literatur des 18. Jahrh., Halle 1909. O. Lempp, Das Problem d. Theod. in d. Philos. u. Lit. des 18. Jahrh., Leipz. 1910. H. Lindau, Die Theod. im 18. Jahrh., Leipz. 1911. F. Bonifas, Étude sur la Théod. de L., Paris 1863. K. Bussenius, Über d. Theod. des L., Progr. Roßleben, Halle 1876. G. Schulze, Zur L.schen Theod. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. Folge 70. Bd., 1877, S. 193 ff.). B. Urbach, L.s Rechtfertigung des Übels in d. besten Welt, Prag 1901. Schulze, Darstellung u. Kritik d. negativen Auffass. des Bösen bei L. (Jahrb. d. Akad. zu Erfurt 1907 S. 53 ff.). Adelh. Thönes, Die philos. Lehren in L.s Theodicee, Halle 1908. (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., herausg. v. B. Erdmann 28. Heft). — O. Engler, Darstellung u. Kritik des L.schen Optimismus, Diss., Jena 1883. G. Mayer, Der Optimismus des L., Diss., Erlang. 1886.

k) Ethik: B. R. Martin, L. Ethik, Diss., Erlang. 1886. P. Gesche, Die Ethik L.s, Diss., Halle 1891. H. Fr. Benecke, L. als Ethiker, Diss., Erlang. 1891. M. Landsberg, De Leibnitzii fundamentis psychologicis et metaphysicis scientiae moralis, Diss., Bresl. 1857. H. R. Geijer, Huru förhaller sig L. Metaf. till de förste forutsättningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. B. Nathan, Über das Verhältnis der L.schen Ethik zu Metaph. u. Theologie, Diss., Jena 1916. — G. Class, Die metaphys. Voraussetzungen des L.schen Determinismus, Tübing. 1874. F. G. Fr. Wernigk, L. Lehre v. d. Freiheit des menschl. Willens, Diss., Würzb. 1890. A. Nithack, Darstell. u. Kritik der Lehre L. v. d. menschl. Wahlfreiheit, Diss., Halle 1893. G. M. Bugarski, Die Natur u. d. Determinismus des Willens bei L., Diss., Leipz. 1897. A. Seitz, Zusammenhang des L.schen Monadensystems mit d. Determinismus (Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. 11. Jahrg., 1898, S. 147 ff.). Niestroj, Die Willensfreiheit nach L. (ebend. 15. Jahrg. 1902). A. Cresson, De libertate apud L., These, Paris 1903. W. Winhold, Über d. Freiheitsbegriff u. seine Grundlagen bei L., Diss., Halle 1912.

l) Theologie und Religionsphilosophie: A. Pichler, Die Theologie des L., 2 Teile, Münch. 1869 u. 70. K. Krogh-Tonning, L. als Theolog (Essays v. Kr.-T., Kempten u. München 1906, S. 117 ff.). Aug. Boeckh,

L. in s. Verhältnis zur positiven Theologie (Raumers hist. Taschenb. N. Folge 5. Jahrg., 1844, S. 481 ff., auch in B.s Kl. Schriften 2. Bd., S. 299 ff.). G. H. Pertz, Über L.s kirchl. Glaubensbekenntnis (Allgem. Zeitschr. für Gesch. 6. Jahrg., 1846, S. 65 ff.). Fr. Kirchner, L.s Stellung z. kathol. Kirche, mit besond. Berücksicht. seines sog. Systema theol., Berlin 1874. C. Lülmann, L. Anschauung vom Christentum (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. Folge, 111. Bd. 1898, S. 60 ff.). — C. A. Thilo, Über L. Religionsphilosophie (Zeitschr. für exakte Philos. 5. Bd., 1864, S. 167 ff.). H. Hoffmann, Die L.sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Stellung, Leipz. Diss., Tübing. 1903. A. Brennecke, Kurzgefaßte Darleg. u. Beurteil. der v. L. aufgestellten Beweise f. d. Dasein Gottes (Philos. Monatsh. 5. Bd., 1870, S. 42 ff.). G. Glöckner, Der Gottesbegriff bei L., Leipz. Diss., Langensalza 1888. A. Görland, Der Gottesbegriff bei L., Gieß. 1907 (Philos. Arb. herausg. v. Cohen u. Natorp 1. Bd. 3. Heft). Aug. W. Dieckhoff, L. Stellung zur Offenbarung, Rektoratsrede, Rostock 1888. R. Perdelwitz, Die Lehre v. d. Unsterblichkeit d. Seele in ihrer geschichtl. Entwickl. bis auf L., Erlang. Diss., Leipz. 1900. F. W. Schmitz, Über d. Verhältnis d. Monadenlehre zur Theol. u. Theodicee bei L., Tübing. Diss., Borna-Leipz. 1906.

m) Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie: F. Hecht, L. als Jurist (Preuß. Jahrb. 43. Bd., 1879, S. 1 ff.). G. Mollat, Zur Würdigung L.s (Zeitschrift d. Savigny-Stift. 7. Bd., 1887, Germ. Abt. S. 71 ff.). G. Hartmann, L. als Jurist und Rechtsphilosoph, Tübingen 1892 (Festschr. d. Tübing. Juristenfak. f. R. v. Ihering). Fr. Alengry, De jure apud L., Paris. These, Bordeaux 1899. R. Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei L., Wien 1852. A. Trendelenburg, Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen in L.s. philos. Betrachtung u. dessen Naturrecht (Monatsber. d. Berl. Akad. d. W. 1848, S. 291 ff., auch in Tr.s Hist. Beitr. z. Philos. 2. Bd. S. 233 ff.).

Zu § 32. Zeitgenossen von Leibniz.

Comenius.

C. Andreae, Die Physik des J. A. C., Jahresber. d. Kgl. Schullehrersem. Kaiserslautern 1879. v. Criegern, J. A. C. als Theolog, Lpz. u. Heidelb. 1881. Joh. Kvačala, Über J. A. C.s Philos., insbesondere Physik, Inaug.-Diss., Lpz. 1886, bei dem auch die philosophischen Schriften des C. u. die weitere einschlägige Literatur einzusehen sind. J. J. Friesenhahn, Worin stimmen C. und Baco überein? Pr., Euskirchen 1891. L. Keller, C. u. d. Akademien d. Naturphilosophen des 17. Jahrh., Monatsh. d. C.-Gesellschaft, Bd. 4, 1894. Des J. A. C. Physik u. dessen beide physikalische Abhandl.: Disquisitiones de caloris et frigoris natura, u. Cartesius cum sua philosophia naturali eversus, herausgeg., übers. und erläut. v. Jos. Reber, Gießen 1896. O. Böhmel, D. philos. Grundlage der pädag. Anschauungen des C., Progr., Marb. 1899. Gust. Beißwänger, A. C. als Pansoph., e. hist.-philos. Untersuch., Stuttg. 1904. Derselbe, Comeniana, in: Jahrb. d. Gesellsch. f. d. Gesch. d. Protestantismus in Österr., Wien, 28. Jahrg., S. 40—49. Adolfo Faggi, Il Galileo della pedagogia (Comenio), Torino 1902, Biblioteca di filosofia e pedagogia, collezione Paravia, No. 90. Francesco Orestano, Comenio, Roma, in: I diritti della scuola, Un coop. ed. 1906. C. Pusch, C. u. s. Beziehungen z. Neuhumanismus mit besond. Berücksichtigung Herders u. dessen Humanitätsidee, Dresden 1911. J. Kühnel, Co. u. d. Anschauungsunterricht, Lpz. 1911. J. Kvačala, J. A. C.. Berlin 1913. H. G. Haack, Vergleichg. d. päd. Prinzipien v. Com. u. Pest., Langensalza 1918, Manns päd. Mag. H. 672. Konr. Albrich, Die Seelenlehre des Comenius, Deutsche Schule XXIII, 1919, Heft 4/5. R. Rößler, Physik d. Com. im Zus.-hange d. Philosophie ihres Verf. u. der Wissenschaftsgesch., Diss., Leipz. 1920.

Hieron. Hirnhaym.

K. Sigm. Barach, H. H., ein Beitr. z. Gesch. d. philos.-theol. Kultur im 17. Jahrh., Wien 1864, wiederabgedruckt in B.s Kleinen philos. Schriften, Wien 1875.

Angelus Silesius (Joh. Scheffler).

Franz Kern, Joh. Schefflers Cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866. C. Seltmann, Domkapitular, Ang. Sil. u. seine Mystik, Bresl. 1896.

E. W. v. Tschirnhaus.

H. Weißenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tsch., Eisenach 1866. A. Kunze, Lebensbeschreib. des E. W. v. Tsch. u. Würdig. seiner Verdienste: Neues Lausitzer Magazin, Bd. 43. Reinhardt, Beiträge zur Lebensgeschichte von E. W. v. Tsch., Pr., Meißen 1903. Joh. Verweyen, E. W. v. Tsch. als Philosoph, Bonn 1906. Rich. Klüger, Die pädagog. Ansichten des Philosophen Tsch., Lpz. 1913.

S. v. Pufendorf.

Treitschke, S. v. P. Hist. pol. Aufs. IV, 202—306; Fdr. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes u. P.s, Lpz. 1900.

Christian Thomas(ius).

Luden, Chr. Th. nach s. Schicksalen u. Schrift., Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Th., ein Beitr. z. Würdigung seiner Verdienste um d. deutsche Lit., Progr., Berl. 1872. Klemperer, Chr. Th., ein Vorkämpfer d. Volksaufklärung, Landsberg a. W. 1877. Al. Nicoladoni, Chr. Th., ein Beitr. zur Gesch. der Aufklärung, Berl. 1888. W. Kawerau, Aus Halles Literaturleben, Halle 1888. E. Landsberg, Zur Biographie v. Chr. T., Bonn 1894. Univ.-Festschr. R. Kayser, Chr. T. u. d. Pietism., Progr., Hamb. 1900. H. Krahmer, Ein Kolleg bei Chr. T., Halle 1905. Martin Joseph, Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie, Arch. f. Gesch. d. Ph. Bd. 26, 1913, S. 83—128.

Heinr. u. Sam. v. Cocceji.

Trendelenburg, Friedr. d. Gr. und sein Großkanzl. Sam. v. C., in den Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb, In der 3. Aufl. des Rotteck-Welckerschen Staatslex. über d. Einfluß d. Wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht, in dem Artikel über d. Allgem. Preuß. Landrecht. M. Springer, D. Coccejische Justizreform, Münch 1914.

Vico.

Jos. Ferrari, in der Einl. zu der Ausg. der Werke V.s, Mailand 1837. Ferrari, V. et l'Italie, Paris 1839. Cantoni, V., Turin 1867. K. Werner, Über Giamb. V. als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; derselbe, Giamb. V. als Philos. und gelehrter Forscher, Wien 1879, neue (Tit.-) Ausg. 1881. A. Piccolorusso, Giamb. V. o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, V., Edinb. and Lond. (Philos. classics) 1885. T. Viazzi, Il Positivismo di G. B. V.: Pensiero italiano 1893. Bald. Labanca, G. B. V. rispetto ai suoi contemporani secondo alcuni critici cattolici del secolo scorso ed il suo critica independente del nostro secolo, Nap. 1898. Rossi, V. nei tempi di V., Riv. Filos., I, 1900. Siehe auch Karl Werner, Zwei philos. Zeitgenossen und Freunde G. B. V.s, I u. II (Paola Mattia Doria u. Tommaso Rossi), Wien 1886. V. Lilla, Un frammento inedito di G. B. V. non accordabile col supremo principio della Scienza Nuova, in: Atti della R. Accademia Peloritana, Messina, vol. XIX, fasc. II, S. 3—11. Benedetto Croce, Giambattista V. primo scopritore della scienza estetica. Napoli 1901, Estratto dalla rivista: Flegrea. Giovanni Rossi, Il pensiero di G. B. V., intorno alla natura, della lingua e all' ufficio delle lettere, Palermo 1901. Benedetto Croce, A proposito dell' estetica di G. B. V., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, agosto 1902, S. 158—161. Antonietta Martinazzoli, Intorno alle dottrine vichiane di ragion poetica, in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, Luglio 1902, S. 14—26. Francesco Consentini, La teoria gnoseologica e la cosmologica nel: De antiquissima Italorum Sapientia di G. B. V., Napoli 1904. O. Klemm, G. B. V. als Geschichtsphilosoph u. Völkerpsycholog, Diss. Lpz. 1906. Adolfo Faggi, Cantoni e V., in: Rivista filosofica, Pavia 1906, fasc. 5⁰, S. 593—606. Benedetto Croce, Bibliografia Vichiana, in: Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli 1904, vol. XXXIV, memoria n. 2. Derselbe, Supplemento alla Bibliografia Vichiana, in: Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli 1907, vol. XXXVII, memoria n. 10. Derselbe, La „Morale eroica", descritta da Giambattista V., in: La Critica, Napoli V, 1907, S. 236—243. Giuseppe Rossi, V. nei tempi di V., in: Rivista

filosofica, 1907, fasc. 6⁰, S. 602—634. C. Hilty, N. Machiavelli und G. V., in: Polit. Jahrbuch der Schweizer Eidgenossenschaft, Bern, 20. Jahrg. 1907, S. 1—74. Benedetto Croce, Intorno all' etica di Giambattista V., in: La Critica, Napoli VI, 1908, S. 71—73. Michele Romano, Una pagina inedita di Vincenzo Cuoco su G. B. V., in: Scritti di storia, di filologia e d'arte, Napoli 1908. B. Croce, Bibliografia Vichiana. Con appendice di F. Nicolini, Bari 1910. Garofalo di Bonito, Acrisia Vichiana, Napoli 1911. B. Croce, La filosofia di Giambattista V., Bari 1911, engl. Übers. v. R. G. Collingwood, London 1914. (Vgl. dazu F. Weiß, Il pensiero di Giambattista V., in: Rivista di Filosofia, 4. Jahrg., S. 180 ff., Jankelevitch, La philos. d. Vico, d'après B. Croce, Revue de synthèse historique XXIII, S. 312 ff., A. Zottoli, Vico a proposito del libro di B. Croce. Trani 1911.) Paolo Arcari, Processi e rappresentazioni di scienza nuova in G. B. V., Milano 1911 (Collectanea Friburgensia). B. Croce, Le fonti della gnoseologia Vichiana. Memoria letta alla Accademia Pontaniana nella tornata del 10 Marzo 1912, Napoli 1912. Gius. Folchieri, Il carattere dell'opera di G. B. V., Perugia 1913. Mario Pant, Un'opinione di V., Bologna 1913. G. Gentile, Studi Vichiani, Messina 1914. Gius. Ferrari, Il genio di V., Lanciano 1916. Dom. Lanna, La filosofia della guerra sec. i principi di G. B. V., Riv. di fil. neoscol. 1916. A. Serocca, G. V. nella critica di B. Croce, Napoli 1919. O. Frhr. v. Gemmingen, Vico, Hamann u. Herder, Diss. Münch. 1919.

Zu § 33. Das Zeitalter der Aufklärung.

Allgemeines.

Bibliothek der Aufklärung. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärg.? v. Immanuel Kant. Mit e. Einleitg. v. Prof. Dr. Fr. Jodl. Frankfurt a. M. 1905. Hettner, Literaturgesch. d. 18. Jahrh., Teil III, Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. Trinius, Freidenker-Lexikon, Bernburg 1759—65. K. Fr. Stäudlin, Gesch. d. Rationalismus u. Supernaturalismus, Göttingen 1826. Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—1845. K. Biedermann, Dtschld. im 18. Jahrh., I, Lpz. 1854, II 1, 1858, II, 2, 1868. Frank, Gesch. der protest. Theologie, 2. Teil, Lpz. 1865. A. Tholuck, Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—1862. Derselbe, Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865. Ludw. Noack, Die Freidenker in der Religion od. die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich u. Deutschland, 3 Teile, Bern 1853—55. Franz Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen, Marburg 1855. Schlosser, D. Einfluß d. engl. Quäkertums auf d. deutsche Kultur, Berl. 1878. John M. Robertson, A short history of freethought, London 1906. Alex. Kästner, Gesch. des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, Lpz. 1907. Derselbe, Versuch einer Gesch. d. teleolog. Gottesbeweises v. d. Renaissance bis z. Aufklärg., Diss., Bern 1907. H. Huth, Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrh., Lpz. 1907. Lange, Die ästhetische Illusion im 18. Jahrh., in: Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissensch., I. Bd., 1. Heft. Fel. Günther, Die Wissenschaft vom Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus m. besond. Rücks. auf die Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie im 18. Jahrh., Gotha 1907. Vorh. Diss., Lpz. 1906. F. J. Schneider, Die Freimaurerei u. ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschl. am Ende des 18. Jahrh. Prolegomena zu einer Gesch. d. deutsch. Romantik, Prag 1909. W. E. H. Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, London 1910. J. G. Hibben, The philosophy of enlightment, London 1910. Coulon, Le mouvement thomiste au dix-huitième siècle, Rev. thom. XIX, S. 421 ff., 628 ff., 1911. S. Marck, Das Jahrhundert der Aufklärung (Aus Natur u. Geistesw.) Lpz. u. Berl. 1923.

Englische Aufklärung.

John Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., Lond. 1872. Über das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen, History of English thought in the 18th Cent., Lond. 1876. James Martineau, Types of ethical theory, Oxford 1885, 3. Aufl. 1891. J. W. Wheeler, Biographical dictionary of freethinkers, London 1889. Über die englische Philos. seit Locke, auch über die Vorgänger Lockes zu vgl. Appendix I, The philosophy in Great Britain and

America von Noah Porter, in der englischen Übersetzung dieses Grundrisses v. Geo. S. Morris, Vol. II, New York 1875. In diesem Anhang finden sich auch sehr reiche Literaturangaben. Georg Lyon, L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle, Paris 1888. Ludov. Carrau, La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris 1888. Dugald Stewart, Dissertation on the progress of philosophy since the revival of letters in Europe, und St.s gesammelte Werke. J. Th. Fruit, Determinism from Hobbes to Hume, Diss., Lpz. 1895. W. Graham, English political from Hobbes to Main, London 1899. E. Sieper, Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur des 18. Jahrh., Dortmund 1906. Über den engl. Empirismus auch v. Aster in d. von ihm herausgegeb. Großen Denkern, Lpz. 1912, Bd. II., 2. Aufl. 1923. P. Thormeyer, Die großen engl. Philosophen Locke, Berkeley, Hume, Lpz. 1915. Th. Zangenberg, Ästhetische Gesichtspunkte in der engl. Ethik des 18. Jahrh., Diss., Lpz. 1917. Rob. Reininger, Locke, Berkeley, Hume (Gesch. d. Phil. in Einzeldarst. hrsg. v. G. Kafka Bd. 22/23), Münch. 1923.

Französische Aufklärung.

Über die Philosophie der Franzosen im 18. Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle tom. I—II, Paris 1858, tome III avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Ferner: Brunel, Les philosophes de l'académie française au XVIIIe siècle, Thèse, Paris 1884. Lerminier, De l'influence de la philos. du XVIIIe siècle sui la législation et la sociabilité du XIXe, Paris 1833. Lanfrey, L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle, 2. éd., Paris 1857. Geo. Misch, Zur Entstehung des französ. Positivism., in: A. f. Gesch. der Philos., 14, 1900, S. 1—39, 156—209. Ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und literaturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, Hist. de la litt. fr., Paris 1848—1849. Ch. Bartholmès, Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—1851, und Hist. crit. des doctrines religieuses de la philos. moderne, Straßb. 1855. A. Sayous, Le dix-huitième siècle à l'étranger, hist. de la litt. franç., dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolut. franç., 2 tom., Paris 1861. A. Franck, La philos. mystique en France au XVIIIe siècle, Paris 1868. Ferraz Histoire de la philos. pendant la révolution française, Paris 1890. Joyau, Le philos. en France pendant la révolution, Paris 1893. Ch. Huit, Le Platonisme en France au XVIIIe siècle, in: Annales de Philosophie chrétienne 1906. H. Clergue, The Salon. A Study of French society and personalities in the 18. century, London 1907. Alb. Mathiez, Les philosophes et la séparation de l'Église et de l'Etat en France à la fin du XVIIIe siècle, Rev. historique CIII, 1910, p. 63. M. Roustan, Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle, Paris 1911. Michele Losacco, Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII: Saggio storico-psicologico. Atti della Reale Accademia de scienze morale e politiche Napoli. 1903, Vol. XXXIV, pp. 181—307. J. V. Belin, Le mouvement philosophique de 1748 à 1789. Paris 1913. Proal, L'anarchisme au XVIIIième siècle, Revue philosophique Bd. 41, 9, 1916. O. Ewald, D. frz. Aufklärungsphilosophie (Gesch. d. Phil. in Einzeldarst. 25), München 1921. L. Reynaud, L'influence allemande en France au XVIIIe et au XIXe siècle, Paris 1922. Helmut Hatzfeld, Gesch. d. frz. Aufklärung, München 1922 (Phil. Reihe 56). K. Vorländer, Frz. Philosophie (Jedermanns Bücherei), Breslau 1923.

Deutsche Aufklärung.

Über die frühere Zeit K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf einer vollständ. Historie der Wolffschen Philos., Lpz. 1736, 2. Aufl. u. d. T.: Ausführl. Entwurf einer vollständ. Historie der wolffischen Philosophie, 3 Tle., Lpz. 1737—38, ferner desselben Samml. u. Ausz. der sämtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie, Lpz. 1737, Neueste Merkwürdigkeiten der leibniz-wolffschen Phil., Lpz. 1738, und über die Zeit bis gegen das Ende des 18. Jahrh. die unten wiederum zu erwähnenden, besonders auf den Kampf zwischen dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in

Deutschland gemacht? Berl. 1796. Für den Leibnizianismus im Sinne Eberhards trat auf gegen Kant W. L. G. Frhr. v. Eberstein, Versuch der Gesch. der Logik u. Metaph. bed. Deutscher von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit., herausg. v. Z. A. Ehrhard, Halle 1794—1799. M. v. Geismar (Pseud. f. Edgar Bauer), Bibliothek d. deutschen Aufklärer d. 18. Jahrh. 5 Hefte, Lpz. 1846 u. 47. Das Verh. zu den englisch. Philosophen behandelt G. Zart, Einfluß d. englisch. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrh., Berl. 1881. S. auch Schlosser D. Einfl. d. engl. Quäkertums auf d. deutsche Kultur. Berl. 1878.

Rob. Sommer, Grundzüge e. Gesch. d. dtsch. Psychologie u. Ästhetik v. Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzb. 1892, der ausführl. handelt über Meier, v. Creuz, Ploucquet, Reimarus, Mendelssohn, Lambert, Sulzer, Eberhard, Tetens, Feder, Moritz, auch Herder, Kant u. namentlich Schiller. Ferner M. Dessoirs Geschichte der deutschen Psychologie, I. Bd., 3. Aufl., Berl. 1912; in dem I. Bd. sind die einzelnen Kapitel: Leibniz, Wolff u. d. Psychologie im unmittelbaren Anschluß an Wolff, Die Entwicklg. d. dtsch. Psych. v. 1750—1780, Das so bedingte System der Psychologie, Die Wirkungen dieser Psychologie. D. Braunschweiger, Die Lehre v. d. Aufmerksamk. in d. Psychol. d. 18. Jahrh., Lpz. 1899.

Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne, Paris 1890. N. Moeller, Un chapitre de l'histoire de la philos. en Allemagne. De Leibniz à Hegel, Bruxelles 1910. Siehe auch die Arbeiten über die Akademie in Berlin von Bartholmès, Harnack u. Dilthey. E. Cassirer, Freiheit u. Form, Berl. 1917.

Jos. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Lit. d. 18. Jahrh. mit bes. Rücksicht auf Kant u. Schiller, Kantstud. Erg.-H. 13, Berl. 1909. Rich. Wegener, D. Problem d. Theodizee i. d. Phil. u. Lit. d. 18. Jhd., Halle 1909. Karl Wollf, Das Theodizee-Probl. i. d. Philos. u. Lit. d. 18. Jhd., Diss., Berl. 1909 (s. auch Wollf, Schillers Theodizee, Lpz. 1909). O. Lempp, Das Problem der Theodizee in d. Phil. u. Lit. d. 18. Jhd., Lpz. 1910. O. Fischl, D. Einfl. d. Aufklärungsphilosophie auf d. Entw. d. Strafrechts in Doktrin, Politik u. Gesetzgebung, Strafrechtl. Abhandlungen H. 169, Breslau 1913. J. M. Carré, Le piétisme de Halle et la philosophie des lumières 1690—1701, Abbeville 1913.

Zu § 34. John Locke.

a) Über L.s Leben:

L.s Freund Jean Leclerc handelt darüber in s. Éloge de Mr. Locke im 6. Bd. seiner Bibliothèque choisie 1705 (wiederabgedr. im 1. Bd. der Oeuvres diverses de L., in: Heumanns Acta philos. VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mitteilungen L.s u. des Grafen v. Shaftesbury u. der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesondere Lord King eine Biographie L.s verfaßt, Lond. 1829, 2. Aufl. 1830 u. ö. und H. R. Fox Bourne, The life of J. L., 2 vol., Lond. 1876. H. Ollion, Notes sur quelques lettres inéd. de Locke, Atti del IV congr. intern. d. filos., Bd. II, Genova 1913. Saggio per l'intendimente delle Epistole di G. Locke, trad. e nota da Fr. A. Ferrari, Lanciano 1919.

b) Gesamtdarstellungen s. Philosophie:

V. Cousin, La philosophie de L., Paris 1829 u. ö., 6. éd., Paris 1873. Tagart, L.s Writings and philosophy, Lond. 1855. Em. Schärer, John, L., Seine Verstandestheorie u. s. Lehr. üb. Relig. Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargestellt, Leipz. 1860. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Philos. interessantest. Momenten. Diss., Lemberg 1870. H. Marion, L. d'après des documents nouveaux, in: Revue philosophique, T. V., 1878; derselbe J. L., sa vie et son oeuvre, Paris 1878, 2. éd. 1893. Thom. Fowler, L., Lond. 1880. (English men and letters), neue Aufl. 1892. Giuseppe Tarantino, Giovanni L. Studio storico, Milano e Torino 1886. A. Campbell Fraser, L. (Philos. classics f. engl. read.), Lond. 1890. Ed. Fechtner, J. L., ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh. Stuttg. 1898. A. C. Fraser, J. L. as a factor in modern thought, Proceedings of the british academy I 1903/4 S. 221 ff. G. M. Ferrari, L., Roma 1904 (Biblioteca pedagogica, 1. serie, N. 5). C. Bastide, John L., Paris 1907. H. Ollion, La philosophie générale de L., Paris 1909. S. Alexander, L., Lond. 1908. J. Didier, John L., Paris 1911. A. Carlini, La filosofia di G. Locke, 2 Bde,

Firenze 1920. Vgl. auch A. Riehl, D. philos. Kritizismus I. Bd., 2. Aufl., Lpz. 1908, Kap. 1.

c) Verhältnis zu Vorgängern u. Nachfolgern:

J. Brown, L. and Sydenham, Lond. and Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. G. Hartenstein, L.s Lehre v. d. menschl. Erkenntnis in Vergleich. mit Leibniz' Kritik derselb., Leipz. 1865, auch in Hartensteins Hist.-Philos. Abh., Leipz. 1870. M. W. Drobisch, Über L., den Vorläufer Kants, in: Ztschr. f. ex. Philos., II, 1861, S. 1—32. S. Turbiglio, Analisi storica della filos. di L. e. di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibnitii de cognit. hum. sent., Diss. inaug., Halle 1868. Geo. v. Benoit, Darstellung der L.schen Erkenntnislehre, verglichen mit der Leibnizschen Kritik derselben, Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant, Diss., Rostock 1869. Max Kissel, De ratione quae inter L. et Kantii placita intercedat. comm., Rostock 1869. T. Becker, De philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, Inaug.-Diss., Halle 1875. A. de Fries, Die Substanzenlehre J. L.s mit Bezieh. auf d. cartesian. Philos. krit. entwickelt u. untersucht, Bremen 1879. Edm. Koenig, Über d. Substanzbegriff bei L. und Hume, Inaug.-Diss., Leipz. 1881. Theodor Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen d. Gesichts- u. Tastsinns nach L. u. Berkeley u. Experimenten an operierten Blindgeborenen, Lpz. 1884. R. Sommer, L.s Verhältn. zu Descartes, Berl. 1887. Geo. Geil, Über d. Abhängigkeit L.s von Descartes, Straßb. 1887; vgl. dazu den ausführl. Bericht B. Erdmarns, in: A. f. Gesch. d. Philos. II, S. 99—121. J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirismus L.s, Berkeleys u. Humes zum Idealismus führten, Diss., Berl. 1887. K. Winkler, L.s Erkenntnislehre u. Aristoteles, Progr., Villach 1891. Geo. v. Hertling, J. L. u. d. Schule v. Cambridge, Freib. i. Br. 1892. Andrew Seth, Epistemology in L. and Kant. Philos. rev. 1893. Walth. Küppers, J. L. u. d. Scholastik Diss., Bern 1894. E. Mattiesen, Über Philosoph. Kritik bei L. u. Berkeley, Diss., Lpz. 1897. Frdr. Lezius, Der Toleranzbegriff L.s u. Pufendorfs, Leipz. 1900. M. Ferrari, L. e il sensismo francese, Modena 1900. Fr. Otto Rose, D. Lehre v. d. eingeborenen Ideen bei Descartes u. L., Bern 1901. P. Barth, Zu Kants u. L.s Gedächtnis, in: Vierteljahrschr. f. w. Philos., 28, 1904. Antonietta Parrilli, L., Fénelon, Froebel: Observazioni e critiche, Campobasso 1904. S. Corti, La teoria della conoscenza in L. e Leibniz, Siena 1908. C. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier L.scher Begriffe, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 31, I, S. 296—298, II, S. 492—517, Jahrg. 1908. E. Sacerdote, I pensiere sull' educazione die G. L. e l'Emilio di Rousseau, Cuneo 1909. H. Kayserling, Die Willenstheorie bei John L. u. David Hume, Diss., Lpz. 1909. Fr. A. Hodge, John L. and Formal discipline, Lynchburg 1911. F. W. Hudson, The treatment of personality by L., Berkeley and Hume, Columbia 1911. H. N. Knox, Has Green answered L.? Mind. 1914, 91, S. 334 ff. Wilh. Schröder, L. u. die mechanische Naturauffassung. Diss. Erlangen 1915. E. Krakowski, Les sources médiévales de la philosophie de L. Paris 1915. Aug. Tellkamp, Üb. d. Verhältnis J. L.s zur Scholastik, Diss., Bonn 1918.

d) Erkenntnislehre, Unters. üb. d. menschl. Verstand.

Benj. H. Smart, Thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of L.s philos., 1855. Th. E. Webb, The intellectualism of L., Lond. 1858. Em. Strötzel, Zur Kritik d. Erkenntnislehre von John L., Inaug.-Diss., Berl. 1869. Rob. Cleary, An analysis of L.s essay on the hum. understand., Dubl. 1873. R. Palm, Wie begründet L. die Realität der Erkenntnis? Jena 1881. George W. Manly, Contradictions in L.s Theory of Knowledge, Leipz. 1885. Ed. Martinak, Zur Logik L.s, Graz 1887. Derselbe, Die Logik L.s, Halle 1894. Mac Cosh, L.s theory of knowledge, with a notice of Berkeley, Lond. 1886. H. Rüter, L.s Versuch über d. menschlichen Verstand auf seine Originalität u. Neuheit hin untersucht, Progr., Halberstadt 1886. Ferd. Zitscher, Die Substanzbegriffe, 1. H.: D. Substanzbegr. bei L., Leipz. 1889. N. A. Foohs, L.s Erkenntnistheorie 1: D. Subjektivismus, Diss., Würzb. 1894. J. Gibson, L.s theory of mathematical knowledge and of a possible science of ethics, Mind 1896. W. P. Schumann, Darstell. u. Krit. d. Unendlichkeitsbegr. bei L., Diss., Leipz. 1897. Willy Freytag, Die Substanzlehre L.s, Halle 1899. Euseb. Paschkan, Das Verhältn. zwischen Wissen, Meinen u. Glauben bei L., Diss., Leipzig 1903.

C. Bäumker, Über die L.sche Lehre v. den primären u. sekundären Qualitäten, in: Philos. Jahrb., XXI. Bd. Derselbe, Primäre u. sekundäre Qualitäten, in: A. f. Gesch. d. Philos. 1909, S. 380. H. Dathe, Die Erkenntnislehre L.s, Unterschied zwischen Wissen u. Glauben bei diesem, Diss., Leipzig 1909. Karl Fahrion, Die Sprachphilosophie Lockes, Arch. f. Gesch. d. Phil. 26, 1913 S. 56—65. W. Köhler, D. Aktivität d. menschl. Seele b. L., Diss., Lpz. 1914. H. G. Hartmann, Locke, a constructive relativist, Diss,, N. York 1912. Derselbe, A new conception of relativity and Locke, Cincinnati 1914. James Gibson, Locke's theory of knowledge and its historical relations, Cambridge 1917. M. Meier, Locke u. d. Lehre v. d. eingb. Ideen, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges. 32, 1919 H. 1. Raym. Gregory, A study of L.s theory of knowledge, Diss., Wilmington 1919.

e) Ethik, Religionsphilosophie, Staatslehre:

Bernh. Münz, L.s Ethik, in: Philosophische Monatshefte 1883, S. 344—354. Herm. Winter, Darlegung u. Kritik d. L.schen Lehre vom empir. Ursprung d. sittl. Grundsätze, Inaug.-Diss., Bonn 1884. Th. Pietsch, Über d. Verhältn. d. polit. Theorie L.s zu Montesquieus Lehre von der Teilung der Gewalten, Diss., Berl. 1887. Geo. Geil, Die Gottesidee bei L. u. dessen Gottesbeweis, in: A. f. Gesch. d. Philos., III. S. 579—596. M. M. Curtis, An outline of J. L.s ethical philosophy, Leipz. 1890. E. E. Worcester, The religious opinions of J. L., Diss., Leipz. 1891. P. Fischer, Die Religionsphilos. des J. L. aus seinen sämtl. Werken im Zusammenhang dargest., Diss., Erlang. 1893. A. Messer, Die Behandl. d. Freiheitsproblems bei J. L., in: A. f. Gesch. d. Philos., XI, 1898, S. 132—149, 404—432, 466—490. Sir Frederick Pollock, Locke's theory of the state, London 1904, Procced. of the british acad. I 1903/4, S. 277 ff. R. Metzner, Die Staatstheorie des J. L. nach seinem 2. Traktat über die bürgerl. Regierung, Diss., Heidelb. 1903. Geo. Jäger, L., eine krit. Untersuchung d. Ideen d. Liberalismus u. d. Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen, in: A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904. S. 176—195, 349—370. Francesco P. Fulci, Le basi dell' etica in L.: Onoranze al prof. Vincenzo Lilla pel suo XL anno d'insegnamento, Messina 1904. Ch. Bastide, J. L., ses théories politiques et leur influence en Angleterre, Paris 1906. E. Crous, Die Grundlagen d. religionsphilos. Lehren L.s, Diss., Bonn 1909. Derselbe, Die religionsphilos. Lehren L.s u. ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit, Halle 1910. J. Vialatoux, La philosophie séparatiste de L. et l'irresponsabilité liberale, Versailles 1913. L. Zscharnack, Einl. zur Übers. v. „J. Locke's Reasonableness of the Christianity" v. C. Winkler, Giessen 1914, 4. Quellenh. d. Stud. z. Gesch. d. neueren Protestantismus. Sterling Power Lamprecht, The moral and political philosophy of J. L., New York 1918.

f) Pädagogik:

Fritsche, John L.s Ansichten über Erzieh., Naumb. 1866. J. Peters, John L. als pädag. Schriftsteller, in: N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd., Bd. 106, 1872, S. 113—139; Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380; auch als Rostocker Prom.-Schr., Leipz. 1872. O. Dost, Die Pädag. John L.s im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877. J. Gavanescul, Versuch e. zusammenf. Darst. d. pädagog. Ansichten J. L.s in ihrem Zusammenh. mit seinem philos. System, Berl. 1887. Ed. Fechtner, John L.s Gedanken über Erziehung, dargest. u. gewürdigt, Wien 1894, 2. Aufl. 1908. Gust. Hecke, Systemat. krit. Darstell. d. Pädagogik J. L.s., Gotha 1897. Adelaide Cesano, La dottrina pedagogica di L., Roma 1904. H. Lebede, L. u. Rousseau als Erzieher, Charlottenburg 1913. Herm. Büchel, Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei J. L., Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 28, 1915 S. 61—77. E. A. Thiele, Montaigne u. L., ihre Stellung zur Erz. z. Selbsttätigkeit, Lpz. 1920. G. Stark, Natur u. Naturgemäßheit i. d. Pädagogik J. L.s, Nürnberg 1920.

Zu § 35. Zeitgenossen und Fortbildner Lockes.

Is. Newton.

Dav. Brewster, Edinb. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir I. N., Edinb. 1855. K. Snell, N. u. die mechanischen Naturwissensch., Dresden u. Lpz. 1843. E. F. Apelt, Die Epochen der Gesch. der Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphilos. Ansichten,

G.-Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. N., Halle 1869. C. Neumann, Über die Prinzipien der galileisch-newtonschen Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. N., Tüb. 1877. Ludwig Lange, Die gesch. Entwickl. des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, S. 47—72. Rosenberger, I. N. und seine physikalischen Prinzipien, Lpz. 1893. Stölzle, N.s Kosmogonie, in: Philos. Jahrb., XX. Bd., 1. Heft, 1907. Milhaud, La philosophie de N., in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1908, No. 4. Léon Bloch, La philosophie de N., Paris 1908. P. Volkmann, Erkenntnistheoret. Grundzüge d. Naturwissenschaften, 2. Aufl., Lpz. u. Berl. 1910 (Wiss. u. Hyp. 9). H. G. Steinmann, Üb. d. Einfluß N.s auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit, Bonn 1913. Aug. de Morgan, Essays on the life and work of N., ed by Ph. E. B. Jourdain, Chicago and London 1914. Florian, De Bacon à Newton, Revue de philosophie 1914, 2 u. 5. Ph. E. B. Jourdain, N's hypothesis of ether and of gravitation from 1672 to 1679, The Monist. Bd. 25, 1915, S. 79 ff. 234 ff. H. Scholz, Zur Analysis des Relativitätsbegriffes, Kantstud. 27, 1922, S. 369 ff.

Rob. Boyle.

K. Fischer, R. B., Ein christlicher Natur- u. Schriftforscher, Pr., Dillenb. 1891. Georg Baku, D. Streit üb. den Naturbegriff, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 98, 1891 S. 162 ff. Sally Mosessohn, R. B. als Philosoph u. s. Beziehungen zur zeitgenöss. englischen Philos., Diss. Würzb. 1902. J. Meier, R. B.s Naturphilos. Mit bes. Berücks. seiner Abhängigkeit von Gassendi u. seiner Polemik gegen die Scholastik., Diss., München 1907. Meier, B.s Naturphilos., in: Philos. Jahrb., XX. Bd., 1907, 1. Heft u. f. Flora Masson, R. Boyle, Edinburgh 1914. Thom. Farrington, A life of the Hon. R. B., Cork 1917.

Burthogge.

George Lyon, L'idéalisme en Angleterre au 18ième siècle, Paris 1888, S. 72 ff. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 2. Aufl., Berl. 1911, I, S. 543 ff. The philosophical writings of R. B., ed. with introduction and notes by Margaret W. Landes, Chicago 1921.

J. Norris.

Fr. J. Powicke, A dissertation on J. N. London 1894. Flora Isabel McKinnon, The philosophy of J. N., Baltimore 1910.

D. Hartley.

Th. Ribot, Quid D. H. de consociatione idearum senserit, Paris 1872. Geo. Spencer Bower, H. and James Mill (Engl. philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, H. u. Priestley die Begründer des Assoziationismus in Engl., Inaug.-Diss., Halle 1882. M. Heider, Studien über D. H., Diss., Bonn 1913.

J. Priestley.

J. Carry, The life of Jos. P. with critical observations on his works etc., Lond. 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen Lives of philosophers of the time of George III. (Works vol. I Edinb. 1872, S. 68—90). Bruno Schoenlank s. b. Hartley. E. Thorpe, J. Priestley, The Hibbet-Journal XI, 1913, S. 297 ff.

Erasmus Darwin.

Ernst Kraus, E. D. u. seine Stellung i. d. Gesch. d. Deszendenztheorie 1880. Leop. Brandl, E. D.'s Temple of nature, Wien 1902.

Zu § 36. Englische Deisten und Freidenker.

G. Vict. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841.

John Toland.

Mosheim, De vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, in: Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamb. 1722. John Hunt, The contemporary review 1868, Juni S. 178—198. Gerh. Berthold, J. T. und der Monismus der Gegenwart, Heidelb. 1876.

Collins.

U. G. Thorschmid, Krit. Lebensgeschichte A. C.s, des ersten Freidenkers in England, Dresden 1755.

Bolingbroke.

Fr. v. Raumer, Lord B. u. seine philos., theol. u. polit. Werke in der Abhandl. der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1840. Brosch, Lord B., Frankf. 1883. A. Hassall, Life of Visc. B., Lond. 1888, neue Ausg. 1915. Walter Sichel, B. and his times, London 1902.

Zu § 37. Shaftesbury u. andere englische Moralphilosophen.

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803. Franz Vorländer, Gesch. d. philos. Moral-, Rechts- u. Staatslehre der Franzosen und Engländer, Marburg 1855. Chr. A. Thilo, D. engl. Moralisten, Ztschr. f. exakte Philos. Bd. 9, 1871, 3. H. Geo. v. Gizycki, Die Ethik David Humes, Einleitung: Die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, On the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVII th and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit., Edinburgh 1872. Henry Moskowitz, Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. St. Mill, Diss., Erlangen 1906. Über die Ästhetiker vgl. auch K. Groos, Das „innere Miterleben" in der älteren Ästhetik, Ann. d. Phil. III. 1923, S. 400 ff.

Cumberland.

Frank E. Spaulding, R. C. als Begründer der engl. Eth., Diss., Lpz. 1894. Ernest Abbee, The Ethical system of R. C., Philos. Rev., IV, 3, 1895, S. 264—290. Sharp, The ethical system of R. C. and its place in the history of british ethics, Mind Nr. 83, 1912.

Shaftesbury.

Gid. Spicker, Die Philos. d. Graf. v. Sh., Freib. i. Br. 1871. Leslie Stephen, Sh. in s. Essays on freethink. and plainsp., London 1873, S. 198—242. L. M. Waern, Shaftesburys dygdelära, Upsala 1875. Georg v. Gizycki, Die Philos. Sh.s, Lpz. u. Heidelb. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, Lond. 1882. Edwin Hodder, The life and work of the seventh Earl of Sh. Bd. I, London 1886 (im I. Bd. auch über den Philosophen, den dritten Grafen v. Sh.). Joh. Diderik Bierens de Haan, De Beteeknis van Sh. in de engelsche Ethik, Utrecht 1891. Paul Vater, Pope u. Sh., Diss. Halle 1897. B. Rand, The life (by his son), unpublished letters and philosophical regimen of Sh., Lond. 1900. Irwin Clifton Hatch, D. Einfluß Sh.s auf Herder, Diss., Breslau 1901. Nikolas Pietkin, Sh., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 17, 1902, S. 175—207. P. Ziertmann, Beiträge zur Kenntnis Sh.s, A. f. Gesch. der Philos., 17, 1904. Alfred Sternbeck, Sh. über Natur, Gott u. Religion, Erlanger Diss., Berl. 1904. J. J. Martin, Sh.s u. Hutchesons Verhältn. zu Hume, Diss., Halle 1905. Fr. Klingspor, Montaigne u. Sh. in ihrer prakt. Philos., Erlanger Diss., Braunschweig 1908. O. F. Walzel, Sh. u. d. deutsche Geistesleben d. 18. Jahrh., German.-Roman. Monatsschr. 1909, S. 416—437. F. Walzel, Das Prometheusymbol v. Sh. zu Goethe, Lpz. u. Berl. 1910 (auch Neue Jahrbb. f. d. kl. Altert. Bd. 25). A. Lyons, Sh.'s ethical principle of adaptation to universal harmony, N. York 1909. Ch. Elson, Wieland and Sh., New York 1913. M. Frischeisen-Köhler, Sh.s Moralisten, Einleitung, Lpz. 1911. H. Grudzinski, Sh.s Einfluß auf Chr. M. Wieland (Bresl. Beitr. z. Lit. Gesch., Neue Folge, Stuttg. 1913), auch Breslauer Diss. 1912. A. Bacharach, Sh.s Optimismus u. sein Verhältnis zum Leibnizschen, Diss., Straßburg 1912. Grete Sternberg, Sh.s Ästhetik, Diss., Breslau 1915. Chr. Fr. Weiser, Sh. u. d. deutsche Geistesleben, Lpz. 1916. Viktor Schönfeld, D. Ethik Sh.s, Diss., Gießen 1921.

Jos. Butler.

L. Carrau, La philos. de B., in: Revue philos., 21, 1886, S. 144—158 (la morale), 265—280 (l'analogie). W. Coak, The Ethics of Bishop B. and I. Kant, 1888. W. Luc. Collins, B. (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1889. Jos. C. Ayer,

Versuch e. Darstellung der Ethik Jos. B.s, Diss., Lpz. 1893. A. Lefèvre, B.s view of conscience and obligation, The philos. Rev. IX, 1900. Derselbe, Selflove and benevolence in B.s System, ebd.

Fr. Hutcheson.

Th. Fowler, Shaftesbury and H., Lond. 1882. R. Rampendal, Eine Würdigung d. Ethik H.s, Diss., Lpz. 1892. W. R. Scott, Franc. H., his life, teaching and position in the hist. of philos., Lond. 1900. J. J. Martin s. b. Shaftesbury. N. Boerma, De leer van den zedelijken zin bij Hutcheson, Leeuwarden 1911.

Mandeville.

Über die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen Essays on freethinking and plainspeaking S. 243—278. P. Goldbach, B. de M.s Bienenfabel, Diss., Halle 1886. Paul Sakmann, B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse. Eine Episode in der Gesch. der engl. Aufklär., Freib. in Br. 1897. N. Wilde, M.s place in English thought, Mind 1896. G. Chiabra, La „favola delle api" di G. M., in: Riv. di filos. e scienze affini, 1904, vol. II, S. 71—79 u. 218—233. Sam. Danzig, Drei Genealogien der Moral, B. de M., Paul Rée u. Frd. Nietzsche. Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet, Preßb. 1904. Rud. Stammler, M.s Bienenfabel, Reichls Deutsche Schriften. Berl. 1918.

Sam. Clarke.

R. Zimmermann, C.s Leben u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch., Philos.-Hist. Kl., 19. Bd., S. 249—336. Jam. Edw. Le Rossignol, The ethical philos. of S. Cl., Diss., Lpz. 1892. G. V. Leroy, Die philos. Probleme in d. Briefwechsel zwischen Leibniz u. Cl., Diss., Gießen 1893.

W. Wollaston.

J. M. Drechsler, Über W.s Moralphilos., Erlangen 1801. C. G. Thompson, The Ethics of W. W., Boston 1922.

A. Ferguson.

Umaji Kaneko aus Tokio, Moralphilosophie Ad. F.s, Diss., Lpz. 1904. H. Huth, Soziale u. individualistische Auffassung i. 18. Jahrh., vornehmlich b. Ad. Smith u. Ferguson, Lpz. 1907.

H. Home.

A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), Memoirs of the life and writings of Henry H. of Kames, Edinb. 1807—1810, Lond. 1814. W. Dilthey, Deutsche Rundschau 1892, Bd. 72, S. 213 ff. J. Wohlgemuth, H. H.s Ästhetik, Diss., Rostock 1893. Wilh. Neumann, Die Bedeut. H.s f. d. Ästhetik u. s. Einfl. a. d. deutschen Ästhetiker, Diss., Halle 1894. J. Norden, Die Ethik H. H.s, Diss., Halle 1895. Wm. Smellie, Literary and characteristic lives of John Gregory, Henry Home, David Hume and Ad. Smith, a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1900. K. Bühler, Studien über H. H., Diss., Straßb. 1905.

Edm. Burke.

M. Mendelssohn in der Bibliothek der schönen Wissenschaften, 1758. James Prior, Memoir of the life and character of E. B., London 1824. George Candrea, Der Begriff des Erhabenen bei B. u. Kant, Diss., Straßb. 1894. G. Chadwick, E. B. 1902. J. MacCunn, The political philosophy of B., London 1913. Frdr. Meusel, E. B. u. d. frz. Revolution, Berl. 1913. Frieda Braune, E. B. in Deutschl., Heidelb. Abh. z. mittl. u. neuer. Gesch. H. 50, Heidelb. 1917. R. Lennox, E. B. u. s. pol. Arbeitsfeld 1760—90, Diss., Münch. 1919. Edm. Burke, Selections, with essays by Hazlith, Arnold and others, ed. by A. M. D. Hughes, Oxford 1921. John Viscount Morley, Works, vol. 14 Burke, London 1921.

Zu § 38. George Berkeley.

a) Sein Leben u. seine Philosophie i. allg.:

Aufsätze in: Lectures on Greek philosophy and other philosophy remains of J. F. Ferrier, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866. Charl. R. Teape, Berkeleian Philosophy, Diss., Gött. 1871. J. St. Mill, B.s life and writings (The fortnightly review N. Ser. X 1871). A. C. Fraser, Life and letters of G. B., Oxford 1871 (The Works of G. B. IV). Geo. Colborne, B.s Philos., Inaug.-Diss., München 1873. A. Smirnow, Die Philos. B.s (russ.), Warschau 1874. A. Penjon, Étude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. B., évêque de Cloyne, Thèse, Paris 1878. A. C. Fraser, B. (Philosoph. classics), Edinb. and Lond. 1881. A. Cook, Über die berkeleysche Philos., Diss., Halle 1887. Theodor Lorenz, Ein Beitrag zu B.s Lebensgeschichte, A. f. Gesch. d. Philos., 13, 1900, S. 541—549, 14, 1901, S. 243 ff., 17, 1904, S. 159 ff., 18, 1905, S. 551 ff. Swift B. Johnson, Supposed autograph letter of bishops B. in the library of the royal Irish Academy (Proceedings of the Royal Irish Acad. III S., VI No. 2, 1901). Derselbe, Hermathena XI 1901. Giovanni Papini, Giorgio B. Il Rinuovamento, Milano 1908, fasc. II, S. 235 bis 261. A. C. Fraser, B. and Spiritual Realism, Lond. 1909. J. Didier, B., Paris 1911. M. David, B., Choix de textes avec Étude du système philosophique, Paris 1912. Erich Cassirer, B.s System, Gießen 1914. Phil. Arb. hrsg. v. Cohen u. Natorp VIII, 2. B. Rand, B. and Percival, Cambridge 1914. Leo Cahn, Die Stellung u. Kritik v. B.s drei Dialogen, Diss., Gießen 1915. Mario-Manlio Rossi, Il viaggio di B. in Sicilia ed i suoi rapporti con un filosofo poeta, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 33, 1921, S. 156—164. S. auch Lyon, L' idéalisme en Angleterre S. 294 ff.

b) Berkeleys Tagebuch:

Lorenz, Mind N. Ser. XI, 1902 S. 249f., Fraser, Mind N. S. XI, 1902 S. 435. Lorenz, Mind N. S. XIII, 1904 S. 304 f. R. Gourg, Le journal philosophique de B., Thèse, Paris 1908. B. Erdmann, B.s Philosophie i. Lichte seines wiss. Tagebuches, Abh. d. Berl. Ak. 1919, phil.-hist. Kl. No. 8.

c) B.s Immaterialismus, Idealismus, Erkenntnislehre:

Thom. Collyns Simon, On the natuıe and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, London 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B.s doctrine on the nature of Matter, in: The Journal of specul. philos. III, 4. Dez. 1869, S. 336—344; Is thought the thinker? ebd. S. 375 f. Ueberweg, Ist B.s Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulricis Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870; Überwegs kurzes Schlußwort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrici, ebd. Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, Zu Überwegs Kritik der berkeleyschen Lehre, in den Philos. Monatsh., VII, S. 385—392. Thom. Doubleday, Matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of B., Newcastle 1870. F. Frederichs, Über B.s Idealismus, Realschul-Progr., Berl. 1870. Der phänomenale Idealismus B.s u. Kants, 1871. G. Spicker, Kant, Hume u. B., Eine Kritik der Erkenntnistheorie, Berl. 1875. J. Janitzsch, Kants Urteile über B., Straßb. 1879. Gust. Dieckert, Über d. Verh. d. berkeleyschen Idealismus zur kantschen Vernunftkritik, Progr., Konitz 1888. Theodor Loewy, Der Idealismus B.s in Grundlagen untersucht (Sitzungsberichte d. Kais. Akad. d. Wissensch.), Wien 1891. R. Böhme, Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus, Diss., Erlangen 1893. Th. Stier, Analyse u. Kritik der berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik, Diss., Lpz. 1893. E. Mattiesen, Philos. Kritik bei Locke u. B., Diss., Lpz. 1898. L. A. Freedman, Substanz und Kausalität bei B., Diss., Straßb. 1902. Otto Selz, D. psycholog. Erkenntnistheorie u. d. Transzendenzproblem. Arch. f. d. ges. Psych. 16, 1909, H. 12. A. C. Armstrong, Bergson, Berkeley and philosophical intuition, The philosophical Review, Bd. 23, 1914, 4, S. 430 ff. Klein, Die Fehler B.'s u. Kants in der Wahrnehmungslehre, Philos. Jahrb., Bd. 27, 1914, H. 3. Paula Schäfer, D. Philosophie B.'s u. d. Entw. d. Kausalproblems, Diss., Erlangen 1915. J. Laird, Berkeley's realism, Mind, July 1916, S. 308 ff. G. A. Johnston, The relation between Collier and B., Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 32, 1920, S. 161—175.

d) Religionsphilosophie, Ethik:

M. Ludov. Carrau, La philos. religieuse de B., Rev. philos. 1886, II, S. 376—399. G. A. Johnston, The development of B.s ethical theory, The philos. Review Bd. 24, 4. 1915, S. 418 ff. K. Tischendorf, B. als Ethiker, Diss., Jena 1914. A. C. Armstrong, The development of B.s Theism, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 32, 1920, S. 150—161.

e) Mathematische und naturwissensch. Lehren:

Eugen Meyer, Humes u. B.s Philos. d. Mathematik, Halle 1894 (Erdmanns Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch., H. 3). Fr. Claußen, Krit. Darst. d. Lehren B.s über Mathem. u. Naturwissensch., Diss., Halle 1899. H. Zurkuhlen, B.s u. Humes Stellung zur Analysis des Unendlichen, Diss., Berl. 1915. G. A. Johnston, The influence of mathematical conceptions on Berkeley's philosophy, Mind 1916, S. 177 ff. Gerh. Stammler, B.s Phil. d. Mathematik, Kantstudien, Erg.-H. 55, Berlin 1922.

f) Theorie des Sehens:

Thomas K. Abbot, Sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (vgl. Ulrici in der Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166—188). D. Mc Fee, B.s neue Theorie des Sehens und ihre Weiterentwicklung in der engl. Assoziationsschule und in der modernen empirist. Schule in Deutschland, Diss., Zürich 1895.

A. Collier.

Rob. Benson, A. C., Lond. 1837. Geo. Lyon, Un idéaliste anglais au XVIIIe S., in: Rev. phil., 1880, Bd. X, S. 375—395. A. Kowalewski, Kritische Analyse v. A. C.s Clavis universalis, Diss., Greifsw. 1897. G. A. Johnston, The relation between Collier and Berkeley, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 32, 1920, S. 161—175.

Zu § 39. David Hume.

a) Leben und Philosophie im allgemeinen:

J. H. Burton, Life and correspondence of D. H., Edinb. 1846 und 1850. Feuerlein, H.s Leb. u. Wirk., in der Zeitschr.: Der Gedanke, Bd. IV u. V, Berl. 1863 u. 1864. F. Papillon, David H., précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. F. Jodl, Leb. u. Philos. Dav. H.s, Preisschrift, Halle 1872. Gabr. Compayré, La phil. de Dav. H., Toulouse 1873. T. Huxley, H., Lond. 1879. A. Espinas, La philosophie en Ecosse au XVIIIe s. et les origines de la philos. anglaise contemporaine; première période: Hutcheson, Ad. Smith, H. in Rev. phil., 1881, Bd. 11, S. 119—132, Bd. 12, S. 18—31, 113—150. William Knight, H. (Philos. Classics for Engl. readers), Lond. 1886. Stuckenberg, Grundprobleme in H.: Philos. Vorträge, H. 13, Halle 1889. J. Uhl, H.s Stell. in d. englisch. Philos., Pr., Prag 1890, II, ebd. 1892. H. Calderwood, David H., Edinburgh 1898. Orr, D. H. and his influence in philosophy and theology, Lond. 1903. H. Lévy-Bruhl, L'orientation de la pensée philosophique de D. H. in: Revue de métaphysique et de morale, 17. Jg., 1909. C. J. W. Francke, D. Hume, Haarlem 1907. A. Riehl, D. phil. Kritizism., I. 2. Aufl., Lpz. 1908, 2. Kap. E. Walz, D. H.s Beurteilung in d. Gesch. der Philos., in: Philos. Jahrbuch XXII, 1909, S. 20—38. Derselbe, D. H. u. d. Positivismus u. Nominalismus, in: Philos. Jahrbuch d. Görres-Ges., 23. Bd., S. 161 ff. A. Thomsen, D. H., hans Liv og hans Filosofi, I. Bd., Kopenh. 1911, deutsch Berlin 1912. J. Didier, H., Paris 1912.

b) Treatise u. Inquiry:

W. B. Elkin, Relation of H.s Treatise and Inquiry: Philos. Rev., III, 1894. J. Zimels, D. H.s Lehre vom Glauben u. ihre Entwickl. von Treatise zum Inquiry, Berl. 1903. Erlanger Diss. Wilh. Brede, Der Unterschied der Lehren H.'s im Treatise u. im Inquiry, Erdmanns Abh. z. Philos. u. ihr. Gesch., H. 7, Halle 1896. W. B. Elkin, Hume, the relation of the Treatise book I to the Inquiry, New York 1904.

c) Verhältnis zu Vorgängern und Nachfolgern (besond. zu Kant):

Lars Albert Sjöholm, Det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, H. u. Kant über d. Kausalbegriff, Inaug.-Diss., Rostock 1870. Rud. Kühne, Über d. Verh. der humeschen u. kantisch. Erkenntnistheorie, Rostock, Inaug.-Diss., Berl. 1878. C. Ritter, Kant u. H., Inaug.-Diss., Halle 1878. G. Spicker, Kant, H. u. Berkeley, s. oben § 38 c. T. Becker, De philosophia Lockii et Humii, s. ob. § 34 c. Max Runze, Kants Krit. u. H.s Skeptizismus, Inaug.-Diss., Berl. 1880. J. Mainzer, Die krit. Epochen in d. Lehre v. d. Einbildungskraft aus H.s u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena 1881. Edm. Koenig, Über den Substanzbegr. bei Locke u. H., Inaug.-Diss., Lpz. 1881. R. Zimmermann, Über H.s Stellung zu Berkeley u. Kant, in Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. z. Wien, 1883. Mac Cosh, Agnosticism of H. and Huxley, with a notice of the scotish school, Lond. 1886. J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und H.s zum Idealism. führten, Berl. 1887. R. Schellwien, D. Begr. d. Erfahr. mit Rücks. auf H. u. Kant: Ztschr. f. Philos. 103, 1893, S. 122—141. Eug. Meyer, H.s u. Berkeleys Philos. der Mathematik. Halle 1894. Erdm. Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. H. 3. W. J. Long, Über H.s Lehre v. d. Ideen u. der Substanz u. ihr. Zusammenh. mit derjenigen Lockes u. Berkeleys, Diss., Heidelb. 1897. A. Keller, Das Kausalitätsproblem b. Malebranche u. H., Pr., Rastatt 1899. A. Prehn, Die Bedeut. d. Einbildungskraft b. H. u. Kant f. d. Erkenntnisth., Halle 1901. P. Linke, D. H.s Lehre vom Wissen. Ein Beitrag zur Religionstheorie im Anschluß an Locke u. H., Diss., Lpz. 1901. W. C. Gore, The Imagination in Spinoza u. H., Diss., Chicago 1902. S. Mirkin, Hat Kant H. widerlegt? Erkenntnistheoret. Untersuch., Diss., Bern 1902. F. Müller, D. H.s Stellung z. Deismus, Diss., Lpz. 1906. W. E. Walz, D. H.s Verhältnis zur Erkenntnislehre Lockes u. Berkeleys, Diss., Tübingen 1907. A. Joffe, H. u. Mach, Philos. des Individualismus u. d. bürgerl. Gesellsch., in: Die Neue Zeit, Stuttg., 26. Jahrg. 1908, Nr. 33. B. Detmar, Karneades u. H. in: Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 139. Bd., S. 113 ff. J. Hein, H.s Kausaltheorie, vergl. mit derjenigen Kants, in: Philos. Jahrb. der Görres-Ges., Jahrg. 1911, S. 203—222. A. Reinach, Kants Auffassung des H.schen Problems, in: Ztschr. für Philos. Bd. 181, S. 176—209, 1911. N. Petrescu, Glanvill und H., Diss., Rostock 1911. B. Bauch, Parallelstellen bei Hume u. Kant, Kantstud. Bd. 19, 1914 S. 521 ff. G. Casazza, H., Kant e lo scetticismo filosofico, Roma 1914. W. Bohn, Leibniz u. H., Diss., Bonn 1916. C. Whitman Doxsee, H.s relation to Malebranche, The philos. Review 1916 S. 692 ff. O. Selz (s. unter Berkeley).

d) Erkenntnislehre, Skeptizismus, Positivismus, Kausalitätsbegriff u. a.

Frdr. Jodl, Dav. H.s Lehre v. d. Erkenntn., Halle 1871. Edm. Pfleiderer, Empirismus u. Skepsis in Dav. H.s Philos., Berl. 1874. A. Meinong, H.-Studien, I. Zur Gesch. u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877; II. Zur Relationstheorie, Wien 1882. A. Speckmann, Über H.s metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de H. Traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et Essai philosophique sur l'entendement — avec une introduction par F. Pillon. Paris 1878. G. Compayré, Du prétendu scepticisme de H., in Rev. phil., Bd. 8, 1879, S. 449—468. A. Paoli, H. e il principio di causa, Mail. 1882. Th. G. Masaryk, D. H.s Skepsis u. Wahrscheinlichkeitsrechnung, Wien 1884. Thdr. Wittstein, Der Streit zwischen Glauben u. Wissenschaft auf Grundlage d. Lehre D. H.s u. d. Wahrscheinlichkeitsrechn., Hannov. 1884. John P. Gordy, H. as Sceptic, Inaug.-Diss., Berl. 1885. Gius. Tarantino, Saggio sul criticismo e sul associazionismo di D. H., Napoli 1887. Derselbe, La dottrina della associazione secondo H., Napoli 1888. Paul Richter, D. H.s Kausalitätstheorie u. ihre Bedeut. f. d. Begründ. d. Theorie der Induktion: Abhandlg. z. Philos. u. ihre Gesch., herausgeg. v. Benno Erdmann, 1. Heft, Halle 1893. F. Jahn, D. H.s Kausalitätstheorie, Diss., Lpz. 1895. E. Petzholtz, Die Hauptpunkte d. humeschen Erkenntnisl. vom Standpunkte des idealist. Empirismus u. krit. beleuchtet, Diss., Rostock 1895. W. W. Carlile, The Humist doctr. of Causation: Philos. Rev. V, 1896. G. Rädler, Über die Abstraktions-

phänomene in der Erkenntnisl. b. D. H., Lpz. 1896. O. Söhring, David H.s Skeptizismus, in: Philos. Wochenschr. VII, S. 316—328; VIII, S. 18—29, 60—63, 79—84. Derselbe, D. H.s Skeptizismus, ein Weg zur Philos., Progr., Schöneberg 1907. Otto Quast, Der Begriff des Belief bei Hume (B. Erdmanns Abh. z. Philos. Heft 17), Halle 1903. Richard Hönigswald, Über d. Lehre H.s v. d. Realität d. Außendinge. Eine erkenntnistheoret. Untersuchung, Berlin 1904. Hugo Nathanson, Die Existenzbegr. H.s, Diss., Berl. 1904. Smith, The Naturalisme of H.: Mind, 13 N., S. 54. A. Cook, H.s Theorien über die Realität der Außenwelt, Diss., Halle 1904. K. Hedwall, H.s Erkenntnistheorie kritisch dargestellt, I. Upsala 1906. B. Wities, H.s Theorie der Leichtgläubigkeit der Menschen u. Kritik dieser Theorie, in: A. f. syst. Philos., 12. Bd., 1906, S. 66 ff. A. Böhme, Die Wahrscheinlichkeitslehre bei H., Diss., Erlangen 1909. J. Hein, H.s Kausaltheorie, in: Philos. Jahrb. der Görres-Ges. 1911, S. 48—70. K. Fahrion, Humes Lehre v. d. Substanz, Progr., Ellwangen 1914. H. Zurkuhlen, Berkeleys u. H.s Stellung zur Analysis des Unendlichen, Diss., Berlin 1915. J. Rosenfeld, Die doppelte Wahrheit mit bes. Rücksicht auf Leibniz u. Hume, Bern 1919. Berner Stud. z. Phil. 75. H. Hasse, Das Problem der Gültigk. i. d. Phil. H.s., München 1919. Max Merleker, Humes Begriff d. Realität, Erdmanns Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. H. 52, Halle 1920. Elieser Posen, Die „Existenz" bei H., Diss. Gießen 1921. Lotte Brüssow, D. Auffassung v. Einbildungskraft u. Verstand u. ihr gegens. Verh. b. Hume, Kant u. Fichte, Diss., Greifsw. 1922.

e) Ethik, Religionsphilosophie, Affektenlehre:

G. v. Gizycki, Die Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung, Breslau 1878. R. Zimmermann, Über H.s empir. Begründg. d. Moral, Wien 1884. H. Meinardus, D. H. als Religionsphilos., Diss., Erlang. 1897. E. Albec, H.s Ethical system: The philos. R. 1897, Juli. Lechartier, D. H. moraliste et sociologue, Paris 1900. Ad. Lüers, D. H.s religionsphilos. Anschauung., Pr., Berl. 1901. L. Ohlendorf, H.s Affektenlehre, Diss., Erlang. 1903. K. Neuhaus, H.s Lehre von den Prinzipien der Ethik, in: Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 135, 1909, S. 149 ff. M. Meinicke, Die Wurzeln d. Religion im menschl. Gemüt nach D. H., mit e. vgl. Blick auf Kant, Progr., Eisenach 1914. E. A. Shearer, H.'s place in ethics, Bryn Mawr 1915. Alfr. Petzold, H. u. Lipps in der Assoziationspsychologie, Diss. Erlangen 1921. F. C. Sharp, H.s ethical theory and its critics, Mind 1921, S. 40 ff., 151 ff.

f) Geschichtsauffassung:

Heinr. Goebel, Das Philosophische in H.s Gesch. v. England, Marb. 1897. S. Daiches, Über d. Verhältnis der Geschichtschreibung D. H.s zu sein. prakt. Philos., Lpz. 1903. Jul. Goldstein, Die empirist. Geschichtsauff. D. H.s in Berücksichtig. moderner methodolog. u. erkenntnistheoret. Probleme, Lpz. 1903.

g) Nationalökonomische Ansichten:

M. Klemm, Die volkswirtschaftl. Anschauung. D. H.s, Diss., Halle 1900. Schatz, L'oeuvre économique de D. H., Paris 1902.

Zu § 40. Anhänger und Gegner Humes.

J. M'Cosh, The scottish philosophy biographical, expository, critical, London 1875. A. Seth (Pringle-Pattison), Scottish philosophy, a comparison of the Scottish and German answers to Hume, Lond. 1885, 2. ed. 1890. Derselbe, The scottish contribution to moral phil., London 1898. G. Dandolo, La dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano 1894. H. Laurie, Scottish philosophy in its national development, 1902. F. Harrison, The Philosophy of common Sense, London 1907.

Ad. Smith.

Dugald Stewart, An account of the life and writing of the late A. Smith in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795. H. Lord Brougham in sein. Lives of philosophers etc., S. 196—289. A. Oncken, A. Sm. in d. Kulturgesch., Wien 1874. Derselbe, A. Sm. u. Imm. Kant, 1. Abt., Ethik u. Politik, Lpz. 1877. Mich.

Chevalier, Étude sur A. Sm. et sur la fondation de la science économique, Paris 1874. Witold v. Skarźyński, A. Sm. als Moralphilos. u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878. Rich. Zeyß, A. Sm. u. d. Eigennutz, Eine Untersuch. über die philosoph. Grundlagen der älteren Nationalökonomie, Tüb. 1889. W. Paszkowsky, A. Sm. als Moralphilos., Halle 1890. J. Schubert, A. Sm. als Moralphilos., Diss., Lpz. 1890. Wundts Phil. Stud. V. L. Feilbogen, Sm. u. Hume: Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch., 1891. 4f. W. Hasbach, Untersuchungen üb. A. Smith, Lpz. 1891. W. Hasbach, Die philos. Grundlagen d. v. Quesnay u. Sm. begründeten politisch. Ökon., Lpz. 1891. Settino Carassali, La simpatia in Adamo Smith, Riv. di filos. e. scienze affini, Bologna 1903, vol. I, S. 292—313. Carl Jentsch, A. Sm. in: Geisteshelden 1905. H. Huth, Die Bedeutung d. Gesellschaft bei A. Sm. u. Adam Ferguson im Lichte der historischen Entwicklung des Gesellschaftsgedankens, Diss., Leipz. 1906. Derselbe, Soziale u. individualistische Auffassung im 18. Jahrh., vornehml. bei A. Sm. und Ferguson, Lpz. 1907. A. Mayer, Friedrich Karl Fulda. Ein Beitrag zur Gesch. der Sm.schen Schule, Diss., Bern 1907. A. W. Small, A. Sm. and Modern Sociology, London 1909. L. Limentani, La morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensiero inglese, Genova 1914.

Reid.

Reid and the philos. of Common sense, eine im Jahre 1847 verfaßte Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, vol. II, S. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume, Inaug.-Diss., Lpz. 1880. Lion Dauriac, Le réalisme de Reid, Paris 1889. Matthias Kappes, Der Common Sense als Prinzip der Gewißh. in d. Philos. des Schotten Th. R., München 1890. Claus, Charakteristik der philos. WW. v. Th. R., Neustadt (Orla). A. C. Fraser, Th. R. (Famous Scots series) 1898. K. Peters, Th. R. als Kritiker v. D. Hume, Diss., Lpz. 1909.

Thom. Brown.

Dav. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Br., Edinb. 1825. Elsa Kučera, Die Erkenntnistheorie von Th. Br., Diss., Zürich 1909. W. Schonack, Sir Th. Br.s Religio Medici. Ein verschollenes Denkmal des engl. Deismus, Tübingen 1911.

Zu § 41. Voltaire und verwandte Denker.

Fontenelle.

Spehner, Malebranches Okkasionalismus im Lichte der Kritik F.s. Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916, S. 256—280.

Maupertuis.

Du Bois-Reymond, M., Sitzungsb. d. Berl. Akad., 1892. H. Helmholtz, Zur Gesch. d. Prinzips d. kleinsten Aktion. Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1887. B. Erdmann, AGPh. IV, 1889, S. 326 ff. W. Kabitz, Üb. e. in Gotha aufgef. Abschr. d. v. König i. s. Streit mit Maupertuis u. d. Ak. veröff., seinerzeit f. unecht erkl. Leibnizbr. Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1913.

Voltaire.

a) Leben, Werke, Charakteristik s. Weltanschauung:

Über V. handeln außer Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Paris 1820 ersch. ist) u. a. E. Bersot, La philos. de V., Paris 1848. L. J. Bungener, V. et son temps. 2 Bde., Paris 1850, 2. éd. 1851. J. B. Meyer, V. u. Rousseau in ihrer sozialen Bedeut., Berlin 1856. J. Janin, Le roi V., 3. éd., Paris 1861. A. Pierson, V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France, Paris 1866. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. V., Lessing, D. F. Strauß), in d. Deutsch. Vierteljahrsschr., 1868. D. F. Strauß, V., Sechs Vorträge, Lpz. 1870, 4. Aufl. 1877. Mit einer Einl. von P. Sakmann, Frankfurt

1906. Neu hsgb. v. Dr. Hans Landsberg, Lpz. 1908. Courtat, Défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis, Paris 1872. John Morley, V., London 1872, 2. éd. 1873. Gust. Desnoiresterres, V. et la société au XVIIIe siècle, 8 Bde. 1867—1876, 2. Ausg. 1871—76, 1. La jeunesse de V. 2. éd. 1872. 2. V. à Cirey, 2. éd., Paris 1872,3., V. à la cour, 2. éd. 1872, 4. V. et Frédéric, 2. éd. 1872, 5. V. aux délices, 1873, 2. éd. 1875, 6. V. et J. J. Rousseau, 2. éd. 1875, 7. V. et Genève, 2. éd. 1876, 8. Retour et mort de V., 1876. Henri Beaune, V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Paris 1873. K. Rosenkranz in dem von Rud. Gottschall hrsg. Neuen Plutarch, I, Lpz. 1874, S. 285—373. Rich. Mayr, V.-Studien, in: Sitzungsb. d. Ak. d. W., Hist.-Phil. Kl., Bd. 95, S. 5—122, Wien 1880. Joh. Ge. Hagmann, Ueber V.s „Essai sur les Moeurs", Lpz. Inaug.-Diss., 1883. R. Mahrenholtz, V.s Leben u. Werke, 2 Bde., Oppeln 1885. G. Maugras, Querelles de philosophes: V. et J. J. Rousseau, Paris 1886, übers. v. Schmidt, Wien 1895. K. Schirmacher, V., Eine Biographie, Lpz. 1898. Paul Sakmann, V. als Philosoph, A. f. Gesch. d. Phil., 18, 1905, S. 166—215, 322—368. Jos. Popper, V., Eine Charakteranalyse in Verbind. mit Studien z. Ästhetik, Moral u. Polit., Dresd. 1905. K. Schirmacher, Der junge V. und der junge Goethe, Halle 1905. K. Schirmacher, V., seine Persönlichkeit i. seinen Werken, Stuttg. 1906. K. B. Haise, V.s Philos., Progr., Herne 1906. G. Lanson, V., Paris 1906. Rob. Saitschick, Französische Skeptiker: V., Mérimée, Renan, Berlin 1906. W. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens, 1. Hälfte: Dante, Milton, V., Berlin 1907. A. Fitzer, Voltairiana, in: Bremer Beitr. z. Ausbau d. Kirche, Gießen 1907, S. 136—142. G. Pellissier, V. philosophe, Paris 1908. Nestor, Das Erbe V., in: Gegenwart, Berlin 1908, Nr. 27, 28. G. Brandes, V. in seinem Verhältnis zu Friedr. d. Großen und J. J. Rousseau, Berlin 1909. P. Sakmann, V.s Geistesart und Gedankenwelt, Stuttgart 1910, V. Ricca, V. filosofo, Palermo 1909. E. Poudroie, V. und seine Zeit, Berlin 1910. A. Tornezy, La légende des philosophes V., Rousseau, Diderot peints par eux-mêmes, Paris 1910. C. v. Brockdorff, V. als Pädagoge, Festschr. f. H. Höffding, Osterwieck 1913. H. A. Korff, V. im lit. Deutschl. d. 18. Jh., Beiträge z. neuer. Ltg. 10. u. 11. H., Heidelb. 1918. Edith Laabs, V. u. die Enzyklopädie, Diss., Berl. 1920. Georg Brandes, Voltaire, deutsch, Berlin 1923, 2 Bde.

b) Naturwissenschaftliche Ansichten, Stellung zum Problem der Willensfreiheit:

Emil du Bois-Reymond, V. in s. Bez. z. Naturwissensch., Berlin 1868. Em. Saigey, La physique de V., R. Urbach, V.s Verh. zu Newton und Locke, Progr., Halle 1900. G. Merten, Das Problem d. Willensfreiheit bei V. im Zusammenh. seiner Philos. historisch-genetisch betrachtet, Diss., Jena 1901. Jos. Hahn, V.s Stellung zur Frage der menschl. Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins, Diss., Erlangen 1905.

c) Geschichtsphilosophische Anschauungen:

O. Herrmann, Geschichtsphilos. V.s, in: Sonntagsbeil. z. Voss. Ztg., Berlin 1907, Nr. 37. P. Sakmann, Charakterb. a. V.s Weltgesch., in: Die neueren Sprachen, Marburg, 14. Bd., S. 577—598. Desgl., in: Verhdlg. d. 12. Allgemeinen Deutsch. Neuphilologentages, Erlang. 1907, S. 82—87. Therese Winkelmann, Zur Entw. d. allg. Staats- u. Gesellschaftsanschauung V.s, Staats- und sozialwiss. Forschungen, H. 188, München 1916.

d) Nationalökonomische Ansichten:

P. Sakmann, Nationalökonomie b. V., in: Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, Jena, 3. F., 34. Bd., 1907, S. 482—518.

e) Ästhetische Ansichten:

P. Sakmann, V. als Ästhet. u. Literarkritiker, in: Arch. f. d. Studium d. neueren Sprachen und Literaturen, Braunschweig, 119. Bd. 1907, S. 110—138, 393—398; 120. Bd., 1908, S. 99—120. W. R. Price, The symbolisme of Voltaire's novels, New York 1911.

Jean Meslier.

E. Petitfils, Un socialiste révolutionnaire au comm. du XVIIIe siècle, J. M., Thèse, Paris 1908.

Montesquieu.

Bersot, M., Paris 1852, ferner E. Buß, M. u. Cartesius, in: Philos. Monatshefte IV, 1869, S. 1—38. Ferd. Béchard, La monarchie de M. et la républ. de Jean Jacques, Paris 1872. J. J. L. Vian, Histoire de M., Paris 1878. Eug. Guglia, Der „Geist der Gesetze" in Deutschland, in: Allg. Zeit., Beilage, 1889, Nr. 29, 30, 31. Th. Pietzsch, Über d. Verhältn. d. politischen Theorie Lockes zu M.s Lehre v. d. Teilung d. Gewalten, Diss., Berlin 1888. A. Sorel, M., Paris 1887, deutsch, Berlin 1896. H. Gäbler, Studien z. M.s Persischen Briefen, Progr., Chemnitz 1898. K. Glaser, M.s Theorie vom Ursprung des Rechts, Progr., Marburg a. L. 1907. Barckhausen, M., ses idées et ses oeuvres, Paris 1907. Rodolfo Mondolfo, La dottrina della proprietà nel M., in: Rivista filosofica, Pavia 1908, Bd. 1, S. 129—135. P. Archambault, M., Choix de textes et introduction, Par. 1910. J. Dedieu, M., Paris 1913. V. Klemperer, M., Beiträge z. neueren Ltg., 6. u. 7. H., Heidelberg 1914—15. A. Lewkowitz, Die klass. Rechts- u. Staatsphilosophie, M. bis Hegel, Breslau 1914. Hildeg. Trescher, Montesquieus Einfluß auf Hegel, Diss., Lpz. 1918. H. Knust, M. und die Verfassungen d. Ver. Staaten v. Amerika, München 1922, Hist. Bibl. 48. Bd.

Morelly.

Ch. Huit, Le platonisme en France au XVIIIe siècle, Annales de philos. 1906.

Abbé Galiani.

Du Bois-Reymond, Darwin versus G., Berlin 1876, wiederabgedruckt, in: Reden, Bd. 1. J. Hofmiller, A. G., in: Süddeutsche Monatsh., München 1907, Aug., S. 179—197. A. G. u. Frau v. Épinay, in: Zukunft, Berlin, 59. Bd., S. 59—73. W. Weigand, A. G., in: Beil. z. Allg. Ztg., München 1907, Nr. 71. Nicolini, Il pensiero dell' abbate G., Laterza 1908. Der A. G., in: Beilage z. Hamb. Korrespondent, Hamburg 1908, Nr. 26. W. E. Biermann, D. Abbé G. als Nationalök., Politiker u. Philosoph n. s. Briefw. (Volkswirtsch. u. wirtschaftsgesch. Abh. f. W. Stieda), Lpz. 1912.

Batteux.

Albert v. Danckelmann, Ch. B., sein Leben u. s. ästhet. Lehrgebäude, Rostock 1902. Manfred Schenker, Ch. B. und seine Nachahmungstheorie in Deutschland, Diss., Bern 1908 u. Untersuchungen z. n. Sprach- u. Ltg. N. F. H. 2, Lpz. 1909.

La Rochefoucauld.

H. v. Vintler, Die Maximen d. Herzogs v. L. R., Progr., Innsbruck 1887. H. Geo. Rahstede, Studien zu L. R.s Leben und W., Braunschweig 1888. Jovy, Deux inspirateurs peu connus des maximes de L. R., Daniel Dywe et Jean Vernueil, Vitry-le-François 1910. G. Tinivella, L. R. le sue massime, Sondrio 1910. R. Grandsaignes d'Hauterive, Le pessimisme de L. R., Paris 1914.

La Bruyère.

M. Prévost-Paradol, Études sur les moralistes français, Paris 1865. H. G. Rahstede, L. B. und seine Charaktere, 1886. A. de Benedetti, Il pessimismo nel L. B., Torino 1899.

Vauvenargues.

Paléologue, V., Paris 1890. Rob. C. Hafferberg, Die Philos. V.s, Ein Beitr. z. Gesch. der Ethik, Diss., Jena 1898. Max Kuttner, V., Progr., Berlin 1900. C. Nebel, V.s Moralphilosophie in besond. Berücks. seiner Stell. zur französ. Philos. s. Zeit, Diss. Erlangen 1901. E. Heilmann, V. als Moralphilosoph und Kritiker, Diss., Heidelb. 1906. A. Ruest, V., in: Gegenwart, Lpz. 1907, Nr. 30. G. Zieler, V., ein Vorgänger Nietzsches, in: Hamb. Korrespondent, Beil. 1907, Nr. 9. A. Borel, Essai sur Vauvenargues, Neuchatel 1913. J. Merlant, De Montaigue à V., Paris 1914.

Zu § 42. Naturalistische Richtungen der französischen Aufklärungsphilosophie.

Fr. A. Lange, Gesch. d. Materialismus. I., 4. Abschn. S. Rudnianski, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des frz. Materialismus, Arch. f. Gesch. d. Ph. 35, 1923 S. 3—12.

Lamettrie.

Nérée Quépat, La philos. matérialiste au XVIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Paris 1873. Du Bois-Reymond, La Mettrie, Rede in der öffentl. Sitzung d. Akad. der Wissensch., Berl. 1875, wiederabgedr., in: Reden, Bd. 1. Picavet, Lamettrie et la critique allemande, Paris 1889. J. E. Poritzky, L., s. Leben u. seine Werke, Berl. 1900. E. Bergmann, Die Satiren des Herrn Maschine, Lpz. 1913.

Holbach.

Hub. Röck, Krit. Verz. d. phil. Schriften H.'s, Arch. f. G. d. Ph. 30, 1917, S. 270—290. — M. P. Cushing, Baron d'Holbach, New York 1914. G. Plechanow, Beiträge z. Gesch. d. Materialismus, Holbach, Helvetius, Marx, 3. Aufl., Stuttg. 1921.

Diderot.

Rosenkranz, über D.s Dialog: Rameaus Neffe, in d. Ztschr.: Der Gedanke, Bd. V, 1864, S. 1—25. K. Rosenkranz, D.s Leben u. Werke, 2 Bde., Leipz. 1866. J. Morley, D. and the Encyclopaedists, 2 vols, Lond. 1878, new ed. 1886, auch Morley, Works., Bd. 10 u. 11, London 1921. C. Avezac-Lavigne, D. et la société du baron d'Holbach, Paris 1875, 2 Bde. Edmund Scherer, Über D., 1880. Eine Rede über D. von Du Bois-Reymond in dessen Reden, Bd. I. Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis D., ou Essai d'une bibliographie de D., Amsterd. 1885. L. Ducros, D., Paris 1894. J. Reinach, D., Paris 1894. A. Collignon, D., Paris 1895. Ernst Unger, Die Pädagogik D.s auf Grund seiner Psychologie u. Ethik, Diss., Lpz. 1903. Rud. Kassner, Diderot (D. Literatur, Bd. 23), Berl. 1906. Paul Peisert, Diderots ethische Anschauungen, Schul-Progr., Schöneberg 1912. P. Sakmann, D., Pr. Jahrbb. 153, 1913, S. 296 ff. Rob. Loyalty Cru, D. as a disciple of English thought, Diss., New York 1913. J. Mauveaux, D., l'encyclopédiste et le penseur, Montbéliard 1914. K. v. Roretz, D.s Weltanschauung, Wien 1914. C. Becker, The dilemma of D., The philosophical Review, Bd. 24, 1915, S. 54 ff. Th. Ziehen, Üb. eine Parallelstelle b. Kant u. D., Kantstud. 20, 1915, S. 127. R. Dikenmann, Beiträge z. Thema D. u. Lessing, Diss., Zürich 1915. Werner Leo, D. als Kunstphilosoph, Diss., Erlangen 1918.

Robinet.

Außer Damiron, a. a. O., Rosenkranz in: Der Gedanke, Bd. 1, 1861, S. 126 ff., u. Reinhard Albert, Die Philos. R.s, Diss., Lpz. 1903.

Deschamps.

Journal des savants 1866, S. 609—624.

Bonnet.

J. Trembley, Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. B., Bern 1794, deutsch Halle 1795. Albert Lemoine, Charles B. de Genève philosophe et naturaliste, Paris 1850. Duc de Caramon, Ch. B., philosophe et natur., sa vie et ses oeuvres, Paris 1859. Max Offner, Die Psychologie Ch. B.s, in: Schriften d. Gesellsch. f. psychol. Forsch., Heft 5, Lpz. 1893. Joh. Speck, B.s Einwirkung auf die deutsche Psychol. des vor. Jahrh., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 504—519 u. XI, 1898, S. 58 ff. O. Wilh. Fritzsche, Die päd.-didakt. Theorien Ch. B.s. Lpz. Diss. 1905. St. Strózewski, B.s Psychol. in ihrem Verhältnis zu Condillacs Traité des Sensations, Diss., Tüb. 1906. K. Isenberg, Der Einfluß der Phil. Ch. B.s auf F. H. Jacobi. Tüb. Diss.

1906. E. Claparède, La psychologie animale de Ch. B., Genf 1909. Anna Schubert, Die Psychol. von B. u. Tetens mit besond. Berücksichtigung des methodolog. Verfahrens derselben, Diss., Zürich 1909.

Condillac.

F. Réthoré, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Paris 1864. L. Robert, Les théories logiques de C., Paris 1869. F. Picavet, Traité des sensations de C. Première partie, publ. d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Paris 1885. Konr. Burger, Ein Beitrag zur Beurteil. C.s, Progr. v. Eisenberg, (Altenb.) 1885. L. Dewaule, C. et la psychologie anglaise contemporaine, Paris 1892. Wera Saltykow, Die Philos. C.s, Inaug.-Diss., Bern 1901. R. Mondolfo, Un psicologo assoziationista, E. B. C., Palermo 1902. Aug. Labeau, Aug. C. Économiste, Paris 1903. R. Mondolfo, Spazzio e tempo nella psicologia di C., in: Rivista filosofica, Pavia 1902, Bd. 2, S. 184 bis 195. Ben Pergoli, H. C. in Italia, Faenza 1903. Else Stoeber, C. als Pädagoge, Diss., Zürich 1909. Baguenault de Puchesse, C., sa vie, sa philosophie, son influence, Paris 1910. J. Didier, C., Paris 1911. Alfr. Küthmann, Zur Gesch. des Terminismus (Occam, Condillac u. a.), Lpz. 1911. Hugo Schmidt, D. Leben u. d. pädag. Bedeutung des Abbé Bonnot de C., Jahrb. d. Ver. f. wiss. Päd. Bd. 44, 1912, S. 95 ff. J. A. Ferreyra, Las doctrinas de Cabanis y sus proyecciones pedagogicas, Revista de filosofia, 1917, S. 233 ff.

Cabanis.

F. Colonna d'Istria, L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran, Revue de Métaphys. et de Morale 1913, 4. F. Colonna d'Istria, La religion d'après C. Rev. de Mét. et de Mor. 1916, S. 455 ff.

Destutt de Tracy.

F. Picavet, Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789, Paris 1891. Vera Stepanowa, D. de T., eine historisch-psychologische Studie, Diss., Zürich 1908.

Helvetius.

A. Piazzi, Le idee filosofique e pedagogique de Cl. Adr. H., Milano 1889, H. Rose, D. Verhältnis des H. zu La Rochefoucauld, Progr., Lahr 1891. Ludovico Limentani, Le teorie psicologiche de Cl. Adr. H., in: Saggio espositivo-critico, Verona e Padova 1902. Wolfgang Arnd, D. ethische System des H., Kiel 1904. Rodolfo Mondolfo, Saggi per la storia della morale utilitaria, II. Le teorie morali e politiche di C. A. H., Verona e Padova 1904. H. L. Lohmann, D. ethischen Prinzipien des H., ein Beitr. z. Würdigung d. Lehre des H. u. seine Abhängigkeit v. Vorgängern, Diss., Würzburg 1906. A. Keim, H., sa vie et son oeuvre, Paris 1907. J. B. Séverac, Helvetius, Choix de textes et introduction, Paris 1911. G. Plechanow, Beiträge z. Gesch. d. Materialismus, Holbach, Helv., Marx, 3. Aufl., Stuttg. 1921.

Condorcet.

John Morley in The Fortnightly Review 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. Mathurin Gillet, L'utopie de C., Paris 1883. Léon Cahen, C. et la révolution française, Paris 1904. J. K. Niedlich, C.s Esquisse d'un tableau historique u. seine Stell. in d. Geschichtsphilos., Diss., Erlangen 1907. Salomea Krynska, Entwickl. u. Fortschritt nach C. u. A. Comte, Diss., Bern 1908. Dann auch in: Berner Studien z. Philos., Nr. 67, 1909. E. Caillaud, Les idées économiques de C., Poitiers 1909. Ernst Madlung, D. kulturphilos. Leistung C.s, Diss., Jena 1912. J. B. Séverac, Condorcet, Choix de textes et notice, Paris 1912. Cahen, Un fragment inédit de C., Revue de Métaphys. et de Morale, Bd. 22, 1915, 5, S. 581 ff. D. Wagner, Condorcet als Pädagog, Diss., Lpz. 1920.

Leroy.

M. Marx, Ch. G. L. und seine „Lettres philosophiques". Ein Beitrag zur Gesch. d. vergl. Psychologie des 18. Jahrh., Straßburg 1898. Aillet, La coutume ouvrière d'après Leroy, Rev. de Mét. et de Morale Bd. 22, 1914, 4.

D'Alembert.

J. Bertrand in d. Rev. des deux Mondes 1865, Bd. 59, S. 984—1006. Lord Brougham, Lives of philosophers of the time of George III (Works, vol. I, S. 383—467). M. Förster, Beitr. z. Kenntn. d. Charakt. u. d. Philos. d'Al.s, Diss., Jena 1892. Bertrand, d'Al., Paris 1889. G. Misch, Z. Entstehung des französ. Positivismus, A. f. Gesch. d. Philos., XIV, 1901. U. Cisotti, Sul paradosso di d'Al., in: Atti del r. istit. ven. di scienze lettere ed arti, Serie VIII, t. VI, disp. 1—5, 1904. Derselbe, Sul paradosso di d'Al., nota II, in: Atti del r. istit. ven. di scienze lettere ed arti, t. VIII, disp. 4, 1906. A. Körbel, D'Al.s Vorrede z. Enzyklopädie im Rahmen d. philos. Auffassungen der Zeit, Progr., Bielitz 1907. Ludw. Kunz, Die Erkenntnistheorie d'Al.s, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 20, 1907, S. 96—126. M. Schinz, Die Anfänge d. frz. Positivismus, I. Die Erkenntnislehre, Straßburg 1914.

Turgot.

M. Schinz (s. unter d'Alembert). Léon Say, Turgot, Paris 1887. G. Schelle, Turgot, Oeuvres et documents avec biographie et notes, I. Paris 1913. R. Arndt, T. als Pädagoge, Manns päd. Mag. 474. H., Langensalza. 1912.

Enzyklopädie.

K. Rosenkranz, Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Eugène Maccalez, F. B. de Félice et son Encyclopédie Yverdon, Bâle 1903.

Zu § 43. Jean Jacques Rousseau.

a) Leben, Persönlichkeit, philosophische Stellung, Gesamtdarstellungen:

Biographien zur Ergänzung der Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathey, Paris 1821, Morin, Paris 1851, E. Guion, R. et le XVIIIe siècle, Straßb. 1860, F. Brockerhoff, R., sein Leben u. s. Werke, 3 Bde., Lpz. 1863—1874, geliefert. Vgl. R.sche Studien, von Emil Feuerlein, in der Ztschr. „Der Gedanke", 1861 ff. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Progr., Flensb. 1869. Theod. Vogt, R.s Leben aus den Sitzungsber. d. Kais. Akad., Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Paris 1870. John Morley, R., 2 vols., London 1873, auch Morley, Works, Bd. 8 u. 9, London 1921. Saint Marc Girardin, J. J. R. par E. Bersot, 2 Bde., Paris 1875. H. G. Graham, R., London 1883. R. Mahrenholtz, J. J. R.s Leben, Geistesentwickl- u. Hauptwerke, Lpz. 1889. P. J. Möbius, J. J. R.s Krankheitsgesch., Lpz. 1889. 3. Aufl. 1911. Rich. Fester, R. u. d. deutsche Geschichtsphilos., Stuttgart 1890. Edw. Caird, R., in: Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. A. Chuquet, J. J. R., Paris 1893. Har. Höffding, R. u. seine Philos., Stuttgart 1897. 4. Aufl., 1923. Jean Pérès, Platon, R., Kant, Nietzsche, A. f. Gesch. d. Philos., 16, 1903, S. 97—116. J. J. Kindt, R.s Stellung zum Materialismus, Diss., Breslau 1904. Carlo Segrè, La condanna del R. a Ginevra, in: Nuova Antologia, Roma, 1⁰ giugno 1906, S. 369—379. K. G. Lenz, Über R.s Verbindung m. Weibern, 2 Teile in 1 Bde., unverkürzte Neuausg. des Originals von 1792, Berlin 1906. Aurelio Stoppoloni, G. G. R., Roma 1906. E. Rod, L'affaire J. J. R., Paris 1906. L. Brédif, Du caractère intellectuel et moral de J. J. R., Paris 1906. Fr. Macdonald, J. J. R., A New Criticisme, 2 vols., London 1906. Ernest Seillière, Die Philos. des Imperialism., 3. Bd.: Der demokrat. Imperialismus, R., Proudhon, Karl Marx, übersetzt von Theodor Schmidt, Berlin 1907. Wilh. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens, 2. Hälfte: R., Carlyle, Ibsen, Berlin 1907. Ludw. Geiger, J. J. R., Lpz. 1907 (Wiss. u. Bild.) Paul Hensel, R., Lpz. 1907 (A. Nat. u. Geistesw.), 3. Aufl. 1919. E. Mensch, J. J. R., Der Philosoph des Naturrechts, Berlin 1907. J. Lemaitre, J. J. R., Paris 1907. H. v. Stein, R. und Kant, in: Wege nach Weimar, Stuttg. 1907, S. 153—164. W. Bolin, J. J. R., in: Nation, Berlin, 24. Jahrg., Nr. 25. L. Ducros, J. J. R., Paris 1908. D. Rodari, Gian Giacomo Burlamacchi e G. G. R., in: Rivista filosofica, 1908, fasc. V. O. Karstädt, J. J. R. auf der Anklagebank, in: Neue Bahnen, Lpz., 19. Jahrg., 1908,

S. 193—204. C. de Girardin, Iconographie de J. J. R., Portraits, scènes, habitations, souvenirs, Paris 1909. E. Champion, J. J. R. et la révolution française, Paris 1910. H. Buffenoir, Le prestige de J. J. R., Souvenirs, Documents, Anecdotes, Paris 1909. A. Rey, J. J. R. dans la vallée de Montmorency, Paris 1910. G. Alliero, R. filosofo e pedagogista, Torino 1910. G. Th. Richter, Zu R.s Ehrenrettung, in: Monatsheft d. Comen.-Gesellsch. f. Kult. u. Geistesl. XIX, S. 123—141. G. Vallette, R. génevois, Paris 1910. E. Faguet, Vie de R., Paris 1911. S. Gehrig, J. J. R., sein Leben und seine Schriften, 3. Aufl., Halle 1911. P. J. Möbius, Ausgew. Werke, 1. Bd. J. J. R., 3. m. d. 2. gleichl. Aufl., Lpz. 1911. G. de Vecchio, Tra il Burlamachi e il R., Nota critica, Orlone a Mare 1910. G. Capponi, J. J. R. e la rivoluzione francese, Genua 1912. G. Gran, J. J. R., London 1912. V. Delbos, R. et Kant in: J. J. R., Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 187—200, Paris 1912; J. Benrubi, R. et les grands représentants de la pensée allemande, Ebenda, S. 201—250, Par. 1912; D. Mornet, Le Rousseauisme avant R., Ebenda, S. 47—66, Paris 1912; G. Dwelshauvers, R. et Tolstoï, Ebenda. S. 251—278; C. Bouglé, R. et le socialisme, Ebenda, S. 171—186. J. Tiersot, J. J. R. (1. vol. de la collection Les Maîtres de la Musique), Paris 1912. E. Wasmuth, J. J. R., Fragmente zum Verständnis seines Wesens, Lpz. 1912. B. Bouvier, J. J. R., Genève 1912. M. Brusadelli, G. G. R. nel secondo centenario della sua nascita, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Jahrgang 5, 1913, S. 1ff. P. Sakmann, J. J. R. (Große Erzieher V), Berl. 1913, 2. Aufl., Lpz. 1923. Schindele, Friedr. d. Gr. über R., Philos. Jahrb. Bd. 25, H. 4, 1912. Bourguin, Les deux tendances de R., Revue de Métaph. et Morale 1912, Mai. H. Buffenoir, Les portraits de J. J. R. I., Paris 1913. Rouss., Studi da S. G. Centario, Genova 1913. F. Fonsegrive, R., Paris 1913. F. R., Rousseau, Bilychis III, F. 11. L. Foscolo Benedetto, Madame de Warens, Paris 1914 u. Firenze 1921. Irving Babbitt, R. and romanticism, Boston and New York 1919. Henriette Roland-Holst, J. J. R., ein Bild s. Lebens u. s. Werke, Münch. 1921. Thea Heinrich, D. Rolle d. Umweltfaktors i. d. Entw. der Lebensform des jugend. R., Diss., Hamburg 1921. G. Stark, R. u. das Gefühl, Schwabach 1922. F. Köhler, R. (D. Bücherei der Volkshochsch. 32), Bielefeld 1922. H. Hatzfeld, J. J. R., München 1922 (Phil. Reihe).

Im Juni 1904 ist zu Genf eine J. J. R.-Gesellschaft gegründet worden. Sie hat den Zweck, die auf R. sich beziehenden Forschungen zu fördern und zusammenzuhalten, und zwar durch Schaffung eines R.-Archivs, durch Herausgabe einer R.-Zeitschrift u. Anbahnung von Beziehungen unter den R.-Forschern verschiedener Länder.

Das Festheft der Revue métaphysique et de morale, Bd. 20, Nr. 3, 1912, enthält folgende Aufsätze: E. Boutroux, Remarques sur la philos. de R.; H. Höffding, R. et la religion; D. Parodi, Les idées rel de R.: B. Bosanquet, Les idées politiques de R.; J. Jaurès, Les idées pol. et soc. de J. J. R.; R. Stammler, Notion et portée de la volonté générale chez J. J. R.; E. Claparède, R. et la conception fonctionelle de l'enfance; L. Lévy-Brühl, Quelques mots sur la querelle de Hume et de R.: V. Delbos, R. et Kant; J. Benrubi, R., Goethe et Schiller; G. Dwelshauvers, R. et Tolstoi. — Eine Festschrift der Rivista pedagogica Per il II Centenario di G. G. R., Genova 1913 enthält: G. A. Colozza, Il metodo attivo nell'Emilio; G. Marchesini, Il R. e il filantropismo in Germania; B. Varisco, R. e Kant; E. Santamaria Formiggini, L'autoeducazione e il R.; A. Piazzi, R., Basedow e il filantropismo; R. Benzoni, Le idee religiose di G. G. R.; G. Vidari, Leggendo il Contratto sociale; C. Trabalza, L'estetica del R.; A. D. Angeli, J. J. R.; G. Tarozzi, La persona e la vita di J. J. R.; R. Mondolfo, R. nella formazione della coscienza moderna; G. del Vecchio, Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del R.

b) Naturbegriff, Naturgefühl, Ästhetik:

Alfr. Spitzner, Natur u. Naturgemäßheit b. J. J. R., Lpz. 1892. E. Fährmann, R.s Naturanschauung, Diss., Leipzig 1899. D. Mornet, Le sentiment de la nature en France de J. J. R. à Bernardin de Saint-Pierre, Paris 1907. A. Brausewetter, Zurück zur Natur. J. J. R. u. s. Kulturideale, Lpz. 1920.

K. Effenberg, R.s Naturbegriff, Diss., Berlin 1922. W. Frässdorf, D. Begr. d. Nachahmg. i. d. Ästh. J. J. R.s, Arch. f. Gesch. d. Ph., Bd. 35, 1923, S. 103—118.

c) Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie, die Preisschriften, der Contrat social:

A. de Lamartine, R., son faux contrat social et le vrai contrat social, Poissy 1866. E. Dreyfus-Brisac, Du Contrat social par J. J. R., Paris 1896. Frz. Haymann, J. J. R.s Sozialphilos., Lpz. 1898. M. Liepmann, Die Rechtsphilos. d. J. J. R., Berlin 1898. Atger, Essai sur l'origine des doctrines du Contrat social, Paris 1906. R. Mondolfo, Il Contratto Sociale e la tendenza comunista in J. J. R., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, ottobre-dicembre 1907, S. 693—717. H. Rodet, Le Contrat social et les idées politiques de J. J. R., Paris 1909. J. Morel, Recherches sur les sources du Discours de J. J. R. sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Lausanne 1910. G. Beaulavon, La doctrine politique du „Contrat socia ', in: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 155—170, Par. 1912. G. Capponi, Der allgem. Wille im Gesellschaftsvertrage von J. J. R. Ein Versuch. Berlin 1912. G. del Vecchio, Üb. einige Grundgedanken der Politik R.s. Berl. 1912, ital. Genova 1914. A. v. Peretkiatkowicz, Die Rechtsphilosophie des J. J. R., Wien 1916, Sonderdr. aus Grünhuts Ztschr. f. Privat- u. öff. Recht, Bd. 42. W. Kayser, R., Kant, Herder üb. d. ew. Frieden. Allg. päd. Schriften Bd. 4, Lpz. 1916. Hartley Burr Alexander, R. and political humanitarianism, The Journ. of Philos. 14, 1917, S. 589 ff. G. Gurwitsch, R. u. die Erklärung der Rechte, Petersburg 1918 (russ.). Vorländer, Kant und Rousseau, Neue Zeit, 1919, Nr. 20 ff. W. Arch. Dunning, A history of political theories, from R. to Spencer, New York 1920. O. Schwartz, J. J. R.s Ideal d. staatsb. Freiheit u. d. mod. Staatsverf., Diss., Erlangen 1922. G. Gurwitsch, Kant u. Fichte als Rousseauinterpreten, Kantstud. 27, 1922 S. 138 ff. S. Marck, Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie, Kantstud. 27, 1922, S. 165 ff.

d) Pädagogik, der Émile:

K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und franz. Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Aufl. 1873. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Schulen Deutschlands, Realsch.-Progr., Mülh. a. d. Ruhr 1869. Elena Luzzatto, Il pensiero pedagogico nell' Émile di J. J. R., preceduto da una lettera di Roberto Ardigò, Venezia 1902. Ester Sacerdote, La donna nella concezione pedagogica di J. J. R., Voghera 1904. Teresita Magnoni, La Sofia dell' Emilio del R. dal punto di vista pedagogico, Napoli 1904. Edoardo Nicotra d'Urso, Emilio o dell' educazione di G. Giacomo R.: Appunti ed observazioni, Catania 1906. Antonio Gaio, R. et l'Emile: Saggio pedagogico e letterario, Tempio 1907. L. Lembo, L'Emilio di G. G. R., Campobasso 1907. Laurent Morgana, Essai critique sur Émile et Sophie ou les Solitaires, par J. J. R., Sassari 1907. H. Findeisen, Die philos. Grundgedanken d. Pädagogik J. J. R.s, Diss., Tüb. 1907. A. Görland, J. J. R., in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 163—173. Derselbe, R. als Systemat. e. ideal. Pädagogik, in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 425, dazu: Antwort von P. Natorp, ebd., S. 427. P. Natorp, R.s Idealismus, in: Die Deutsche Schule, Leipzig 1907, S. S. 306—312. E. Oemer, J. J. R. und die Philanthropisten, in: Die Hilfe, Berlin 1907, Nr. 15. E. Zabel, Die soziale Bedeutung von J. J. R.s Erziehungstheorie, Progr., Quedlinb. 1908. G. Chinni, Le fonti dell' Émile di R., Napoli 1908. H. Weimer, J. J. R., in: Monatsschr. f. höhere Schulen, Berlin 1908, S. 664. P. Schneider, R.s Kenntnis d. Kindesnatur. Vom Standpunkt der experim. Pädagogik beurteilt. Langensalza 1911. W. Boyd, The educational theory of J. J. R., London 1911. K. Schindler, J. J. R.s Erziehungsgrundsätze u. d. mod. Päd., Progr., Neustadt a. d. Orla 1912. H. Lebede, Locke u. R. als Erzieher, Charlottenbg. 1913. H. Büchel, Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei J. J. R., Arbeitsschule 1914. H. Büchel, Die Erziehung zum Arbeitsstaat bei J. J. R., Preuß. Volksschullehrerinnen-Ztg. 1914. E. Durkheim, La pédagogie de R., Rev. de Mét. et de Morale, 1919, S. 153 ff. K. Friel, R. und die Erziehungsbestrebungen d. Gegenw., Langensalza 1921, Manns päd. Mag. H. 810.

e) Religionsphilosophie, Ethik, Psychologie:

Ch. Borgeaud, J. J. R.s Religionsphilosophie, Leipzig 1883. H. Höffding, R.s Einfluß auf d. definitive Form d. Kantischen Ethik, Kantstud. II, 1898, S. 11 ff. A. Dalleggio, Beitr. zur Psychol. J. J. R.s mit besond. Berücks. d. Gefühlslebens, Diss., Jena 1902. G. Schaumann, Religion u. religiöse Erziehung b. R., Diss., Erlangen 1902. J. Benrubi, R.s ethisches Ideal, Diss., Jena 1904. A. C. Armstrong, The idea of feeling in R.s religious philosophy, in: A. f. Gesch. d. Philos. 24. Bd., 1911, S. 242 ff. D. Parodi, Les idées religieuses de R.: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 121—155, Paris 1912. L. Cordier, R. u. der Calvinismus, Langensalza 1915, Manns päd. Mag., H. 608. Maria Meneghezzi, La religione di G. G. R., Crema 1916. Charles Werner, Études de philosophie morale, Genf 1917 (darin Aufsatz zum Rouss.-Jub. 1912). Norman Wilde, R.s doctrine of the right to believe, Mind. 1917, S. 12 ff.

Zu § 44. Christian Wolff.

C. G. Ludovici, Ausführl. Entwurf e. vollst. Historie der Wolffschen Phil., Lpz. 1736—37, 3 Bde. Derselbe, Sammlung u. Auszüge d. sämtl. Streitschriften weg. d. W.schen Phil. Lpz. 1737—38, 2 Bde.

Über Wolffs Leben u. Lehren handeln u. a.: Joh. Chr. Gottsched, Hist. Lobschr. auf Chr. Frhr. v. W., Halle 1755. F. W. Kluge, Chr. v. W., der Philos., Bresl. 1831. Eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Lpz. 1841, herausgeg. Über W.s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller, in: Preuß. Jahrb. X, 1862, S. 47 ff., wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. geschichtl. Inhalts, Lpz. 1865, S. 108 bis 139. J. Caesar, Chr. W. in Marburg, Rede, Marb. 1879 Edm. König, Über die Begr. d. Objektivität b. W. u. Lambert mit Bez. auf Kant, in: Ztschr. f. Philos. und philos. Krit., 84, 1884, S 292—313. R. Frank, Die wolffsche Strafrechtsphilos. u. ihr Verh. zur kriminalpolit. Aufklär. im 18. Jahrh., Gött. 1887. Jul. Bergmann, W.s Lehren vom Complementum possibilitatis, A. f. syst. Philos., II, 1896, S. 449—476. W. Arnsberger, Ch. W.s Verhältnis zu Leibniz, Heidelb. 1897. Ant. v. Seitz, Die Freiheitsl. der lutherischen Kirche in ihren Bez. zum leibniz-wolffschen Determinism., Philos. Jahrb. 11, 1898. J. Gelfert, Der Pflichtbegriff, bei Chr. W. und einigen anderen Philos. der deutschen Aufklärung mit Rücks. auf Kant. Ein Beitr. zur Gesch. der Ethik des 18. Jahrh., Diss., Lpz. 1907. P. A. Heilemann, Die Gotteslehre des Chr. W., Versuch einer Darstell. u. Beurteil., Diss., Lpz. 1907. H. Pichler, Über Chr. W.s Ontologie, Lpz. 1910. H. Ostertag, Der philos. Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels, Lpz. 1910 (Falkenbergs Abh. 13). E. Kohlmeyer, Kosmos und Kosmonomie bei Chr. W. Ein Beitr. zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Aufklärungszeitalters, Gött. 1911. C. Knüfer, Grundzüge d. Gesch. des Begriffs „Vorstellung" von W. bis Kant, Halle 1911 (Erdmanns Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. 37). Rud. Hoffmann, Die staatsphilos. Anschauungen Wolffs, Diss., Lpz. 1916. Jul. Goebel, Chr. W. and the Declaration of Independence, Deutsch-amerik. Geschichtsblätter, Jahrb. d. deutsch.-am. hist. Ges. v. Illinois, Jahrg. 1918/19, Chicago 1920.

Zu § 45. Anhänger und Gegner Wolffs.

Vgl. die Literatur zu § 33, Deutsche Aufklärung. Ludovici § 44. Über die Unterscheidung und Ordnung der Richtungen innerhalb der Wolffschen Schule: M. Dessoir, Des N. Tetens Stell. in der Gesch. d. Philos., Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., XVI, 355 ff. B. Erdmann, M. Knutzen, Lpz. 1876.

Georg Bernh. Bilfinger.

Rich. Wahl, Prof. B.s Monadologie u. prästabilierte Harmonie in ihrem Verh. zu Leibniz und Wolff, in: Ztschr. für Philos. und philos. Kr., 85, 1884, S. 66 bis 92, 202—231.

Joh. Chr. Gottsched.

Danzel, G. u. seine Zeit, Lpz. 1848. Eugen Wolff, G.s Stellung im Deutschen Bildungsleben, I, Kiel u. Lpz. 1895. E. Reichel, G.s pädagog. Ideal, in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., 18. Jahrg., S. 154 ff. A. Römer, G.s pädag.

Ideen, Halle 1912. E. Lichtenstein, G.s Ausg. v. Bayles Dictionnaire, Beiträge z. neuer. Ltg. H. 8, Heidelb. 1915.

Martin Knutzen.

Benno Erdmann, Martin K. u. seine Zeit, Lpz. 1876. M. van Biéma, M. Knutzen, La critique de l'harmonie, préétablie, Paris 1908.

Alex. Gottl. Baumgarten.

Meier, B., Halle 1763. Th. Abbt, A. G. B.s Leben u. Charakter, 1765. H. G. Meyer, Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Ästhetik, Diss., Halle 1874. J. Schmidt, Leibniz u. B. Ein Beitr. zur Gesch. der deutschen Ästhet., Halle 1875. B. Poppe, Alex. Gottl. B., Seine Bedeut. u. Stell. in der Leibniz-Wolffschen Philos. u. seine Bez. zu Kant, Diss., Münster 1907. E. Bergmann, Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. B. und Georg Friedrich Meier. Mit einem Anhang: G. F. Meiers ungedr. Briefe, Lpz. 1911.

Georg Friedr. Meier.

Samuel Gotthold Lange, G. F. M., Halle 1778; ferner E. Bergmann (s. Lit. bei Baumgarten). D. Spitzer, Darstellung u. Kritik der Tierpsychologie G. F. M.s, Diss., Bern 1903.

Andr. Rüdiger.

W. Carls, A. R.s Moralphilos., Diss., Halle 1894, auch Erdm. Abh. z. Phil. H. 2.

Chr. Aug. Crusius.

Ant. Marquardt, Kant u. Cr. Ein Beitrag zum richt. Verständnis der Crusianischen Philos., Kiel 1885. C. Festner, Chr. Aug. Cr. als Metaphysiker, Diss., Halle 1892. Ant. v. Seitz, Die Willensfreiheit in der Philos. des Chr. Aug. Cr. gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinism. in histor.-psycholog. Begründung, Würzb. 1899. Vgl. auch Adickes: Kantstudien, Kiel u. Lpz. 1895, S. 42—51.

Crousaz.

Jos. Englert, J.-P. de Crousaz als Kritiker u. Reformer d. zeitgen. Erziehung, Diss., Würzburg 1921. G. Krause, Cr. Erziehungslehre, Diss., Würzburg 1921. W. Schulte, J.-P. de Cr. Unterrichtslehre, Diss., Würzburg 1921.

Leonhard Euler.

Edm. Hoppe, Die Philos. L. E.s, Eine systematische Darstell. seiner philos. Leistungen, Gotha 1904. F. Müller, Historisches z. Erinner. an E., in: Jahresber. d. Deutschen Mathemat.-Vereinig., Lpz., 16. Bd., S. 423. Hierin noch speziellere Aufsätze. Fel. Müller, Biogr. E.s v. J. 1780 u. Zus. z. E.-Literatur, in: Jahresber. d. Deutschen Mathemat.-Vereinig., Lpz., 17. Bd., 1908, S. 36. S. ferner E. Cassirer, Gesch. des Erkenntnisproblemes, Berl., 2. Aufl. 1912, Bd. II. Hicks, Euler's circles and adjacent space, Mind Nr. 83, 1912. H. E. Timerding, Kant u. Euler, Kantstud. 23, 1918, S. 18 ff.

Gottfried Ploucquet.

Paul Bornstein, Gottfr. Pl.s Erkenntnistheorie u. Metaphysik, Diss., Erlangen 1898. Rülf, G. Pl.s Urteilslehre, Diss., Erlangen 1922.

Lambert.

Vgl. über ihn die von Daniel Huber 1829 zusammen herausgegebenen Abhandlungen: J. H. L. nach seinem Leben und Wirken (von Graf, Erhard u. Huber); ferner R. Zimmermann, L. der Vorgänger Kants, Wien 1879, Akad.-Abh. Joh. Lepsius, J. H. L., München 1881. A. Döring, Kant, L. u. d. Laplacesche Theorie, Preuß. Jahrb. 58, 1886, S. 128 ff. H. Griffing, J. H. L., Philos. Rev. 1893; auch die zu § 30 angef. Arbeit v. Edm. König, Über d. Begr. d. Objektivität b. Wolff u. L. mit Bez. auf Kant, Ztsch. f. Phil. u. phil. Krit. 84, 1884. O. Baensch, J. H. L.s Philos. u. s. Stellung zu Kant, Tüb. 1902. P. Stäckel,

Bibliotheca mathematica 1899. Krienelke, L.s Philosophie der Mathematik, Berl. 1909. K. Bopp, L.s Stellg. zum Raumproblem u. s. Parallelentheorie i. d. Beurt. s. Zeitgen. Sitz.-Ber. d. Münchener Ak. 1914. Derselbe, J. H. L.s Monats buch mit den zugehörigen Kommentaren wie mit einem Vorwort üb. d. Stand d. Lambertforschung. Abh. d. Münchener Akad. Bd. 27, 1914, Nr. 6.

Zu § 46. Lessing und seine Zeitgenossen.

Aufklärung.

Kant, Was ist Aufklärung? Berliner Monatsschr. 1784, Dezemberheft. M. Mendelssohn, Was heißt aufklären? 1784. Christoph Meiners, Über wahre, unzeitige und falsche Aufklärung und deren Wirkungen, Hannov. 1794. Bruno Bauer, Freimaurer, Jesuiten u. Illuminaten in ihrem gesch. Zusammenhange, Berl. 1863. Chr. Bartholomès, Hist. philosophique de l'acad. de Prusse, 2 Bde., Paris 1850 u. 1851. — Darstellung der Psychologie s. Lit. zu § 33, bes. Dessoir, Gesch. d. n. deutsch. Psych. I.

Herm. Sam. Reimarus.

Dav. Fr. Strauß, Herm. Sam. R. u. seine Schutzschr. f. d. vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877, auch in Strauß' Gesammelt. Schriften, Bd. V. Karl Christoph Scharer, Der biologisch-psycholog. Gottesbeweis b. H. S. R., Würzburg 1899. R. Schettler, Die Stell. d. Philos. H. S. R. zur Religion, Diss., Lpz. 1904. Karl Mönckeberg, H. S. R. u. Joh. Chr. Edelmann, Hamb. 1867. H. Richardt, Darstell. d. moralphilos. Anschauungen des Philos. H. S. R., Diss., Lpz. 1906. J. Engert, R. als Metaphysiker, Paderb. 1909. W. Büttner, H. S. R. als Metaphysiker, Diss., Würzb. 1909. Jos. Engert, D. Deismus i. d. Religions- u. Offenbarungskritik d. H. S. R., Theol. Stud. d. österr. Leo-Gesellsch., H. 22, Wien 1916. G. Fittbogen, Lessings Entw. bis z. Bek. m. R.s Werk. Preuß. Jahrbb. Bd. 172, 1918, S. 321 ff. Herm. Köstlin, Das religiöse Erleben bei Reimarus, Diss., Tübingen 1919.

Moses Mendelssohn.

Kayserling, M. M.s philos. u. rel. Grundsätze mit Hinblick auf Lessing, Leipz. 1856. Derselbe, Mos. M., s. Leben u. s. Wirken, 1862, 2. Aufl., Leipz. 1888. Gust. Kanngießer, Die Stellung M. M.s in d. Gesch. d. Ästhetik, Frankf a. M. 1868. Mos. Schwab, M., sa vie et ses oeuvres, Paris 1868. Adler, Die Versöhnung v. Gott, Relig. u. Menschentum durch M. M., Berl. 1871. E. D. Bachi, Sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872. Über M. M. u. d. deutsche Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelzers Monatsbl. für innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42. T. Cohn, Die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Brasch, M. M., Lichtstrahlen aus seinen philos. Schriften u. Briefen, Leipz. 1875. M. Dessauer, Der deutsche Plato, Erinnerungsschr. zu Moses M.s 150 j. Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. M., eine Gedenkschrift, Philadelphia 1879. Frdr. Kampe, Der M.sche Phädon in seinem Verhältn. zum platonischen, Inaug.-Diss., Halle 1880. M. Kayserling, M. M., Ungedr. u. Unbekanntes v. ihm u. über ihn, Leipz. 1883, 2. Aufl., ebenda 1888. Leop. Goldhammer, Die Psychologie M.s, Wien 1886. J. H. Ritter, M. u. Lessing, 2. Aufl., Berl. 1886. D. Sander, Die Religionsphilos. M. M.s, Diss., Erlang. 1894. Heinr. Kornfeld, M. M. u. d. Aufgabe der Philosophie, Berl. 1896. L. Goldstein, M. M. u. d. deutsche Ästhetik, Königsb. 1904. Bock, M.s Phädon u. s. platon. Vorbild, Progr., Plauen 1906. J. Horowitz, D. Toleranzged. i. d. deutsch. Lit. z. Zeit M. M.s, Stuttgart 1914. A. Wolff, Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns, Berl. 1915. H. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zw. Jacobi u. M., Neudr. selt. phil. Werke, hrsg. v. d. Kantges. Bd. VI, Berl. 1916. Beate Berwin, M. M. im Urteil seiner Zeitgenossen, Kantstud. Erg.-H. 49, Berlin 1919. Benj. Cohen, Üb. d. Erkenntnislehre M. M.s, Diss., Gießen 1921.

Fr. Nicolai.

K. Aner, Der Aufklärer F. N., Stud. z. Gesch. d. neueren Protest. 6, Gießen, 1912.

Joh. Aug. Eberhard.

Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf J. A. E., Berl. 1810. E. O. Ferber, Der philos. Streit zwischen I. Kant u. J. A. E., Diss., Gießen 1884. Karl Lungwitz, D. Religionsphilosophie E.s, Diss., Erlangen 1911. G. Draeger, J. A. Eberh.s Psychologie u. Ästhetik, Diss., Halle 1915.

Thomas Abbt.

Nicolai, Ehrengedächtnis Th. A.s, Berl. 1767. Herder, Über Th. A.s Schriften, Riga 1768. E. Pentzhorn, Th. A., ein Beitr. zu seiner Biographie, Inaug.-Diss., Berl. 1884. H. Schuller, Th. A., in: Jahrb. f. Philos. u. Pädag., 1887, 2. Abt., S. 65—92. Eug. Guglia, in: Allgem. Zeit, 1888, Nr. 328. A. Bender, Th. Abbt, Bonn 1922.

Ernst Platner.

M. Heinze, E. Pl. als Gegner Kants, Univ.-Progr., Lpz. 1880. P. Rohr, Pl. u. Kant, Diss., Gotha 1890. Paul Bergemann, E. Pl. als Moralphilosoph u. sein Verhältnis z. kantischen Ethik, Halle 1891. B. Seligkowitz, E. Pl.s wissenschaftl. Standpunkt in Erkenntnistheorie u. Moralphilos., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 76—103, 172—191. Arth. Wreschner, E. Pl. u. Kants Krit. d. reinen Vernunft mit besond. Berücksichtig. v. Tetens u. Aenesidemus, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 100—102, Lpz. 1893. Lachelier, L'observation de Platner, in: Rev. de Métaph. et Mor., X, 1903. H. Schulz, E. P., Lpz. 1911. Ernst Bergmann, Pl. u. d. Kunstphilosophie d. 18. Jahrh., Lpz. 1913.

Chr. Meiners.

Herbert Wenzel, Chr. M. als Religionshistoriker, Diss., Tübingen 1918.

Dietr. Tiedemann.

A. Jacobskötter, Die Psychologie D. T.s, Diss., Erlangen 1898. Jul. Baumann, Anti-Kant, mit Benutzung v. Tiedemanns Theätet, Gotha 1905.

Gellert.

Else Höhler, G.s moralische Vorlesungen, Diss., Heidelberg 1921.

Friedrich der Große.

Paul Hecker, D. relig. Entwicklg. F.s d. Gr., Augsb. 1864. H. Merkens, Fr.s d. Gr. Philos., Relig. u. Moral, Würzb. 1876. G. Rigollot, Frédéric II philosophe, Paris 1876. Eug. Pelletan, Un roi philosophe, le gr. Fr., Paris 1878. Ed. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph, Berl. 1886. Fr. Lienhard, Wege nach Weimar. Beitr. z. Erneuerung d. Idealism., 3. Bd., Fr. d. Gr., 2. neu gestaltete Aufl., Stuttg. 1911. St. Schindele, Fr. d. Gr. über Rousseau, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch., 25. Bd., 1912, S. 477 ff. Fr. Halverscheid, Fr. d. Gr. u. Voltaire, Progr., Gevelsberg 1912. H. Ostertag, Friedr. d. Gr., D. Religion d. Klassiker, Bd. 3, Berlin-Schöneberg 1913. Chr. Lübbert, Fr. d. Gr. u. d'Alembert, Progr., Wohlau 1913 u. 1914. Joh. Dräseke, Fr. d. Gr. Examen critique du Système de la nature, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916, S. 382—403. Egon v. Petersdorff, Friedr. d. Gr. Kriegsphilosophie, Berl. 1918. J. Nieske, Anschauungen Fr. d. Gr. üb. d. Verh. zw. Politik u. Moral, Diss., Münster 1923.

Christian Garve.

J. C. Manso, Chr. G. in s. schriftstellerisch. Char., Bresl. 1799. G.G. Schelle, Briefe über G.s Schr. u. Philos., 1800. Alb. Stern, Über d. Beziehungen Chr. G.s zu Kant nebst mehreren bisher ungedr. Briefen Kants, Feders u. G.s. Inaug.-Diss., Lpz. 1884. P. Müller, Chr. G.s Moralphilos. u. s. Stellungnahme zu Kants Ethik, Diss., Erlang. 1905.

Lessing.

a) Leben und Werke: Danzel u. Guhrauer, L.s Leben u. Werke, Leipz. 1850—1854, 3. bericht. und verm. Aufl., herausgeg. v. W. v. Maltzahn u. B. Boxberger, Berl. 1880—1881. Ad. Stahr, G. E. L., 2 Tle., Berl. 1859.

L. Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, Paris 1863. C. Hebler, L.-Studien, Bern 1862; Philos. Aufs., Leipz. 1869, S. 79 ff. Wilh. Dilthey, Über G. E. L., in Preuß. Jahrb., Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Abgedr. in: Das Erlebnis u. d. Dichtung, Leipz. 1905, 4. erw. Aufl. 1912. R. Mayr, Beiträge zur Beurteilung G. E. L.s, Wien 1880. Kuno Fischer, L. als Reformator d. deutsch. Literatur, 2 Teile, Stuttg. 1881. Erich Schmidt, L., Gesch. seines Lebens u. s. Schriften, 2 Bde., Berl. 1884, 2. Aufl. 1900, 3. Aufl. 1909. Rob. Saitschick, Genie u. Charakter, Shakespeare — Lessing — Schopenhauer — Rich. Wagner, Berl. 1900. Th. Kappstein, Lessing. Charakterbild aus seinen Werken, Stuttg. 1906. A. v. Hartmann, Zwischen Dichtung u. Philos., 1. Bd.: L., Herder, Schiller, Berl. 1912. W. Oehlke, L. u. s. Zeit, 2 Bde., München 1920. G. Witkowski, L., Lpz. 1920.

b) L. als Philosoph u. Theologe im allgemeinen: G. E. Schwarz, G. E. L. als Theologe dargest., e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibniz u. L. (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Z.s St. u. Kr. abgedr. Joh. Jacoby, L. d. Philosoph, Berl. 1863, und dagegen: L.s Christentum u. Philos. (anonym), Berl. 1863. Kuno Fischer, L.s Nathan d. Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauß, L.s Nathan d. Weise, Berl. 1864. E. Fontanes, Le Christianisme moderne, études sur L., Paris 1867. Vict. Cherbuliez, L., in: Rev. d. deux mond., Bd. 73, 1868, S. 78—121 u. S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in: Sybels Hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml. Leipz. 1877. Heinr. Lang, G. E. L., in: Religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872 S. 215—304. V. Müller, Der Offenbarungsbegr. L.s im Zusammenh. mit seinen philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Rehorn, G. E. L.s Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frankf. a. M. 1877. A. Baumgartner, L.s relig. Entwicklungsgang, Freib. 1877. Joh. Jacoby, L. d. Philosoph, in: Gesamm. Reden u. Schriften, Hamb. 1877, 2. Bd. J. H. Witte, Die Philos. unserer Dichterheroen, 1. Bd.: Lessing u. Herder, Bonn 1880. J. Classen, G. E. L.s Theol. u. Philos. im Lichte christl. Wahrheit, Gütersloh 1881. Ernst Melzer, L.s philos. Grundanschauung, Neiße 1882. Jos. Hub. Reinkens, L. über Toleranz, Lpz. 1883. G. Spicker, L.s Weltanschauung, Lpz. 1883; s. dazu Herm. Fischer, L.s Philosophie, e. Kritik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 85, 1884, S. 29—66, 169—201. Wilh. Wundt, L. u. d. kritische Methode, Essays, Lpz. 1885, S. 267—286. Joh. Dombrowski, Studien über L.s Stellung z. Philos., 1. Tl., Progr., Königsb. 1888. O. Nieten, L.s religionsphilos. Ansichten bis z. J. 1770 in ihrem histor. Zusammenh. u. in ihrer histor. Beziehung, Diss., Bonn 1896. K. Sell, D. Relig. uns. Klass. L., Herder, Schiller, Goethe, Tüb. 1904, 2. verb. Aufl., Tüb. 1910. Leop. Zscharnack, L. u. Semler. E. Beitr. z. Entstehungsgesch. des Rationalism. u. d. krit. Theol., Gießen 1905. E. Kretzschmar, L. u. die Aufklärung, Lpz. 1905. Chr. Schrempf, L. als Philosoph, Stuttg. 1906 (Frommanns Klassiker der Philos., Bd. XIX) 2. Aufl. 1921. M. Rade, L. als Theolog, in: Jahrb. d. Freien Dtsch. Hochstifts, Frankf. a. M. 1906, S. 3—19. A. Brausewetter, L. als Philosoph, in: Beil. z. Allg. Ztg., München 1907, Nr. 24. F. Rösiger, L.s Heldenideal u. d. Stoizismus, in: Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. dtsch. Lit. u. f. Pädagog., 1. Abt. 1907, S. 347—53. Horovitz, Beiträge zu L.s Philos., in: Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 55, Bern 1907; auch Diss., Bern 1907. D. F. Strauß, L.s Nathan d. Weise, mit e. Vorwort v. Frdr. Stendel, in: Biblioth. d. Aufklärung, Frankf. a. M. 1908. (Anonym), L.s „Beweis des Geistes u. der Kraft", in: Allgem. Evang.-Luther. Kirchenztg., Lpz. 1908, Nr. 40, 41. P. Lorentz, L.s Philosophie (Phil. Bibl.), Lpz. 1909. M. Joachimi-Dege, L.s Religion, Zeugnisse gesamm., München 1911. P. Wernle, L. u. d. Christentum, Tübingen 1912. G. Fittbogen, s. o. unter Reimarus. K. Vorländer, Philosophie uns. Klassiker Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Berl. u. Stuttg. 1923.

c) Die Erziehung des Menschengeschlechts, Seelenwanderungslehre, Freiheitsbegriff: Const. Rößler, Neue L.-Studien: Die Erzieh. des Menschengeschl., ebenda Bd. 20, 1867, S. 268—284. Dilthey, Zu L.s Seelenwanderungsl., ebenda S. 439—444. Reuter, L.s Erziehung des Menschengeschl., Darlegung des Gehaltes u. des Zweckes usw., Lpz. 1881. Wilh. Friedrich, Über L.s Lehre v. d. Seelenwanderung, Lpz. 1890. Gust. Hauffe, Die Wiedergeburt d. Menschen. Abhandl. üb. d. letzt. sieben

Paragraph. v. L.s Erzieh. d. Menschengeschl., Lpz. 1890. Walth. Arnsberger, L.s Seelenwanderungslehre, krit. beleuchtet, Diss., Heidelb. 1894. A. Dauber, L.s Freiheitsbegr., Progr., Helmstedt 1898. Ernst Kretzschmar, Über d. Verhältnis L.s in seiner „Erzieh. d. Menschengeschlechts“ z. deutschen Aufklärung, Diss., Borna u. Lpz. 1904. Gust. Krüger, A. Thaer u. d. Erziehung d. Menschengeschl., Tüb. 1913. Ernst Krieck, L. u. d. Erziehung d. Menschengeschl., Heidelb. 1913. G. Fittbogen, D. Streit um L.s Erz. d. M., Preuß. Jahrb. 154, 1913, S. 218 ff. Derselbe, L.s Anschauungen üb. d. Seelenwanderung, Germ.-rom. Monatsschr. Bd. 6, 1914, S. 632 ff. H. Scholz, Zum Streit um d. Erz. d. Menschengeschl. Preuß. Jahrb. Bd. 155, 1914, S. 71 ff. Derselbe, Festschr. f. Harnack 1921. M. Heilmann, Verfasserfrage v. Lessings Erz. d. Menschengeschl., Diss., Hamburg 1922.

d) Der Pantheismusstreit: S. die Schrift v. Rehorn 1877 unter b) Eberh. Zirngiebl, Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über L.s Spinozismus, Inaug.-Diss., München 1861. Fr. Mauthner, Jacobis Spinozabüchlein nebst Replik u. Duplik, München 1912, Bibl. d. Philosophen II. Bd. G. Fittbogen, L. u. Spinoza, Protest. Monatshefte 18, 1914. Derselbe, L.s Gottesbegriff. Ebenda. Derselbe, Die Religion L.s, Diss., Halle 1915. H. Scholz, Die Hauptschriften z. Pantheismusstreit zw. Jacobi u. Mendelssohn, Berl. 1916, Neudr. d. Kantges. Th. C. van Stockum, Sp.-Jacobi-Lessing. Groningen 1916.

e) Lessing als Ästhetiker: W. Dilthey, D. Erlebnis u. d. Dichtung s. u. a). Derselbe, L.s ästhet. Theorie u. schöpferische Kritik, in: Xenien, Lpz. 1908, Juli-Septbr. William Guild Howard, Laokoon, Lessing, Herder, Goethe, New York 1910. Rosenthal, Der Schönheitsbegriff bei Kant u. Lessing, Kantstud. 20, 1915, S. 174 ff. R. Dikenmann s. u. Diderot § 42.

f) L. als Pädagoge: Ed. Niemeyer, Über L.s Pädagogik, Progr. d. Realsch. Dresden 1874.

Joh. Nic. Tetens.

Fr. Harms, Über d. Psychol. v. J. N. T., Berl. 1887. W. Schlegtendal, T.s Erkenntnisth., I. Tl., Inaug.-Diss., Halle 1885. Otto Ziegler, J. N. T.s Erkenntnisth. in Bezieh. auf Kant, Lpz. 1888. M. Dessoir, Des N. T.s Stell. in d. Gesch. d. Philos., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 355—368. G. Hundt, Über einige „Philos. Versuche“ des J. N. T., Progr., Dessau 1901. M. Brenke, J. N. T.s Erkenntnistheorie v. Standpunkte d. Kritizismus, Diss., Rostock 1901. Gust. Störring, Die Erkenntnisth. von T. Eine histor.-krit. Studie, Lpz. 1901. W. Übele, Herder u. T., in: A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 216—249. Max Schinz, Die Moralphilos. v. T., Lpz. 1906; vorher: Diss., Zürich 1906. J. Lorsch, Die Lehre vom Gefühl bei J. N. T., Diss., Gießen 1906. Übele, J. N. T., z. 100 j. Todest., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1908, 132. Bd., S. 137—51. S. auch die bei Bonnet genannte Schrift von Stróżewski. Übele, J. N. T., nach s. Gesamtentw. betrachtet, mit besond. Berücksichtig. d. Verhältn. zu Kant. Unter Benützung bisher unbek. gebliebener Quellen, Berl. 1911, Kantstudien Erg.-H. 24. K. Zergiebel, T. u. sein System d. Psychol., in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., 19. Jahrg., 1911/12, S. 273 ff. A. Fuchs, J. N. T. päd. Anschauungen, Langensalza 1918, Manns päd. Mag. 681. H.

Casimir v. Creuz.

Abr. Eleutheropulos, F. C. C. v. C.s Erkenntnistheorie, Diss., Lpz. 1895.

Joh. Geo. Sulzer.

L. M. Heym, Darstell. u. Kritik d. ästhet. Ansichten J. G. S.s, Diss., Lpz. 1894. A. Palme, J. G. S.s Psychol. u. d. Anhänger d. Dreivermögenslehre, Diss., Berl. 1905. K. Jos. Groß, Sulzers allg. Theorie der schönen Künste, Berl., Diss., 1905. J. Leo, Zur Entstehungsgesch. d. „Allgemeinen Theorie d. Schönen Künste“ J. G. S.s, Tl. I, Diss., Heidelb. 1906. Derselbe, J. G. S. u. d. Entstehung seiner allgemeinen Theorie d. schönen Künste, Berl. 1907. F. Rose, J. G. S. als Ästhetiker, in: A. f. die ges. Psychol., Lpz. X 1907, S. 197—263.

Joh. Jak. Engel.

F. Hoffmann, J. J. Engel als Ästhetiker u. Kritiker, Diss., Berl. 1922.

Karl Phil. Moritz.

Sigm. Auerbach, Über die bildende Nachahmung d. Schönen v. K. Ph. M., Heilbr. 1888. M. Dessoir, K. Ph. M. als Ästhetiker, Berl. 1889. C. Ziegler, K. Ph. M. u. s. psych. Roman Anton Reiser, Manns päd. Mag. H. 521, Langensalza 1913. E. That, Goethe u. Moritz, Diss., Kiel 1921.

Christoph Lichtenberg.

F. Schaefer, G. Chr. L. als Psychologe u. Menschenkenner. Eine krit. Untersuch. u. e. Versuch zur Grundlegung e. „Empirisch. Charakterpsychologie", Diss., Jena 1898. Arno Neumann, L. als Philos. u. s. Beziehung. zu Kant, Kantst., IV. 1899, S, 68—93. Rob. Saitschick, Deutsche Skeptiker: L., Nietzsche, Berl. 1906. Alex. v. Gleichen-Rußwurm, Zur Einführ. in G. Chr. L., Jena 1907. E. Friedell, L., Stuttg. 1910. Eva Schapira, Lichtenberg als Philosoph, Diss., Bern 1911. H. Kluge, D. pädag. Gedanken Lichtenbergs, Jahrb. d. Ver. f. wiss. Päd. Bd. 44, 1912, S. 49 ff. P. H. Magin, Üb. G. Chr. L. u. seine noch unveröffentlichten Handschriften, Progr., Hamburg 1913. V. Bouillier, G. Ch, L., Paris 1914. F. Kleineibst, G. Chr. Lichtenberg u. s. Stellung zur deutsch. Lit., Freie Forschungen z. deutsch. Ltg. 4, Straßburg 1915.

Basedow.

R. Diestelmann. B. (Große Erzieher II), Lpz. 1897. K. D. Swrakoff, Der Einfluß d. zeitgenössischen Philos. auf B.s Pädagogik, Diss., Gießen 1898. R. Schumann, Die Auffassung d. Philantropinismus von Gesellschaft u. Staat, Diss., Lpz. 1905. H. Zimmermann, D. Päd. B.s vom Standpunkte mod. Geschichtsauff. Aktuelle Fragen a. d. Päd. d. Gegenw., H. 1, Langensalza 1912.

Karl Friedr. Bahrdt.

J. Leyser, K. F. B. 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870.

Pestalozzi.

A. Israël, Pestalozzibibliographie bis 1904 (Monum. Germ. Paed. Bd. 25, 29, 31), Berl. 1903/4. H. Morf, Zur Biographie P.s, 4 Bde., Winterthur 1868.

Chr. Rothenberger, P. als Philos., Bern 1898. Paolo Braccioni, Note relle sulla vita e sugli scritti del P., Lanciano 1903. W. Freytag, P.s Ansichten über Menschenbildung u. Standes- u. Berufsbild. im Zusammenh. mit s. philos. u. sozialpolit. Anschauungen dargestellt, Diss., Lpz. 1907. Giacomo Tauro, P., Roma 1907. J. Mack, Philos. Grundl. v. P.s Erziehungs- u. Unterrichtslehre, in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 207—20, 282—300. Th. Steiskal, P. im Lichte mod. Sozialwissensch., in: Pädag. Jahrb., Wien, 30. Jahrg. 1907, S. 35—55. H. Leser, J. H. P., seine Ideen in syst. Würdigung, Lpz. 1908. P. Natorp, P., Sein Leben u. seine Ideen, Lpz. 1909, (Natur u. Geistesw.) 3. Aufl. 1919. Derselbe, Joh. H. Pest. Bd. I. Leben u. Wirken. 2. Aufl. 1910 (Greßlers Klassiker d. Päd.). Auch: Natorp, Gesammelte Abh. z. Sozialpäd., Stuttg. 1907. A. Heubaum, P. (Die gr. Erzieher), Berl. 1910. L. Cordier, Die religionsphilos. Hauptprobleme bei H. P., Langensalza 1911. Ad. Seeger, P.s sozialpolitische Anschauungen I, Straßburg 1913. Th. Wiget, Grundlinien der Erziehungslehre P.s, Lpz. 1914. I. A. Green, Life and work of P., London 1913. H. G. Haack, Vergleichung d. päd. Prinzipien v. Comenius u. P., Langensalza 1918. Manns päd. Mag. 672. H. P. Natorp, Der Idealismus P.s., Lpz. 1919. Artur Buchenau, P.s Sozialphilosophie, Lpz. 1919 (Wissen u. Forschen 9). B. Lehmann, Die Wandlungen d. Ged. Pest.s. üb. Volkserz. u. ihre Abhängigkeit v. s. sozialen Anschauungen, Langensalza 1920, Manns päd. Mag. H. 758.

Zu § 47. Der Kritizismus Kants.

a) Über K.s Philos. überhaupt u. insbesondere über s. theoretische Philos. handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer u. Antikantianer, wovon d. Bedeutendsten unten noch als Philosophen aufgeführt werden; vgl. darüber insbesondere d. Gesch. d. Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. d. Gesamtausg. der Werke K.s beigefügt ist. Einen Bericht über Kant-

studien einiger Jahre bringt J. B. Meyer in den von Fleischer herausgeg. Vierteljahrsber. über d. ges. Wissenschaften u. Künste, I, 1882, S. 175—197.

b) Zur Bibliographie der Kantliteratur: E. Adickes hat d. Bibliographie über K. herauszugeben begonnen, Bibliography of writings by and on K. which have appeared in Germany up to the end of 1887, Part. II, in: Philos. Rev., II, S. 4—6 III, S. 1—6 u. in Supplement Nr. 1 u. 2 dazu, 1895. Diese letztere erstreckt sich jetzt bis 1894 u. weist 2832 Nn. auf. Additions and Corrections u. Indices bilden den Schluß. Die K.-Bibliographie längerer Jahre bis 1894 hat R. Reicke (die des Jahres 1882 in Verbindung mit H. Vaihinger) zusammengestellt in der Altpreuß. Monatsschr. (darin auch jetzt noch mancherlei Aufsätze über Kant u. Einzelbesprechungen von Werken über Kant); siehe ferner d. früheren Jahresber. über d. Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der neueren Philos. im A. f. Gesch. d. Philos. seit dem Erscheinen dieser Zeitschr. 1888 (die für d. Zeit bis zu K. haben früher B. Erdmann, W. Windelband unter Mitwirk. von Hensel u. die K. betreffenden fast durchweg H. Vaihinger angefertigt). Letzterer gibt auch in s. Kommentar zur Kr. d. reinen V. (s. unten) viel Literaturnachweise. Die seit 1896 erscheinenden von Vaihinger begründeten „Kantstudien" enthalten zahlreiche Aufsätze u. Mitteilungen über Kant und die verschiedensten Probleme der kantischen Philosophie in Vergangenheit u. Gegenwart, ebenso Rezensionen über Werke der Kantliteratur. Nur auf die bis 1838 veröffentlichten Druckschriften K.s selbst bezieht sich die Bibliographie v. A. Warda, Die Druckschriften I. K.s, Wiesbaden 1919.

c) Allgemeines über die Fortwirkung der kantischen Philosophie: Die Kantische Philos. nebst den sich ihr anschließenden oder gegenüberstehenden Lehren stellen außer den betreffenden Teilen der in Bd. IV § 1 dieses Grundrisses zitierten umfassenderen Werke insbes. folgende Schriften dar: Karl Ludwig Michelet, Gesch. d. letzt. Systeme d. Philos. in Deutschland von K. bis Hegel, 2 Bde., Berl. 1837—1838, u.: Entwicklungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos., Berlin 1843. Heinr. Mor. Chalybäus, Histor. Entwickl. d. spekul. Philos. in Deutschl. von K. bis Hegel, Dresd. 1837, 5. Aufl. 1860. Karl Biedermann, D. deutsche Philos. von K. bis auf unsere Tage, Lpz. 742—1843. A. Ott, Critique de l'idéalisme et du criticisme, Paris 1883. A. S. Willm, Hist. de la philos. allemande depuis K. jusqu'à Hégel, Paris 1846—1849. C. Fortlage, Genet. Gesch. d. Philos. seit K., Lpz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos. seit K., in d. (Kieler) Allgem. Monatsschr. f. Wiss. u. Lit., auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. Ad. Drechsler, Charakteristik d. philos. Systeme seit K., Dresd. 1863. O. Liebmann, K. u. d. Epigonen, Stuttgart 1865, neu herausgegeb. von Br. Bauch, Berl. 1912. Fr. Harms, Die Philos. seit K., Berl. 1876, 2. (Titel-) Ausg. 1879. G. Neudecker, Studien zur Gesch. d. deutschen Ästhetik seit K., Würzb. 1878. Heinr. Boehmer, Gesch. d. Entwickl. d. naturwissenschaftl. Weltanschauung in Deutschl., Gotha 1872. H. Lotze, Gesch. d. deutsch. Philos. seit K., Diktate aus d. Vorles., Lpz. 1882. Ed. v. Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit K., Berlin 1866 f.

d) Gesamtdarstell. d. Lebens u. d. Lehre K.s: Kuno Fischer, K.s Leb. u. d. Grundlagen s. Lehre, drei Vortr., Mannh. 1860, dann in d. Gesch. d. neueren Philos., Mannh. u. Heidelb. 1860, 5. Aufl. 1909, Bd. IV u. V, vgl. W. Windelband, Kuno Fischer u. s. K., K.studien II, S. 1—11. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus I, Lpz. 1876, 2. A. 1908. W. Wallace, K., Oxf. 1882 C. Cantoni, K., 3 Bde., Milano 1883 f. Edward Caird, The critical Philosophy of K., Lond. 1889, 2. Aufl. 1909. M. Kronenberg, K. Sein Leben u. s. Werke, München 1896, 5. Aufl. 1918. Friedr. Paulsen, K. Sein Leben u. s. Lehre, Stuttg. 1898, 6. Aufl. 1920 (Frommanns Klass. d. Philos.). Ferner: K. der Philosoph des Protestantismus 1899, K.s Verhältnis zur Metaphysik 1900 (jetzt in Philosophia militans, Berlin 1901). Siehe über das erste Werk O. Schöndörffer, Paulsens K., Altpreuß. Monatsschr., 1899, S. 537—562. P. Barth, Rezension, K.studien, III, S. 223—234. Ludw. Goldschmidt, K.s Voraussetz. u. Prof. Dr. Frdr. Paulsen, A. f. s. Philos., V, 1899, S. 286—323. Derselbe, K.kritik oder K.studium, Gotha 1901. Dazu H. Hegenwald, K.s theoretische Philosophie in Paulsens und Goldschmidts K.auffassung, Diss., Greifswald 1907. Heman, Paulsens K., Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 114, 1899, S. 254—282. Théod. Ruyssen, K., Paris 1900 (Les grands philosophes). G. Simmel,

K., 16 Vorles., Lpz. 1904. 5. Aufl., Münch. 1921. O. Külpe, I. K., Lpz. 1907, 3. verb. Aufl. 1912. (A. Natur u. Geistesw.), 5. Aufl. v. A. Messer 1921. E. v. Aster, K., Lpz. 1909 (Wissensch. u. Bildung). R. Gillouin, K., Paris 1909. G. Cantecos, K., Paris 1909. Bruno Bauch, K., Lpz., (Sammlung Göschen) 1911, 3. Aufl. 1923. R. M. Wenley, K. and his Philosophical Revolution, Edinburgh 1911. P. Menzer, K. i. d. großen Denkern, herausgeg. v. v. Aster, Lpz. 1912. Bd. II, 2. Aufl. 1923. H. Vaihinger, D. Phil. d. Als Ob, Beil. 1911, 8. A. Lpz. 1922 (bes. 3. Tl.). H. Bund, K. als Philosoph des Katholizismus, Berl. 1913. H. Bund, Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des relig. Glaubens, m. e. Wort zur Kant-Frage, Berl. 1915. Dagegen H. Vaihinger, Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als-Ob u. das Kantische System, Berl. 1916, kürzer auch Kantstud. 21, 1916/17 S. 1 ff. A. D. Lindsay, The philosophy of Kant, London u. Edinburgh 1913. R. Kroner, Kants Weltanschauung, Tübingen 1914. W. Döring, Das Lebenswerk I. K.s, Lübeck 1916. Br. Bauch, I. Kant, Berl. u. Lpz. 1917. E. Cassirer, Kants Leben u. Lehre. Berl. 1918 (Kants Werke, hrsg. v. Cassirer, Bd. 11). R. Brückmann, I. K., I. Sein Leben u. s. Lehre volkstüml. dargest., II. Seine Lehre i. Lichte s. gr. Zeitgen. volkst. darg. Königsberg 1918 u. 1919. A. Goedeckemeyer, K.s Lebensanschauung in ihren Grundzügen, Kantstud., Erg.-H. 54, Berl. 1921. Gunnar Landtman, Imm. Kant, Helsingfors 1922. E. Kühnemann, Kant I., Münch. 1923. J. Ward, I. Kant, London 1923. R. Reininger, K., seine Anhänger u. s. Gegner (Gesch. d. Ph. in Einzeldarst. 27/8), München 1923.

e) Verhältnis Kants zu Vorgängern u. Nachfolgern, Kant u. die Gegenwart, Kritisches zur Kantforschung: B. Bauch, Luther und K., Berlin 1904. Rich. Falckenberg, K. u. das Jahrh., 2. Aufl., Lpz. 1907. Alex. Wernicke, K. ... u. kein Ende? 2. Aufl., Braunschw. 1907. K. Vorländer, K., Schiller, Goethe, Lpz. 1907. R. Witten, Über d. geschichtl. Bedingtheit K.s, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, S. 543—546. Gloßner, K. der Philos. d. Protestantismus, in: Jahrb. f. Philos. u. spekulative Theologie, XXII. Bd., 1. H. W. Hans, K. und die Romantik, Euphorion Bd. 13, 1908, S. 502 ff. K. Sternberg, Zwei K.-Analysen, in: Pädag. Arch. u. Zentralorgan f. d. Interessen d. Realschulw., Lpz. 1907, S. 385—404. J. Koch, Was bedeutet uns K.? in: Akad. Monatsbl., Köln, 20. Jahrg., S. 5. A. de Corti, K. in d. populären Auffass., in: Philos. Wochenschr., Lpz. 1907, VI, S. 319—323. F. Lienhard, Gedanken über K., in: Wege nach Weimar, 1907, S. 145—52. Grimm, Neues über K., in: Wissensch. Beil. zur Leipz. Ztg., Lpz. 1907, Nr. 4. Derselbe, Neue K.-schriften, ebenda, 1907, Nr. 39. Kurt Kesseler, Die Vertiefung d. k.schen Philos. durch Eucken, Bunzlau 1908. G. Sievert, Bedeut. der Darstell. d. K.-Philos. in der Vergangenh. u. Zuk., in: Allg. Deutsche Lehrer-Ztg., Lpz. 1908, Nr. 33. H. St. Chamberlain, K., in: Deutsche Gedenkhalle, Berl. 1908. G. Jacoby, K. unter d. Weimarer Klassikern, in: Deutsche Rundschau, Berl. 1908, Aug., S. 182—198, Sept., S. 365—386. Fagus, K. u. Spinoza, in: Beibl. z. Deutsch. Ztg., Berl., 10. Jahrg., 1908, Nr. 35. J. Watson, The Philosophy of K. explained, Lond. 1908. B. Bauch, K. in neuer ultramontan- u. liberal-kathol. Beleucht., in: K.studien, XIII. Bd., S. 32—56. Spranger, Humboldt u. K., ebenda, 1. u. 2. Heft. Varisco, Tra K. e Rosmini, in: Rivista di Filosofia, 1909, Nr. 1. Curtis, D. erste Auftauchen d. K.schen Philos. in Amerika, in: K.studien, XIV. Bd., 1. Heft. H. St. Chamberlain, D. Grundlagen d. 19. Jahrh. u. I. K., 3. verm. Aufl., München 1909. E. Arnoldt, Gesammelte Schriften, Berl. 1909, IV, 1. Krit. Exkurse z. K.-Forschung, 1908; V. Krit. Exkurse im Gebiete d. K.-Forsch.; VI. Beitr. z. d. Mater. d. Gesch. v. K.s Leben u. Schriftstellertätigk. in bezug auf s. Religionslehre u. s. Konflikt m. d. preuß. Regierung. K. Kesseler, K. u. Schiller, Bunzlau 1910. L. Goldschmidt, Z. Wiedererweckung K.scher Lehre, Krit. Aufs., Gotha 1910. A. de Hartog, Groote Denkers: 1. K., 2. Schopenhauer, 3. v. Hartmann, 4. Fichte, 5. Schelling, 6. Hegel, Baarn 1909. Fr. Jünemann, Kantiana, vier Aufs. zur K.-Forschung u. K.-Kritik nebst e. Anhang, Lpz. 1909. F. Tocco, Studi Kantiani, Palermo 1909. Comte Domet de Vorges, De K. à Saint-Thomas, in: Revue de Philos., 9. Jahrg., S. 26 ff. A. Wernicke, D. Begründung d. deutschen Idealismus durch I. K., ein Beitr. z. Verständnis d. gemeinsamen Wirkens v. Goethe u. Schiller, Braunschw. 1910. E. v. Mayer,

K. u. d. gefesselte Wissensch., Halle 1910. K. Kesseler, K. u. Schiller, Zwei deutsche Propheten d. Wahren, Guten und Schönen, Bunzlau 1910. E. Katzer, Luther u. K., Gießen 1910. J. Baumann, Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein b. Studium K.s, 122. Bd. d. Philos. Biblioth., Lpz. 1910. S. Belmond, Da G. Duns Scoto a K., in: Riv. di Filosofia Neo-Scolastica, 2. Jahrg., S. 413 ff. Ch. Dunan, K. et la réforme du Cartésianisme, in: Ann. de philos. chrétienne, 81. Jahrg., 1910, S. 601 ff. P. Menzer, K.s Lehre v. d. Entwicklung in Natur u. Gesch., Berl 1911. B. P. Bowne, K. and Spencer. A critical study, Lond. 1912. C. Coignet, De K. à Bergson, Paris 1912. F. Masci, Gli studi Kantiani di F. Tocco, Firenze 1912. P. Natorp, K. u. die Marb. Schule, Berl. 1912. W. Börner, Grillparzer u. Kant, Arch. f. Gesch. d. Phil. 19, Bd. 26, 1913. S. 242—251. G. Misch, Goethe, Plato, Kant, Logos Bd. 5, H. 3, 1914. L. Goldschmidt, Verwahrung geg. die Behandlung K.s in Lehre u. Schrift, Progr. Gotha 1914. Gallo Galli, K. et Rosmini, Citta di Castello 1914. H. Kleinpeter, Goethe, K. u. Schiller, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 156, 1915, H. 1, S. 28 ff. A. H. Lloyd, Kant and after Kant, The Journ. of Philosophy, Psychol. and Scient. Methods, 1915, Bd. 12, S. 373 ff. G. Simmel, K. u. Goethe, Leipzig 1916. B. Woehnert, Luther u. Kant, Meerane i. S. 1918. Karl Vorländer, K.s Weltanschauung aus seinen Werken, Darmstadt 1919. K. Vorländer, K. u. Rousseau Neue Zeit 1919, Nr. 20 ff. Vikt. Kolb, I. K., der Bahnbrecher d. modernen Zeit, Wien 1919. H. Much, I. K. un wat wi mit em tau daun hewwen, Nederdüütsche Welt Nr. 4, Hamburg 1919. L. Goldschmidt, Weder K. noch Goethe, Gotha 1920. K. Vorländer, I. K. u. sein Einfl. auf d. deutsche Denken, Bielefeld 1921. D. Bücherei d. Volkshochschule. 9. Bd. A. Sturm, K., Schopenhauer, Nietzsche u. deren Wirkung auf d. deutsche Gemüt, Langensalza 1921. Johann Sperl, Neue Aufgaben d. Kantforschung, München 1922.

f) Kantstudien und Kantgesellschaft. Eine Förderung haben die K.-Forschungen in neuerer Zeit erhalten durch die philos. Zeitschrift „Kantstudien", die seit 1896 unter Mitwirkung einer Reihe deutscher und außerdeutscher Gelehrter herausgegeben wurden von Hans Vaihinger, dann von Bruno Bauch, jetzt von M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert, zuerst Hamburg und Leipzig, dann Berlin. Seit 1906 erscheinen auch im Auftrage der K.-Gesellschaft Ergänzungshefte zu den K.studien, seit 1911 auch „Neudrucke seltener philos. Werke", hrsg. v. der Kantgesellschaft, u. seit 1912 „Philosophische Vorträge" veröff. v. d. Kantgesellschaft. Den eifrigen Bemühungen Vaihingers ist es gelungen, am 22. April 1904 eine K.-Gesellschaft zu gründen u. eine K.-Stiftung ins Leben zu rufen.

Zu § 48. Kants Leben und Persönlichkeit.

a) Zeitgenössische Biographien. Über K.s Leben und Charakter handelt schon zu Lebzeiten K.s eine anonym erschienene Schrift (von Mortzfeldt verfaßt): Fragmente aus K. s Leben, Königsberg 1802, ferner eine ebenso anonym veröffentlichte (wahrscheinlich von Mellin verfaßte: I. K.s Biographie, 2 Bde., Lpz. 1804. Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. I. K.s, Königsberg 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidierte, nach K.s Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über K.s Familienverhältnisse und früheres Leben wertvolle Notizen enthält, aber doch nicht in allen Einzelheiten genau ist). Reinh. Bernh. Jachmann, I. K. in Briefen an seinen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit K. von 1784 bis 1794 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze). Ehregr. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte K.s). Vgl. K. Vorländer, Die ältesten Kantbiographien, Kantstud., Erg.-H. 41, Berlin 1918. A. Hoffmann, I. K. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen. Jachmann, Borowski, Wasianski, Halle a S. 1902. H. Schwarz, I. K. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski, 2. Aufl., Halle 1907. I. K., Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen (Borowski, Jachmann, Wasianski), herausgeg. v. F. Groß, Berlin 1912. Theod. Rink, Ansichten aus I. K.s Leben, Königsb. 1805. F. Bouterwek, I. K., Hamb. 1805 u. a.

(vergl. auch Artikel in der N. Berl. Monatsschr., Febr. u. Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neues Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, I. K.s Biographie, in: K.s Werke, herausgeg. von Rosenkranz u. Schubert, Bd. XI, Abt. 2, Lpz. 1842. Das Material hat noch Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. u. seine Tischgenossen, aus d. Nachlaß des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuß. Provinzialbl., Bd. VI, Königsb. 1848, Heft 4 u. 5 besonders abgedr.), u. durch die Schrift: Kantiana, Beitr. zu I. K.s Leben u. Schriften, herausgeg. von Rud. Reicke (Separatabdr. aus d. Neu. Preuß. Provinzialbl.), Königsb. 1860, worin eine von dem Konsistorialrat Prof. Wald im Jahre 1804 gehaltene Gedächtnisrede auf K. nebst den Notizen, worauf Wald fußte, und insbesondere mit mehreren wertvollen Bemerkungen des mit K. innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu K.s Schriften abgedruckt sind.

b) Zu K.s Familiengeschichte: Sembritzki, K.studien II, S. 381, IV, S. 472, V, S. 272. V. Diederichs, I. H. K., Balt. Monatsschr. 1893, S. 535—562. H. Lindau, K. kein Deutscher? Kantstud. 20, 1915, S. 447 f.

c) Kants Äußeres: D. Minden, Über Porträts u. Abbild. I. K.s, Vortr., Königsb. 1868. Vaihinger, Neue K.-Büste v. Prof. Janensch, in: Universum, Lpz., 24. Jahrg., 1908, S. 423. Ein unbekanntes Kantbild, Kantstud. 20, 1915, S. 337.

d) Einzeluntersuchungen über Kants Leben und Persönlichkeit: Aug. Hensche, K. und die Kant-Gesellschaft, Rede, Altpr. Monatsschr. 1867, S. 138 ff., wiederabgedruckt in Reichls Philosoph. Almanach 1923, Darmstadt 1923, S. 39 ff. D. Nolen, Les maîtres de K. (Alb. Schulz, Mart. Knutzen, Newton, Rousseau), in: Revue philos., 1879, Bd. 7, S. 480—503, Bd. 8, S. 112—138, 1880, Bd. 9, S. 270—298. E. Arnoldt, K.s Jugend u. die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriß dargest., Königsb. 1882 (jetzt Ges. Schriften III, 2, Berl. 1908, S. 103 ff.). Derselbe, Beiträge zu dem Material d. Gesch. v. Kants Leben u. Schriftstellertätigkeit in bezug auf seine Religionsl. und sein. Konflikt mit d. preußischen Regierung (aus d. Altpreuß. Monatsschr.), Königsberg 1898. 1. Beitr.: Wer erteilte das Imprimatur für Kants Religion innerh. d. Grenzen d. bloßen Vernunft?; 2. Beitr.: Das Manuskript der Religion innerh. der Grenzen d. bloßen Vernunft; 3. Beitr.: K.s Opposition gegen Wöllners Bestrebungen vor seiner Anklage; 4. Beitr.; Das v. Wöllner gegen K. erlassene Anklagereskript und K.s Verantwortung; 5. Beitr.: K.s Verzichtleistung auf öffentl. Äußerung. über d. Religion u. sein ganzes Verhalten in seinem Konflikt mit d. preuß. Regierung (jetzt Ges. Schr. Bd. VI, Berl. 1909). S. dazu: E. Fromm, Zur Vorgesch. d. Kgl. Kabinettsorder an K. vom 1. Okt. 1794, K.studien, III, S. 142—147. Arth. Warda, Zur Frage nach K.s Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, Altpreuß. Monatsschr. 35, 1898, S. 578—614. Derselbe, Kants Bewerbung um die Stelle des Subbibliothekars an der Schloßbibliothek, ebd., S. 477—524. C. W. v. Kügelgen, I. K.s Auffass. v. d. Bibel u. seine Auslegung ders., München. 1896. Katzer, K.s Bedeut. f. d. Protestantismus, Lpz. 1898. Frdr. Paulsen, K. als Philosoph des Protestantismus, Kantst. IV, S. 1—31. O. Flügel, K. u der Protestantismus, in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., VI, S. 6. M. Wentscher, War K. Pessimist? K.studien, IV, S. 32—49, 160—206. Ed. v. Hartmann, K. u. der Pessimismus, K.-Stud, V, S. 21—29. J. H. W. Stuckenberg, The life of I. K., London 1882. Wilh. Dilthey, Der Streit K.s mit der Zensur über d. Recht freier Religionsforsch., 3. Stück der Beiträge aus den Rostocker K.-Handschriften, A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 418—45. Emil Fromm, I. K. u. d. preuß. Zensur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgesch. K.s, Hamb. u. Lpz. 1894. D. Minden, Der Humor K.s im Verkehr u. in seinen Schriften, Vortr., Dresden 1892. G. Milhaud, K. comme savant, Rev. philos., 20, 1895. Em. Berthold, K.s Regeln eines geschmackvollen Festmahls u. seine Umgangstugenden, Tischrede gehalten in d. K.-Gesellsch., 1895, in: Altpreuß. Monatsschr. 32, 1895, S. 188—204. Elias Fink, K. als Mathematiker, Frankfurt a. M. 1889. K. Groos, Hat K. Humes Treatise gelesen? K.studien, V., S. 177—181. Delarus K.s Significance in the history of philosophy, The Monist XII, S. 80—104. H. St. Chamberlain, K.-Biographien, in: Deutsche Monatsschr. für das gesamte Leben der Gegenwart, II, Heft 1. O. Craemer, I. K. und König Fr. Wilhelm II., in: Tägl. Rundsch. 20. Febr. 1901. A. Dullo, K. Umgebung. Vortr. i. d. K.-

Gesellsch. zu Königsb., in: Königsberger Hartungsche Zeitung v. 19. Mai 1901. B. Bauch, Die Persönlichkeit K.s, K.studien IX, S. 196—210. F. A. Schmid, K. im Spiegel seiner Briefe, K.studien IX, S. 307—320. E. Adickes, K. als Mensch. Zu K.s 100 jähr. Todestag. (S.-A. aus: Deutsche Rundschau, 30. Jahrg. 1904, S. 125—221), Berlin. Th. Simon, K. u. die Frauen, in: Westermanns Monatshefte, März 1904, S. 103—114. H. St. Chamberlain, I. K., die Persönlichkeit als Einführung in sein Werk, München 1905, 4. Aufl. 1921. Vgl. B. Bauch, Chamberlains K., K.studien XI, 1906, S. 153—195. G. Uphues, K. u. s. Vorgänger. Was wir von ihm lernen können, Berl. 1906. (Kantgesellschaft), Um Kants Grab, Kantstud. 19, 1914 S. 284, dazu L. Goldstein, S. 439 ff., H. Vaihinger S. 442 ff. W. Kuhrke, K. s. Wohnhaus, Berl. 1917. A. Warda, Zur verschollenen Rede K.s, Kantstud. 22, 1918. S. 503 f. K. Vorländer, Neue Zeugnisse über K.s Persönlichkeit, Kantstud. 23, 1918/19, S. 135 ff. Derselbe, K.s Wohnhaus, Kantstud. 23, 1918/19, S. 379. Derselbe, Üb. K.s Heiratspläne, Kantstud. 23, 1918/19, S. 379 f. G. Paleikat, Ein Kuriosum aus K.s Lehrtätigkeit, Kantstud. 24, 1920, S. 415 ff. O. Kahn, Berichte üb. die gegen K.s Bücher geübte Zensur, Kantstud. 25, 1920/21, S. 303. (Lomber), K. u. die Frage der Einheitsschule, Kantstud. 25, 1920/21, S. 303 f.

Schubert, K. u. seine Stellung zur Politik, in Raumers Hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff. H. Bohn, Über K.s Verhältnis zur Medizin, Rede, in: Altpr. Monatsschr., 1873. F. Bessel-Hagen, Die Grabstätte I. K.s mit besonderer Rücksicht auf d. Ausgrab. u. Wiederbestatt. seiner Gebeine im Jahre 1880, in: Altpreuß. Monatsschr., Bd. 17, 1880, S. 643—670. P. v. Lind, Eine erfüllte Prophezeiung K.s., K.studien. III, 1898, S. 168—175. F. Jünemann, K. als Dichter, in: Beil. z. Hamb. Nachr., Hamb. 1907, Nr. 10. K. Vorländer, I. K.s Leben, 126. Bd. der Philos. Biblioth., Lpz. 1911, 2. A. 1921. K. Vorländer, K. als Politiker, „März" 1913, Jahrg. 7. H. 10. Derselbe, K.s Stellung zur frz. Revolution, Phil. Abh. zu Cohens 70. Geb., Berl. 1912. 2. Aufl. 1921. Derselbe, K. als Deutscher, Darmstadt 1919.

Zu § 49. Kants Schriften und philos. Entwicklung.

Über K.s Schriften vgl. die Einleitungen der Ausgaben der Werke der Preuß. Akademie d. Wiss. sowie der Philos. Bibliothek.

Ob die Erde veralte; ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe.

G. Reuschle in der Deutschen Vierteljahrsschr., April bis Juni 1868, S. 65—66, 74—82.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

Ueberweg, Über K.s Allg. Naturgesch. usw. in: Altpreuß. Monatsschr., Bd. II, Heft 4, Königsb. 1865, S. 339—353, und E. Hay, Über K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Heft 4, 1866, S. 312—322. Ferner Reuschle a. a. O. S. 82—102. Otto Liebmann, Notiz z. Kant-Laplaceschen Kosmogonie, in: Philos. Monatshefte, IX, 1873, S. 246—251. F. Ritterfeld, Die Kardinalfragen der Kosmologie u. K.s Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883. Carl Witt, K.s Gedanken v. d. Bewohnern d. Gestirne, in: Altpr. Monatsschr., 1885, S. 76—90. Gust. Braun, Die Kant-Laplacesche Weltbildungstheorie, in: Neue Kirchliche Zeitschr. 3, 1892, S. 671—704. F. G. Ginzel, Die Entstehung d. Welt nach d. Ansichten v. K. bis auf d. Gegenwart, Berl. 1893. Ludw. Graf Pfeil, Ist d. Kant-Laplacesche Weltbildungshypothese mit d. heutigen Wissensch. vereinbar?, in der Deutschen Revue, 1893. G. Eberhard, Die Kosmogonie v. K., Diss., München 1893. P. v. Lind, I. K. u. Alex. v. Humboldt, e. Rechtfertigung K.s und eine historische Richtigstellung, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 106, 1896, S. 51—59, 252 bis 279; 107, 1897, S. 28—47. O. Annel, K.s Kosmogonie u. d. kritische Idealismus, Didascalia, 1897, Nr. 18—20. C. F. Becker, Kant as a natural philosopher, American Journal of Science, V, 1898, 97—112. W. Hastie, K.s Cosmogony as in his Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and his Natural Hist. etc. with introduction — ed. and transl., Glasg. 1900. M. Jakobi, Ein

Vorläufer der K.-Laplaceschen Theorie v. d. Weltentstehg. (Thomas Wright), Preuß. Jahrb. 117, 1904, S. 244—254. Derselbe, Über K. u. seinen Vorgänger Thomas Wright, in Prometheus XV, Nr. 754, Berl. 1904. A. Warda, Kants Allgem. Naturgesch. d. Himmels u. S. F. Treschos Zerstreuung auf Kosten der Natur, in: Altpreuß. Monatsschr. 44. Bd., 1907, S. 534—41. F. K. Schumann, Ein Vorläufer v. K.s Allg. Naturgesch. u. Theorie d. Himmels, Grundwissenschaft Bd. III, H. 2/3 auch Kantstud. 28, 1923, S. 193.

De igne.

Gust. Werther, in: Altpr. Monatsschr., 1866, S. 441—447; Reuschle, Deutsche Vierteljahrsschrift 1868, S. 55—56.

Monadologia physica.

Whewell, Gesch. d. indukt. Wissensch., Übers. v. Littrow, Bd. II, S. 157. Geo. Simmel, Das Wesen der Materie nach K.s physischer Monadologie, Inaug.-Diss., Berl. 1881.

Erderschütterungen.

O. Vogler, Untersuchungen über die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz, Gotha 1857—1858. Reuschle a. a. O. S. 66 ff.

Theorie der Winde.

Reuschle a. a. O. S. 687. M. Schneidemühl, K. u. d. moderne Theorie d. Winde, Ausland, 63, 1890, S. 661—665. Dove, Meteorolog. Untersuchungen, Berl. 1837, S. 244 ff.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Tim. Klein, Hamlet u. d. Melancholiker in K.s Beobachtungen über d. Gefühl d. Schönen u. Erhabenen, K.studien, X, 1905, S. 76—80. Schlapp, K.s Lehre vom Genie usw., Göttingen 1901, S. 35—43.

Kant und Swedenborg.

C. du Prel, K. u. Sw., Zukunft IV, 1896, No. 48. P. Michaelis, K. u. Sw., Zukunft V, 1896, N. 6, ferner: K.studien IV, S. 134. Tafel, Abriß d. Lebens u. Wirkens Em. Sw.s . . . verbund. mit e. Würdigg. d. Berichte und Urteile Stillings, Klopstocks, K.s, Wielands u. a., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Sw., Paris 1863. Theod. Weber, K.s Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 u. der des posit. Christentums, Bresl. 1866. White, Em. Sw., his Life and Writings, 2 vls., Lond. 1867. Paul Janet, K. et Sw., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313. In neuerer Zeit wird besonders in Amerika die Richtung Sw.s sehr gepflegt und in verschiedenen Zeitschr. vertreten, so in: „The New Philosophy, a Journal devited to the exposition of the philosophy presented in the scientific philosophical and theological works of Em. Sw.“, ferner in: „The New Church Review“ u. „The New Church Messenger“, Boston. H. Schlieper, Em. Sw.s System der Naturphilosophie besonders in s. Bez. z. Goethe-Herderschen Anschauungen, Diss., Berl. 1901 R. A. Hoffmann, K. u. Sw. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 69), Wiesb. 1909. Fr. Sewall, Sw. and the Sapientia Angelica, New York 1910. C. Byse, Sw., Paris 1911. G. A. Trobridge, Life of Em. Sw. With a popular exposition of his philosophical and theological teachings, Lond. 1912. Martin Lamm, Swedenborg, Lpz. 1923.

Über K.s philos. Ansichten in den Jahren 1762—1766 hat Rich. Martin geschrieben, Diss., Freib. 1887. G. Heymanns, Einige Bemerkungen über die sogen. empiristische Periode K.s, A. f. Gesch. d. Philos. II, S. 572—591.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

F. Michelis, De I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect. Ferner die betreffenden Abschnitte in den zitierten Werken von Paulsen und Riehl. W. J. Echoff, K.s Inaug.-Diss. of 1770 translat. into English with an introduction and discussion, Diss., N. York 1894. Herm. Gatter-

mann, Über das Verhältn. v. K.s Inaug.-Diss. vom J. 1770 zu der Krit. d. reinen Vernunft, Diss., Halle 1899. S. Bodansky, Kants Dissertation vom Jahre 1770, Gymn.-Progr. Friedek 1911 u. 13.

Über das Dessauer Philanthropin.

Reicke, K. und Basedow, im Deutschen Museum, 1862, N. 10, u. namentlich O. Schöndörfer, K.s Briefwechsel, Altpreuß. Monatsschr., 37, 1900, S. 460 ff.

Kritik der reinen Vernunft.

Entstehung: E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete d. K.-Forschung 3. Abhandl.: Die äußere Entstehung u. die Abfassungszeit d. Kr. d. r. V., Resultate S. 186—189 (Ges. Schriften IV 1, Berl. 1908), u. E. Adickes in seiner Ausgabe d. Kr. d. r. V. u. den K.studien II: Über d. Abfassungszeit der Kr. d. r. V.; auch Vaihinger, A. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 724—729. B. Erdmann, Einleitung zur Akademieausgabe.

Verhältnis der beiden Auflagen: Ueberwegs Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862. B. Erdmann, K.s Kritizismus in d. ersten u. in d. zweiten Auflage der Krit. d. r. V., Lpz. 1878. Johs. Wolf, Verhältn. d. beiden ersten Auflagen der Kr. d. r. V. zueinander. Mit Unterstützung der K. - Gesellschaft herausgegeben, Halle 1905. Hierher gehört auch: Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreffend die Gesamtausgabe von K.s WW., mitget. von R. Reicke, Altpr. Monatsschr. Bd. 26, 1889.

Prolegomena.

Über die Angelegenheit der Rezension Garves s. A. Stern in der oben bei Garve angeführten Diss. u. namentlich E. Arnoldt, Vergleichung der Garveschen u. d. Federschen Rezension über die Kr. d. r. V., Kritische Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, S. 5—62; ferner: Garves erster Brief u. K.s Antwort: ebd., S. 63 bis 98 (Ges. Schriften IV 1, Berl. 1908). Über die Redaktion B. Erdmann in der Einl. zu seiner Ausg. der Proleg., Lpz. 1878. Dagegen: E. Arnoldt, K.s Prolegomena nicht doppelt redigiert, Berl. 1879 (Ges. Schr. III 2, Berlin 1908). O. Schöndörffer, K.s Briefwechsel, in: Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 464 bis 475. H. Vaihinger, Philos. Monatshefte 1879, S. 321—332. H. Witte, Die angebliche Blattversetzung in K.s Proleg. in: Philos. Monatsh. 1883, S. 145 bis 174. Dazu Repliken: Vaihinger: ebd. S. 401—416 und Witte, ebd. S. 597—614. Warda, Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 533 f. — H. Vaihinger, Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über K.s Prolegomena, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 44—71. Sitzler, Zur Blattversetzung. K.studien IX, 1904, S. 538 f., 1904. B. Erdmann, Einleitung zu der Ausgabe der Prolegomena in der Ausgabe der Berliner Akademie und Historische Untersuchungen über K.s Prolegomena, Halle 1904. Max Apel, Kommentar zu K.s „Prolegomena". Eine Einführung in die krit. Philos., Berl. 1908, 2. Aufl., Lpz. 1923. Georg Kullmann, Die Reihenfolge der Prolegomenadrucke, Altpr. Monatsschr. 51, 1914, S. 193 ff. Derselbe. Hartnäckige Druckfehler, Altpr. Monatsschr. 56, 1919, S. 135 ff. Derselbe. Kantiana, 1. Korrekturen u. Konjekturen zu den Prolegomena, Wiesbaden 1922,

Schulz (Prediger zu Gielsdorf).

Volkmar, Religionsprozeß d. Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Lpz. 1845.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte.

Frz. Rühl, Über K.s Idee zu einer allg. Gesch., in: Altpr. Monatsschrift, Bd. 18, S. 333—342. E. Jacobi, Eine Kant-Rede, Altpr. Monatsschr. 52, 1916, S. 56 ff.

Was ist Aufklärung?

Gisbert Beyerhaus, K.s Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784, Kantstud. 26, 1921, S. 1 ff.

Kritik der praktischen Vernunft.

C. Th. Michaelis, Zur Entstehg. d. Kr. d. prakt. V., Progr., Berl. 1893. H. Vaihinger, Ein bisher unbekannter Aufsatz von K. über die Freiheit, in:

Philos. Monatsh. 1880, S. 192—209. H. Romundt, Vorschlag zu einer Änderung des Textes von K.s Kritik d. prakt. Vernunft, in: Kantstudien, 13. Bd., 1908, S. 313 ff.

Kritik der Urteilskraft.

C. Th. Michaelis, Zur Entstehg. von K.s Kr. d. Urteilskr., 1. Teil, Progr., Berl. 1892. H. Romundt, Die Mittelstellung d. Kr. d. Urteilskr. in K.s Entwurf zu einem philos. System, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd, S. 482 ff. B. Erdmann, Einleitg. zu seiner Ausgabe der Kr. d. U. O. Schlapp, K.s Lehre v. Genie und die Entstehung d. Kritik d. Urteilskraft, Götting. 1901. G. Kullmann, Ein Druckfehler in K.s Krit. d. Urteilskr., Kantstud. 26, 1921, S. 516.

Drei Abhandlungen Kästners.

W. Dilthey, K.s Auff. über Kästner u. sein Anteil an e. Rezension von Johannes Schultz in der Jenaer Literar. Ztg., in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 275 bis 281. Derselbe, Aus den Rostocker Kant-Handschriften, II, in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 79—90. Derselbe, in: Kantstudien, III, 1898, S. 367 f.

Über Philosophie überhaupt.

W. Dilthey, Acht Briefe K.s an J. S. Beck, in: A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—656.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

W. Dilthey, in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 430 ff.

Zum ewigen Frieden.

F. Staudinger, K.s Traktat zum ewigen Frieden, in: Kantst., I, S. 301 bis 314.

Streit der Fakultäten.

P. Menzer, Zu Kants Zensurschwierigkeiten, Kantstud. 23, 1918/19, S. 380 ff. A. Warda, Der Streit um den „Streit der Fakultäten", Kantstud. Bd. 23, 1919, S. 385 ff. O. Schöndörffer, Zur Entstehungsgesch. d. „Streits der Fakultäten", Kantstud. 24, 1920, S. 389 ff.

Anthropologie.

P. Menzer, in: Kantstudien, III, S. 65 ff. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen über Anthropologie, Krit. Exkurse im Gebiete d. Kant-Forschung, Königsb. 1894. S. 262—282 (auch Ges. Schr. Bd. 4). B. Erdmanns Einleitung zu Reflex. K.s, I. Gerland (s. u. Phys. Geogr.), Barach (s. Lit. zu § 51 e). A. Warda, Die Kant-Manuskripte im Prussia-Museum, zwei Vorträge, in: Altpr. Monatsschr., 36, 1899, S. 336—367.

Physische Geographie.

Reuschle, Deutsche Viertelj.schr. Apr. 1868, S. 62—65; Das Ausland, 24, 1868. K. Dietrich, K.s Auffassung d. physisch. Geogr. als Grundlage d. Gesch., Jena 1875. Joh. Unold, Die ethnol. und anthropogeograph. Anschauungen von I. K. und J. R. Forster, Inaug.-Diss., Lpz. 1886. F. W. Paul Lehmann, K.s Bedeutung als akademischer Lehrer d. Erdkunde, Vortr. auf dem 6. Geographentag, Lpz. 1886. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropolog. Vorlesungen, Krit. Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 283—369 (aus Ges. Schr. Bd. 4). G. H. Schöne, Die Stellung I. K.s innerhalb d. geograph. Wissenschaft, Diss., Lpz. 1896. G. Gerland, I. K., seine geograph. u. anthropolog. Arbeiten, K.studien, X, 1905, S. 1—43, 417—517. Kaminski, Über K.s Schriften z. physikal. Geogr., Kgsb. 1905. E. Adickes, Untersuchungen zu K.s phys. Geographie, Tüb. 1911. Derselbe, K.s Ansichten über Gesch. u. Bau d. Erde, Tüb. 1911. Derselbe, Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung üb. phys. Geographie, Tübingen 1913.

Pädagogik und Logik.

Prosch, Die Pädagogik K.s, in: Ztschr. f. d. Realschulw., IX, 1884, 2. H. — M. Steckelmacher, K.s formale Logik in ihren Beziehgen. z. transzendentalen, Breslau 1878. Dazu B. Erdmann, Gött. Gelehrt. Anzeig. 1880, 2, S. 609 ff.

Philosophische Religionslehre.

Walter B. Watermann, K.s Lectures on the philosophical Theory of Religion, K.studien, III, S. 300—310. Derselbe, The Ethics of K.s Lectures on the ph. Th. of R., ebd., III, S. 415 f.

Vorlesungen über die Metaphysik.

Ausführlich behandelt die Vorlesungen K.s über Metaphysik E. Arnoldt, Krit. Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, S. 370—516 (auch Ges. Schr. Bd. 5), indem er den allgem. Charakter der kantischen Collegia und des metaphysischen Kollegs bespricht, als letzte unter ihnen eine sonst unbekannte aus dem Winter 1794/95, und hierauf einige aus K.s metaphysischen Kollegien überlieferte Ansichten vom Standpunkte des in den Druckschriften niedergelegten Kritizismus einer genaueren Prüfung unterwirft. M. Heinze, Vorlesungen K.s über Metaphysik aus drei Semestern, Lpz. 1894 (Abhandlgn. d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. W.). B. Erdmann, Eine unbeachtet gebliebene Quelle z. Entwicklungsgesch. K.s, in: Philos. Monatsh. 1883, S. 129 bis 144. Derselbe, Mitteilungen über K.s metaphys. Standpunkt in d. Zeit um 1774, ebenda 1884, S. 65—97. Rob. Hoar, Ein unaufgekl. Moment in d. Kantischen Philos., ebenda, 29, 1893, S. 278—291. W. Bormann, Steuer d. Wahrh. zu K.s Vorlesungen über Metaphysik, in: Psychische Studien, Lpz. 1908, S. 289—96.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß.

H. Vaihinger, Mitteilungen aus d. Kantischen Nachlasse, Ztschr. f. Philos. 96, 1889, S. 1—27. Herm. Cohen, Zur Orientierg. in d. losen Blättern aus K.s Nachl., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 287—323. E. Adickes, Lose Blätter aus K.s Nachl., K.studien, I, S. 230—263. Einiges findet sich bei A. Warda, Die K.-Manuskr. im Prussia-Museum, zwei Vorträge, Altpr. Monatsschr., 36, 1899, S. 336—367. Th. Haering, Der Duisburgsche Nachlaß u. K.s Kritizismus um 1775, Tübingen 1910.

Zu Kants Nachlaß (Akademieausg.).

O. Schöndörffer, Bemerkungen zu K.s handschr. Nachl., Altpr. Monatsschr. 53, 1917, S. 96 ff. Derselbe, Bemerkungen zu K.s physischer Geographie, Altpr. Monatsschr. 54, 1917, S. 327 ff. E. Adickes, Zu Schöndörffers Bemerkungen, Altpr. Monatsschr. 56, 1919, S. 55 ff. O. Schöndörffer, Bemerkungen zu K.s handschr. Nachlaß, Altpr. Monatsschr. 56, 1919, S. 72 ff. E. v. Aster, K.s handschriftl. Nachlaß, Kantstud. 21, 1917, S. 420 ff. Derselbe, Der 1. Bd. d. handschr. Nachl. K.s, Kantstud. 17, 1912, S. 437 ff. Derselbe, D. VIII. u. XV. Bd. d. Berl. Kant-Ausg., Kantstud. 18, 1913, S. 476 ff.

Opus postumum, Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.

Robert Haym, in: Preuß. Jahrbücher, I, 1858, S. 80—81; Schubert, Neue Preuß. Prov.-Blätt., Kgsb. 1858, S. 58—61, besonders Rud. Reicke, Altpr. Monatsschr., Bd. I, 1861, S. 742—749. A. Krause, I. K. wider Kuno Fischer, zum erstenmal mit Hilfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von d. Metaph. zur Physik, verteidigt, Lahr 1884; s. dazu K. Fischer, Das Streber- u. Gründertum in d. Literatur, Vademekum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. Albr. Krause, Das nachgel. Werk I. K.s: Vom Übergange von d. metaph. Anfangsgründen usw. mit Belegen populär wissenschaftl. dargestellt, Frankfurt a. M. u. Lahr 1888, s. dazu die Besprechg. von E. König, Philos. Monatsh. 1889, S. 459—472. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di K., in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Ferd. Rosenberger, Überg. usw., nachgelass. Werk von I. K., Vortrag (aus d. Berichten d. Freien Deutschen Hochstifts) 1885/6. Julius von Pflugk-Hartung, Paläograph. Bemerkungen zu K.s nachgelass. Handschriften, A. f. Gesch. d. Philos. II, 1889, S 31—44. Vaihinger, A. f. Gesch. d. Philos., IV, 1891 S. 734 f. M. Kosack, Das ungedr. Kantische Werk: Der Überg. von d. metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft zur Physik, vom Standpunkt d. mod. Naturwissenschaft aus betrachtet, Diss., Göttingen 1894. F. Tocco, Dell' opera postuma di E. K. sul passaggio della Metafisica

della N. alla Fisica, K.studien II, 1898, S. 69—89, 277—289. Derselbe, L'opera postuma di E. K., Rivista filos., I, 1899. Albr. Krause, Die letzten Gedanken I. K.s, Hamburg 1902. F. Heman, I. K.s philos. Vermächtn., K.studien IX, 1904 S. 155—195. F. Pinski, D. höchste Standpunkt der Transzendentalphilos. Versuch einer Vervollständigung u. systematischen Darstellung d. letzten Gedanken I. K.s, Halle 1911. H. Henning, K.s Nachlaßwerk, Straßb. 1912. Erich Adickes, K.s Opus postumum dargestellt u. beurteilt, Berlin 1920, Erg.-H. 50. der Kantstudien. Herm. Schneider, K.s Opus postumum nach E. Adickes, Kantstud. 25, 1921, S. 165 ff.

Kants Briefe.

H. Vaihinger, Die neue K.-Ausgabe: K.s Briefwechsel, K.studien, V, S. 73—715. Otto Schöndörffer, K.s Briefwechsel, Bd. I, Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 435—475. J. Freudenthal, Ein ungedr. Brief K.s und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, in: Philos. Monatsschr. 1879, S. 56—65. L. Stern, Ein ungedr. Brief K.s, in: Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wissensch., Berl. 1907, S. 800. A. Kohut, Ein ungedr. Brief I. K.s, in: Gegenwart, Lpz. 1907, Nr. 39. Ein neuer K.brief, in: Philos. Wochenschr., Lpz. VIII, S. 313, 1907. P. Menzer, Die neu aufgefundenen K.briefe: K.studien, XIII, 3. Heft 1908.

Entwicklung der Lehre Kants, bes. Vorkrit. Schriften.

Frdr. Paulsen, Vers. einer Entwicklungsgesch. d. kantischen Erkenntnistheorie, Lpz. 1875. Derselbe, K. in: Frommanns Klass. d. Philos., Stuttg. 1905. Al. Riehl, D. philos. Kritizismus u. seine Bedeutg. f. d. positive Wissensch., Bd. I, Gesch. u. Methode d. philos. Kritizismus, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1908. Benno Erdmann, i. d. Einleitg. seiner Ausgabe d. Proleg., Lpz. 1878, ferner i. d. Einleitg. zu K.s Reflexionen zur Kritik d. r. Vern., Lpz. 1884. E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in K.s philos. Entwickl. u. d. beiden Pole seines Systems, K.studien, I, S. 9 bis 59, 161—196, 357—415. Derselbe, K.studien, Lpz. u. Kiel 1893. J. G. Schurman, The genesis of the critic philosophy, Philos. Rev., 1898. Paul Böhm, Die vorkritischen Schriften K.s, Straßb. 1906. L. Nelson, Untersuchgn. über d. Entwicklungsgesch. d. Kantischen Erkenntnistheorie (aus: Abhandlgn. d. Fries'schen Schule), Göttingen 1909. K. Sternberg, Vers. einer Entwicklungsgesch. d. kantischen Denkens bis z. Grundlegung des Kritizismus, Berl. 1909. B. Jordan, K.s Stellung zur Metaphysik bis z. Ende d. sechziger Jahre, Lpz. 1909. Th. Haering, Der Duisburgsche Nachlaß u. K.s Kritizism. um 1775, Tübingen 1910. A. Rückheim, K.s Stellung z. Metaphysik in seiner vorkrit. Periode, Berl. 1910. A. Wernicke, K.s krit. Werdegang als Einführung in d. Kritik d. reinen Vernunft, Braunschw. 1911. A. Menzel, Stellung d. Mathematik in K.s vorkrit. Philos., K.studien, Bd. 16, 1911, S. 139 ff. K. Böhme, Die Abhängigkeit der Raumauffassung K.s in der ersten Phase der vorkritischen Periode v. seiner Auffassung des Newtonschen Attraktionsgesetzes, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik Bd. 155, 1914, S. 52 ff. Thome, K.s Stellung zu den Gottesbeweisen in seiner vorkritischen Periode, Philos. Jahrb. Bd. 28, H. 3, 1914. Augusto Guzzo, I primi scritti di Kant, Napoli 1920.

Zu § 50. Kritik der reinen Vernunft.

1. Anhänger Kants aus früherer Zeit.

Joh. Schulze (Schultz), Erläuterungen über des Hrn. Prof. K. Krit. d. r. Vern., Königsb. 1785 u. 1791; Im Gewande d. Gegenw., herausgeg. v. Hafferberg, Jena 1898. Prüfung der K.schen Krit. d. r. Vern., 2 Bde., Königsb. 1789 bis 1792. Carl Leonh. Reinhold, Briefe über die K.sche Philos. (aus Wielands Teutsch. Merkur 1786—1787), Lpz. 1790—1792; Über die bisherig. Schicksale der K.schen Philos., in Wielands Merkur 1789. Karl Christ. Ehrh. Schmid, Krit. d. r. Vern. im Grundrisse, Jena 1786, 3. Aufl. 1794; Wörterb. zum leicht. Gebrauch der K.schen Schriften, Jena 1788, 4. Aufl. 1798. Neues Philos. Magazin zur Erläuterung des K.schen Systems, herausgegeben von Joh. Hnr. Abicht und Frdr. Gottlob Born, 2 Bde., Lpz. 1789—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Krit. des Erkenntnisvermögens, 2 Bde., Züllichau 1794 bis 1795 (der 2. T. geht auf die Grundleg. zur Metaph. der Sitte, auf die Krit. der

prakt. Vern. u. Urteilskr.), neu herausgeg. v. Goldschmidt, Gotha 1900—1902. Kunstsprache der krit. Philos. oder Samml. aller Kunstwörter derselben, Jena u. Lpz. 1798; Enzyklopäd. Wörterb. der krit. Philos., 6 Bde., Züllichau und Leipzig 1797 bis 1803. Laz. Bendavid, Vorlesungen über die Kritik der reinen Vern., Wien 1795, 2. Aufl. 1802. Joh. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter, Versuch einer faßlichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philos. für Uneingeweihte, 2 Bde., Berl. 1795—1803 (der 2. Bd. handelt über die Krit. d. Urteilskr.), 4. Aufl. mit einer Lebensbeschreib. des Verfassers von Chr. Gottfr. Flittner, Berlin 1824. Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 Bde., Berlin 1799 und 1800. And. Metz, Kurze u. deutliche Darstell. d. K.schen Systems, Bamb. 1795. M. Reuß, Vorlesung über d. theoret. u. prakt. Philos., 2 Bde., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philos. Forschung. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntnis von Plato bis K., Marb. 1805. — Charles Villers, Philos. de K., Metz 1801; auch Utrecht 1830. F. A. Nitsch, View of K.s principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2. Gegner Kants aus früherer Zeit.

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen über K.s Krit. d. r. Vern., Jena 1796. Joh. Aug. Eberhard, in den von ihm herausgeg. philos. Zeitschriften: Philos. Magazin, Halle 1788—1792, Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philos. Bibliothek, herausgeg. von Feder u. Meiner, Göttingen 1788—1791. Bened. Stattler (Prof. d. Theol. zu Ingolstadt), Anti-K., 2 Bde., München 1788, ein Auszug daraus: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der K.schen Philos. usw., 1792; Wahres Verh. der K.schen Philos. zur christl. Relig. u. Moral, 1794. S. Geo. Huber, Ben. Stattler u. s. Anti-K., 1. T.: St. u. s. Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre K.s, Diss., München 1904. Joh. Chr. Zwanziger, Kommentar über Hrn. Prof. K.s Krit. d. r. Vern., Lpz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, Ein Beitr. zur Vernunftkrit., Frankf. 1794. — Vgl. auch Schopenhauer, Anh. zu dem 1. Bd. d. Welt als Wille u. Vorstell., 1819 zuerst erschienen.

3. Schriften aus neuerer und neuester Zeit.

Hierunter sind manche mit angeführt worden, die sich im allgemeinen auf die K.sche Philos. beziehen oder Begriffe behandeln, die nicht nur in der Krit. d. r. Vern. ihre Bedeutung haben:

a) Allgemeines.

Vict. Cousin, Leçons sur la philos. de K. (gehalten 1820), Paris 1842, 4. éd. Par. 1864. Translated from the French with a Sketch of K.s life and writings by A. G. Henderson, Lond. 1870. Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philos. de K., Par. et Hambourg 1844. Theod. Sträter, De principiis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859. Spaventa, La filosofia di K., Torino 1860. F. Michelis, Die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf die Entwickl. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862; K. vor und nach d. J. 1770, Münster 1871. Aug. Müller, Die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissenschaftl. Standp. gesehen, Altpr. Mon. VI. 1869, S. 368—421. C. Hebler, Kantiana, in seinen philos. Aufs., Lp. 1869. Aug. Th. Rich. Braune, Der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s, Inaug.-Diss., Rostock 1869. Charles Sarchi, Examen de la doctrine de K., Paris 1872. T. Mamiani, K. e l'ontologia, Firenze 1873. Johs. Witte, Beiträge z. Verständnis K.s, Berl. 1874. M. Desdouits, La philosophie de K. d'après les trois critiques, Paris 1876. E. Caird, The philosophy of K., explained and examined with a historical introduction, Lond. 1876. Riehl, D. Phil. Kritizism. Bd. I, Leipzig 1876, 2. Aufl. 1908. E. Caird, A critical account of the philosophy of K., 1877. E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berl. 1879. M. Peschel, Aphorismen zur K.schen Philos., nebst Andeutg. eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel 1879. C. Cantoni, Em. K., Vol I, La filos. teoret., Milano 1879; Vol. II, La filos. pratica, 1883; Vol. III, La filos. religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, 1884. Rob. Adamson, Über K.s Philosophie, übers. v. C. Schaarschmidt, Lpz. 1880. Fel. Tocco, Filosofia di K., in: La Filosofia delle Scuole Italiane, Bd. 22, 23., 1881.

G. Herbst, K. als Naturforscher, Philosoph u. Mensch (Samml. wissensch. Vortr.) Berl. 1881. A. Weir, The critical philosophy of K., Lond. 1881. Bernh. Alexander, K. (K.s Leben, Entwicklg. u. Philos.), 1. Bd., Budapest 1881 (ungarisch). E. Laas, K.s Stellung in d. Gesch. d. Konflikts zwischen Glauben u. Wissen, Berl. 1882. Günth. Thiele, Die Philos. K.s nach ihrem systemat. Zusammenh. u. ihrer log. hist. Entwickl., I, 1, K.s vorkrit. Naturphil., Halle 1882, I, 2, K.s vorkrit. Erkenntnistheorie, Halle 1887. W. Wallace, K., Oxf., Edinb. u. Lond. 1882, in: Blackwood's Philos. Classics by W. Knight. Ad. Bolliger, Anti-K. oder Elemente d. Log., d. Phys. u. d. Eth., 1. Bd., Basel 1882. J. Geluk, K., Amsterdam 1883. Aus K. Fischers Gesch. d. neueren Philos., Bd. V, ist als Separatabdruck erschienen: Krit. d. K.schen Philos., München 1883. J. Witte, Der Gesamtcharakter v. K.s Lehre im Lichte v. K. Fischers neuest. Krit. derselben, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1889, 84, 1884, S. 291—311. Mariano Amador, Exposicion y critica de la doctrina de K., in: Revista contemporeanea, Madrid 1885. Luigi Credaro, Questioni Kantiane, in: La fil. delle sc. It., Bd. 32, 1885. A. Döring, Über K.s L. v. Begr. u. Aufg. d. Philos., in: Preuß. Jahrb., Bd. 56, 1885, S. 464—481. Siehe auch Moritz Brasch, Die Klassiker d. Philos., Bd. II, Lpz. 1885. Erich Adickes, K.s Systematik als systembildender Faktor, Berl. 1887. H. Romundt, Die drei Fragen K.s, Berl. 1887. Edw. Caird, The critical philosophy of I. K., 2 vols. Lond. 1889, J. P. Mahaffy, K.s critical philosophy for english readers, 2 vols., Lond. 1889, erweiterte Aufl. M. Rovin, Die Fehler u. Irrtümer K.s, A. d. Krit. d. reinen V., Allgem. Universitätszeit, Nr. 1—6, 1890. Mc Kay Donald, Critical philosophy, Diss., Freib. 1891. A. Fouillée, Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale I, Le Kantisme, Rev. philos. 32, 1891, S. 433—466. T. A. Merklen, Philos. illustres, Par. 1891 (Étude sur K., S. 565—692). Gordon Clark, The secret of K., Journ. of philos. 22, 1893, S. 368—395. Thom. Hill Green, Lectures on the philos. of K. (Works of Th. H. Gr. ed. by R. L. Nettleship, vol. 2), London 1893. Ed. v. Hartmann, K.s Erkenntnistheorie u. Metaphys. in d. vier Perioden ihr. Entwickl., Lpz. 1894. Har. Höffding, Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange K.s, I.: Der Kausalbegr., II.: Analyse u. Konstruktion, III.: Theorie u. Praxis, IV.: Das Kopernikanische Prinz., A. f. Gesch. d. Philos., VII, 1894, S. 173—192, 376—402, 449—485. Er. Adickes, K.studien, Kiel u. Lpz. 1895. (I. Beitr. zur Entwickl. d. K.schen Erkenntnistheorie. II. Über d. Abfassungszeit d. Krit. d. r. V.). H. Romundt, Ein Band der Geister. Entwurf einer Philos. in Briefen, Lpz. 1895. Hugo Stehr, Über I. K., Der Mensch hat keine Vernunft im Sinne K. s, Lpz. 1896. E. Boutroux, La philos. de K., Rev. d. Cours et Confér. Juli 1896. G. Dwelshauvers, Leçons sur la philos. de K., I. und II., Rev. de l'Univers. de Bruxelles, I, 1896, II, 1897. F. Staudinger, Über einige Grundfragen d. K.schen Philos., A. f. syst. Philos., II, 1897, S. 207—234. Ferd. Schmidt, D. Ärgernis d. Philos., eine K.studie. Progr., Berlin 1897. J. G. Schurman, The Genesis of the critical philosophy, Philos. Rev. 1898. L. Goldschmidt, K.s Voraussetzungen u. Prof. Paulsen, A. f. syst. Philos., 1899, V. H. Gattermann, Über die Verh. v. K.s Inaug.-Diss. vom J. 1770 z. Krit. d. r. V., Diss., Halle 1899. V. Ermoni, Brevis de kantismo discussio, Divus Thomas XXI, 1900. Raoul Richter, K.-Aussprüche, Lpz. 1901. P. Carus, K.s Philos. critically examined, in: The Monist XII, 1901, S. 181—214. S. Eck, Aus d. großen Tagen d. deutschen Philosophie, Tübingen 1901, (S. 1—31). Carlo Cantoni, Studi Kantiani, Rivista Filosofica 1901, S. 589—610,; 1902, S. 25—48, 351—383, H. Goujou, Les grandes contradictions du criticisme, Rev. sciences eccl., mai et juin 1901. Derselbe, K. et Kantistes, Étude critique selon les principes de la métaph. thomiste, Lille 1901. E. Troilo, Critica della ragion pura, Rivista di filosofia 1902, S. 605 ff. A. Riehl, Anfänge des Kritizismus, — Methodologisches aus K., K.studien IX, 1904, S. 492 bis 517. G. Simmel, K., 16 Vorlesungen, Lpz. 1904. 4. Aufl. München 1918. L. Busse, I. K., Lpz. 1904. C. Cantoni, L'ultimo carteggio di K. (S.-A. d. Rivista Filos., Jan. bis Febr. 1903), Pavia. P. Boehm, Zu den vorkritischen Schriften K.s, Straßb. 1906. A. Oeser, Philos. Schriften, 1. Heft: Morgendämmerung od. d. philos. Weg d. Zukunft. Eine ph.-krit. Schrift unter besonderer Berücksichtigung d. Kantischen Schr. Prolegomena usw., Charlottenb. 1906. Hnr. Romundt, Der Professoren-K. Ein Ende u. ein Anfang, Gotha 1906. Joh. Riehl, K. u.

seine Philos., Berl. 1907. Carlo Cantoni, Emanuele K., in: La filosofia teoretica, II. ed. con prefazione di Luigi Credaro, Torino 1907 (Bibl. di scienze moderne, 30). Ernst Schwarz, Beitr. z. K.-Kritik, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 196—217. B. Wities, Hat K. recht? in: Ann. der Naturphilos., Leipzig, 7. Bd., 1908, S. 1—28. Jünemann, Kantiana. Vier Aufsätze z. K.-Forsch. u. K.-Kritik nebst e. Anh., Lpz. 1909. K. Zergiebel, Das Gefühl bei K., in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagogik, 17. Jahrg. 1909, S. 1 ff. L. Goldschmidt, Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre, Gotha 1910. F. Tocco, Studi kantiani, Palermo 1910. R. Hönigswald, Kantiana, in: Religion u. Geisteskult., 1911, S. 257—312. H. Vaihinger, D. Phil. d. Als Ob, Berl. 1911, 8. A. Lpz. 1922. J. Zahlfleisch, Beleuchtung der K.schen Philos. von d. modernen Gesichtsp. d. Erlebnisphilos. aus, in: Ztschr. f. Philos. u. spekulat. Theol., 26. Bd., 1911, S. 261 ff. A. Stadler, K. Akad. Vorles., Lpz. 1912. A. D. Lindsay, K.s philosophy, Edinburgh 1913. M. v. d. Porten, Die Grundlagen der K.schen Philosophie, Lpz. 1914, auch Ann. d. Natur- u. Kulturph., Bd. 12, 1913, S. 28 ff. B. Bauch, I. K. Berl. u. Lpz. 1917. P. Natorp, Br. Bauchs „I. Kant" u. d. Fortbildung des Syst. d. krit. Idealismus. Kantstud. Bd. 22, 1918, S. 42 ff. Ernst Marcus, K.s Weltgebäude, 2. Aufl., München 1920. Arthur Liebert, K.s Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik., Kantstud. 25, 1920/21, S. 196 ff.

b) Verhältnis zu Vorgängern und Nachfolgern in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht, Wiedererweckung Kants, Gegner.

Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. Chr. H. Weisse, In welchem Sinne die deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientieren hat, Lpz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850. Jul. Rupp, Imm. K., Über d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Königsb. 1857. E. Maurial, Le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Par. 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Königsb. 1859. L. Noack, I. K.s Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861; K. mit od. ohne romantischen Zopf? im II. Bd. von Oppenheims Deutsch. Jahrb. f. Politik und Lit., 1862. K. F. E. Thrandorff, Aristoteles u. K., oder: Was ist die Vernunft? in: Ztschr. f. d. luther. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug., Berol. 1863. Klingberg, K.s Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältnis zur relig. Bewegung des 18. Jahrh., in: Deutsche Vierteljahrsschr., Juli-Sept. 1864, S. 244—295. Theod. Merz, Über die Bedeut. der K.schen Philos. für die Gegenw., in: Protest. Monatsbl., herausgeg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375—388. O. Liebmann, K. u. die Epigonen, Stuttg. 1865. Emile Saisset, Le scepticisme: Aenésidème, Pascal, K., Paris 1865, 2. éd. 1867. Heinr. Bach, Über die Bez. d. K.-schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. M. B. W. Bolton, K. and Hamilton, Lond. 1866, auch 1869. H. Fortlage, Über die k.sche Philos., in: Sechs philos. Vorträge, Jena 1869. Fr. Herbst, Locke u. K., Rostocker Inaug.-Diss., Stettin. 1869. Maxim. Kissel, De rat., quae inter Lockii et Kantii placita intercedat. comm., Rostochii 1869. S. F. de Dominicis, Galilei e K., Bologna 1874. Rob. Zimmermann, K. und die positive Philos. (Sitzungsber. d. Philos.-Hist. Kl.), Wien. 1874. G. Spicker, K., Hume u. Berkeley, Berlin 1875. Fr. Schultze, K. u. Darwin, Jena 1875. D. Nolen, La critique de K. et la métaphysique de Leibniz, Paris 1875. K. Dieterich, K. u. Newton, Tübingen 1877. F. v. Wangenheim, Verteidigung K.s gegen Fries, Inaug.-Diss., Halle 1876. Reinh. Biese, Die Erkenntnislehre des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprinzipien, Berl. 1877. J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegriff bei K. u. Aristoteles, Bresl. 1877. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen 1878 (mit des Verfs. Schr.: K. u. Newton in 2. Ausg. erschienen unter dem Titel: Die K.sche Philos. in ihrer inneren Entwicklungsgesch., 2 Tle., Freib. i. B. 1885). C. Ritter, K. u. Hume, Inaug.-Diss., Halle 1878. Kühne, Über d. Verh. d. Humeschen u. K.schen Erkenntnistheorie, Rostock. Inaug.-Diss., Berl. 1878. Jul. Janitsch, K.s Urteile über Berkeley, Straßb. i. E. 1879. J. Froh-

schammer, Über d. Bedeutung der Einbildungskraft in der Philos. K.s u. Spinozas, München 1879. F. Chiappelli, K. e la psicologia contemporanea, Napoli 1880. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner K.s, Univ.-Pr., Lpz. 1880. M. Runze, K.s Kritik an Humes Skeptizismus, Inaug.-Diss., Berl. 1880. K. Werner, K. in Italien, Wien 1881. Edm. Pfleiderer, K.scher Kritizismus u. engl. Phil. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neu-Empirismus, Halle (Separatabdr. aus Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.) 1881. Emil Höhne, K.s Pelagianismus und Nomismus, Lpz. 1881. John Watson, K. and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow and Lond. 1881; Betz, Spinoza en K., 's Gravenhage 1883. E. Feuerlein, K. u. d. Pietismus, in: Philos. Monatsh., 1883, S. 449—463. Herm. Cohen, Von K.s Einfluß auf d. deutsche Kultur, Rede, Berl. 1883. Louis Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux 1885. Rob. Zimmermann, Über Humes Stell. zu Berkeley u. K., Wien 1883. J. Schwertschlager, K. u. Helmholtz erkenntnisth. verglichen, Freib. i. B. 1883. Otto Michalsky, K.s Krit. d. reinen V. u. Herders Metakritik, Diss., Breslau 1883, Forts. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 84, S. 1—41, 161—193 u. 85, S. 1—29. Stirling, K. has not answered Hume, in: Mind IX, 1884, S. 531—547, II, ebd. X, S. 45—72. R. Zimmermann, K. und Comte in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien 1885. A. Naumann, Spencer wider K., e. Erörter. d. Gegensätze v. Realism. u. Kritizismus, Hamb. 1885. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attenenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Vallet, Le Kantisme et le Positivisme; études sur les fondements de la connaissance humaine, Paris 1887. B. Erdmann, K. u. Hume um 1762, A. f. Gesch. d. Philos., I, 1887, S. 62—77, 216—230. Geo v. Gizycki, K. u. Schopenhauer, Lpz. 1888. A. Classen, Über d. Einfluß K.s auf d. Theorie d. Sinneswahrnehm. u. d. Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. 1888. G. Dieckert, Über d. Verh. d. Berkeleyschen Idealism. z. K.schen Vernunftkrit., Pr., Konitz 1888. Will. Caldwell, Schopenhauers Criticism. of K., Mind, July, S. 355—374, 1891. W. Wundt, Was soll uns K. nicht sein? Phil. Stud., 7, 1892, S. 1—49. Andrew Seth, Epistemology in Locke and K., Philos. Rev. 1893. K. Vorländer, Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang K.s mit Schiller, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 57—62. A. Wernicke, K. u. kein Ende? Progr., Braunschw. 1894. R. Eisler, Die Weiterbild. der K.schen Aprioritätsl. bis z. Gegenw., Diss., Lpz. 1894. Rob. Schellwien, Über d. Begr. d. Erfahr. m. Rücksicht auf Hume u. K., Ztschr. f. Philos., 103, 1894, S. 122—141. Matthias Menn, Imm. K.s Stell. zu J. J. Rousseau, Diss., Freib. 1894. E. Ferber, Der philos. Streit zwisch. I. K. u. Joh. Aug. Eberhard, Diss., Gießen 1894. A. Marty, D. Humes und K.s Lehre vom Existentialsatz, Vierteljahrssch. f. wissensch. Philos., 19, 1895, S. 19—32. L. Volz, Erkenntnistheorien b. Leibniz u. K., Diss., Rostock 1895. P. v. Lind, K. u. Alex. v. Humboldt, Diss., Erlang. 1897. Ludwig Goldschmidt, K. u. Helmholtz, Hamb. u. Lpz. 1898. A. Ludwich, K.s Stellung zum Griechentum, Krit. Miszell., Progr., Königsberg 1899. Wyncken, K.s Platonism., Monatsh. d. Comenius-Ges., 8, 1899. E. B. Talbot, The relation between Human consciousness and its Ideal as conceived by K. and Fichte, Kantstudien, IV, 1899, S. 286—310. A. H. Leser, Die zwei Hauptmomente d. krit. Methode K.s u. ihr Verhältnis z. Methode v. Fries, Diss., Jena 1900. Frdr. Heman, K. u. Spinoza, K.studien, V, 1900, S. 273—339. L. Chiesa, La Base del Realismo e la critica neo-kantiana Rom 1900. A. A. Ferro, La Critica della Conoscenza in E. K. e H. Spencer, Savona 1900. H. Goujou, Le subjectivisme kantien, Rev. sciences ecclés. avril et mai. 1900. Derselbe, Les kantistes français, ebenda juin — sept. 1900. E. Sigall, Der leibniz-k.ische Apriorismus u. d. neuere Philos., Czernowitz 1900. R. Mann, Swedenborg and K. on the Nebular Hypothesis, The New Philos. III, S. 147—150, 1900. R. Ardigo, L'inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. K. (aus Rivista di Filos. II, S. 533 ff.), Padua 1901. Francesco Pietropaolo, La teoria della conoscenza in K. e in Galuppi, in: Calabria Nova, 1901. Carlo Toraldo-Transo, Saggio sulla filosofia del Galuppi e le sue relazioni col Kantismo, Napoli 1901. M. Brenke, J. N. Tetens' Erkenntnistheorie vom Standpunkt d. Kritizismus, Diss., Rostock 1901. A. Neumann, Eine Schlußerwiderung (Gegen F. Lipsius), Prot. Monatshefte, V, 1901 2, S. 78—79. M. Schneidewin, Gesch. d. Metaph. seit K., in:

Die Kritik (Wrede), XVI, 1901, 202 S. 441—450. A. Prehn, Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und K. für die Erkenntnisth., Diss., Halle 1901. A. Rau, Nietzsche-Studien III, Begründung von Nietzsches Beurteilung der kantischen Philosophie, in: Dtsch. Ztschr. (Wachler), XIV, 17, 1901, S. 532—542. H. v. Schoeler, K., Goethe u. d. Monismus, Grenzboten, 1901, S. 416—423, 458—467. Pietro de Nardi, Rosmini e K., studio comparativo e critico, Forli 1902. H. Delacroix, D. Hume et la philos. critique, Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, S. 337—362, Paris 1909. L. Salomon, Zu d. Begriffen der Perzeption u. Apperzeption von Leibniz bis K. Diss., Bonn 1902. J. Fontaine, Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français, Paris 1902. M. de Wulf, Kantisme et Néo-Scolastique, Revue Néo-Scol. IX, 1902, S. 5—18. J. Mirkin, Hat K. Hume widerlegt? (S.-A. aus K.-studien VII.) 1902. H. Kleinpeter, K. u. die naturwissensch. Erkenntniskritik der Gegenw. (Mach, Hertz, Stallo, Clifford), K.studien VIII, 1903, S. 258 bis 320. Valentiner, K. und die platonische Philosophie, Heidelb. 1904. P. Deussen, Vedanta u. Platonismus im Lichte der Kantischen Philos., Berlin 1904. Abbé F. Carchet, De l'influence du piétisme sur la philos. de K., Ann. de Philos. Chrétienne, Mai 1904. Erm. Troilo, La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di K. Con prefazione del Prof. Ardigò, Torino 1904. A. Drews, Der transzendentale Idealismus der Gegenw., in: Preuß. Jahrb. Bd. 117, 1904, Heft 2, S. 193—224. G. Dwelshauvers, K. e le rationalisme, in: La jeunesse laïque; Revue de la jeunesse laïque belge, Avril 1904, S. 232—237. L. Stein, Hat K. Hume widerlegt? Zukunft. XII, 1904, No. 46. J. Wendland, Die Philosophie K.s und d. Neukantianismus unserer Zeit, Deutsch-Evang. Blätter, XXIX. 1904, Heft 4. S. 271—287. G. Huber, Benedikt Stattler und sein Anti-K. Ein Beitrag z. Gesch. d. Kantischen Philosophie, I. Teil: Stattler und seine Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre K.s., Diss., München 1904. H. Meyer-Benfey, Herder u. K. Der deutsche Idealismus u. seine Bedeutung für die Gegenwart, Halle 1904. A. Rausch, Sokrates u. K., Halle 1904. Sentroul, L'objet de la métaph. selon K. et selon Aristote, Louvain 1905. J. Baumann, Anti-K. Mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" u. auf Grund jetziger Wissenschaft, Gotha 1905. K. G. Uphues, Was wir von K. lernen können, Osterwieck 1905. J. Hoyer, Schleiermachers Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie K.s, Diss., Lpz. 1905. L. Goldschmidt, Baumanns Anti-K. Eine Widerlegung, Gotha 1906. L. Goldschmidt, K. und Haeckel, Freiheit und Naturnotwendigkeit, nebst einer Replik an J. Baumann, Gotha 1906. Th. Elsenhans, Fries und K. I. Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu K., Gießen 1906. G. Uphues, K. und seine Vorgänger, Berlin 1906. J. Baumann, Welt- und Lebensansicht in ihren realwissenschaftl. und philos. Grundzügen. Mit Vorbemerkgn. über K., Joh. Schultz und L. Goldschmidt, Gotha 1906. E. Adickes, K. contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftl. Dogmatismus, 2. Aufl., Berl. 1906. Weis, I. K., Hamburg, 1906, D. Lovejoy, On K.s reply to Hume, A, f. Gesch. d. Philos., 12, 1906, Heft 3 u. 4. C. Sentroul, Les préambules de la question kantienne, in: Revue Néo-Scolastique, 1907. Farges, Comment il faut refuter K., in: Rev. de Philos. 7. Jahrg. 1907. M. Thomas, L'objet de la métaphysique selon K. et selon Aristote, in: Revue de Philos. 1907. Severin Aicher, K.s Begriff d. Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Berl. (Ergänzungshefte zu d. K.studien No. 6), 1907. J. Bloch, Die Entwickl. des Unendlichkeitsbegriffs von K. bis Cohen, Diss., Erlangen 1907. W. Reinecke, K. u. Fries, in: K.studien, XII, Berlin 1907. Mansion, Gauß contre K. sur la géometrie non-euclidienne, in: Revue Neo-Scolastique, XV 1908, No. 4. E. Ragnisco, Il concetto della misura in Aristotele ed in K., Venedig 1908. Lorenz, D. Verhältnis d. Pragmatismus zu K., in: K. studien, XIV. Bd. 1909, 1. Heft. E. Troilo, La formula Kantiana della conoscenza nelle relazioni tra la filosofia e la scienza, in: Rivista di Filosofia 1909, Nr. 3. A. Görland, Aristoteles und K. bezüglich der Idee der theoret. Erkenntnis unters., Gießen 1909. Kesseler, Die Lösung d. Widersprüche d. Daseins durch K. u. Eucken, Bunzlau 1909. V. Stern, Die Erneuerung d. K.schen Kritizismus durch O. Liebmann. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. u. Soziol., 33. Jahrg. 1909, S. 423. M. Kelly, K.s Philosophy as rectified by Schopenhauer, Lond. 1909. A. Reinach, K.s Auffass. des Humeschen Problems, in: Ztschr. f. Philos.

u. philos. Krit., 141 Bd., 1911, S. 476 ff. (auch in Reinachs Ges. Schriften, Halle 1921). Ch. Sentroul, K. u. Aristoteles, deutsch von L. Heinrichs, Kempten 1911. A. Tsanoff-Radoslav, Schopenhauers Criticism of K.'s Theorie of Experience, New York 1911. Ch. Kirkland Wheeler, Critique of pure K., Boston 1911. Watson B. P. Bowne, Kant and Spencer, Edinburgh 1912. Oskar Motz, A. H. Niemeyer in seinem Verhältnisse zu K., Diss., Lpz. 1912. Conrad Müller, Th. Lipps' Lehre vom Ich in ihrem Verhältnis zur Kantischen, Berlin 1912. Willi Nef, W. Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie K.s, Bibl. f. Philosophie, Bd. 6, Berl. 1913. S. Marck, Platons Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen, Kantstud. 18, H. 3, 1913. Ch. Edg. Witter, Pragmatic elements in K.s philosophy, Diss. Chicago 1913. Willi Schink, K. u. die stoische Ethik, Kantstud. 18, 1913. A. Steriad, L'interprétation de la doctrine de K. par l'école de Marburg, Paris 1913. Willi Schink, K. u. Epikur, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 27, 1914, S. 257—272. Willi Schink, K. u. die griech. Naturphilosophen, Arch. für Gesch. d. Philos., Bd. 27, 1914, S. 401—427. H. Krakauer, Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie K.'s, Breslau 1913. G. Galli, Kant e Rosmini, Città di Castello 1914. L. Goldschmidt, Verwahrung geg. die Behandlung K.'s in Lehre u. Schrift, Gotha 1914. B. Bauch, Parallelstellen bei Hume u. K., Kantstud. Bd. 19, 1914, S. 521 ff. G. Casazza, Hume, K, e lo scetticismo filosofico, Roma 1914. N. K. Smith, K.s relation to Hume and Leibniz, The philosophical review, Mai 1915. S. Jonescu, Fouillées Verhältnis zu K., Diss., Lpz. 1915. Th. Ziehen, Üb. e. Parallelstelle bei K. u. Diderot, Kantstud. 20, 1915, S. 127. E. Kraus, Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte, Berl. 1916, Kantstud., Erg.-H. 37. A. J. Dietrich, K.'s Begriff des Ganzen in seiner Raum- u. Zeitlehre u. das Verhältnis zu Leibniz, Erdmanns Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. 50, Halle 1916. Bowman, K.'s phenomenalism in its relation to subsequent metaphysics, Mind Nr. 100, 1916. G. Jonquière, Die grundsätzl. Unannehmbark. der transzendentalen Phil. I. K.s, Bern 1917. P. Deussen, Vedanta, Platon und Kant, Wien 1917. Siegfr. Marck, K. und Hegel, Tübingen 1917. E. Cassirer, Freiheit und Form, Berlin 1917. B. Wehnert, Luther u. K., Meerane 1918. H. E. Timerding, K. u. Euler, Kantstud., Bd. 23, 1918/19, S. 18 ff. R. A. Tsanoff, Schopenhauer's Critism of K.s theory of experience, Cornell Studies in Philosophy 1918. W. Frost, Schopenhauer als Erbe K.s in der philos. Seelenanalyse, Bonn 1918. E. Cassirer, Heinr. v. Kleist u. die Kantsche Philosophie, Berl. 1919, Philos. Vorträge der Kantgesellsch. 22. V. Delbos, Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande à la fin du 18ième siècle et au commencement du 19ième siècle, Revue de Métaphysique et de Morale Bd. 29, Nr. 2, 1919 S. 569 ff., 1920 S. 1 ff.; 1921 S. 27 ff. M. Guéroult, L'antidogmatisme de K. et de Fichte, Rev. de Mét. et de Mor. 1920, S. 181 ff. Ottomar Wichmann, Platon u. K., Berlin 1920. David Baumgardt, Das Möglichkeitsproblem der Kr. d. r. V., der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie, Kantstud. Erg.-Heft 51, Berl. 1920. H. Falkenfeld, K. u. Kleist, Logos 8, 1920, H. 2 u. 3. Leonore Ripke-Kühn, Kant contra Einstein, Beiträge z. Phil. d. deutsch. Idealism., Beih. 7, Erfurt 1920. K. Bock, Das Verhältnis Fichtes zu K., Phil. Jahrb. d. Görres-Ges., 34. Jhrg. 1921 H. 1. R. Rüther, K. u. Anti-Kant, Paderborn 1921. R. Kroner, Von K. bis Hegel I, Tübingen 1921. P. Deussen, Vedanta u. Platonismus i. Lichte d. K.ischen Phil., Berl. 1921, Comenius-Schriften H. 2. A. Deneffe, K. u. die katholische Wahrheit, Freiburg 1922. Lotte Brüssow, D. Auffassung v. Einbildungskr. u. Verst. u. ihr gegens. Verh. bei Hume, K. und Fichte, Diss., Greifsw. 1922. G. C. Bussey, Anticipations of K.s refutation of sensationalism, Philosophical Review, Bd. 31, 6, 1922. H. E. Timerding, K. und Gauß, Kantstud. 28, 1923, S. 16 ff. G. Rosenthal, Schiller u. Kants Kr. d. r. V., Kantstud. 28, 1923 S. 62 ff.

c) Schriften zu Kantjubiläen, Festreden usw.

Zu dem hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft ist im J. 1881 eine große Anzahl besonderer Schriften u. Abhandlungen erschienen; von letzteren können hier nur die wichtigeren aufgeführt werden. Siehe das Verzeichnis aller auf K. bezüglichen Drucksachen dieses Jahres in d. Altpreuß. Monatsschrift 1882, S. 506—512 und weiterer auf das Jubiläum sich beziehender Schriften

aus d. J. 1882 ebd. 1883, S. 505—511. J. Walter, Zum Gedächtnis K.s, Festrede, Lpz. 1881. Max Runze, K.s Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgesch. seiner Philos., Festvortr., Berl. 1881. Fr. Paulsen, Was uns K. sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Krit. d. r. Vern., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1881, S. 1—96. Hugo v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium usw., nebst einer magyarischen K.-Bibliographie v. Pet. Gerecze, Kolozsvar 1881. Besonders zu erwähnen ist hier noch, daß im Juli- u. Oktober-Heft des Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New York, eine Reihe von Aufsätzen zur Feier des Jahres erschienen ist. John W. Mears, The K.-Centennial; William T. Harris, K. and Hegel in the History of Ph.; George S. Morris, Transcendental Deduction of Categories; Julia Ward Howe, The Results of the Kantian Phil.; John Watson, The Critical Philos. in its relation to Realism and Sensationalism; Josiah Royce, K.'s Relation to modern philosophic progress; Lester F. Ward, K.'s Antinomies in the light of modern science; William T. Harris, K.'s Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God. W. Windelband, I. K., zur Säkularfeier s. Philos., Vortr., in: Präludien, Frbg. u. Tübing., S. 112—145.

Alle die kürzeren Aufsätze, Reden usw., die zur Feier d. 100. Wiederkehr des Todestags Kants erschienen sind, sind nicht hier aufgezählt. H. Cohen, Rede bei d. Gedenkfeier der Univ. Marburg z. 100. Wiederkehr d. Todestag. von I. K., Marburg 1904. R. Falckenberg, Gedächtnisrede auf K., Erlangen 1904. W. Jerusalem, K.s Bedeutg. f. die Gegenw., Wien u. Lpz. 1904. J. Walter, Z. Gedächtn. K.s, Rede zur 100. Wiederkehr des Tages seines Todes, Königsberg 1904. W. Windelband, I. K. u. seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages an der Univ. Heidelberg, Heidelberg 1904. M. Adler, I. K. zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestage. Vorträge u. Abhandl., herausgeg. vom Sozialwissensch. Bildungsverein in Wien No. II, Wien u. Lpz. 1904. J. Freudenthal, I. K. Rede bei der von d. Breslauer Univ. veranstalteten Gedenkfeier gehalten, Breslau 1904. K.feier d. Würzburg. Univ. am 12. Febr. 1. Ansprache des Rektors Prof. Dr. Kunkel. 2. Festrede, gehalten von Prof. Dr. Külpe. Würzb. 1904. O. Liebmann, I. K. Eine Gedächtnisrede, gehalten am hundertjähr. Todestage K.s zu Jena, Straßb. 1904. Erminio Troilo, Nel primo centenario della morte di E. K. 12. Febr. 1804 bis 1904 (S.-A. aus: Rivista di filos. e scienze affini 1904, VI, 1 u. 2), Bologna 1904. E. Adickes, Auf wem ruht K.s Geist? (Eine Säkalurbetrachtung.) Arch. f. syst. Philos., X, 1904, S. 1—19. Th. Brix, Wider die Halben im Namen der Ganzen oder: Die Vernichtung K.s durch die Entwicklungslehre. Ein Protest gegen die Kantverehrung, Berl. 1904. E. Adickes, K. als Denker. Eine Betrachtung zu seinem 100 jähr. Todestage, Deutsche Monatsschr., Berlin 1904, III, S. 651—764. C. Baeumker, I. K. (Zum 100. Todestage), in: Hochland, I, 1904, Heft 5. V. Basch, Le centenaire de K., in: La renaissance latine, III, 1904, 2, S. 239—261, Paris. L. Busse, Zum Gedächtnis K.s, Festvortrag auf der Deutschen Lehrerversammlung in Königsb., Abdr. aus d. Pädag. Ztg. 1904. C. Cantoni, Nel primo centenario della morte di E. K., Rivista Filos., Jan. bis Febr. 1904. Joh. Fastenrath, I. K. in d. Illustracion Espanola y Americana, Madrid, Febr. 1904. S. Friedländer, K.s Vermächtnis, Neue Metaphys. Rundschau, XI, 1904, S. 1—12. M. Harden, Satirische Bemerkungen über die Kantfeier, Zukunft 1904, Nr. 21, Nachtr. dazu von F. Jünemann, Nr. 25. W. Herrmann, Unsere Kantfeier, Christl. Welt, XVIII, 1904, S. 7. H. Höffding, Til minde om I. K. Abh. d. Kgl. Dän. Ges. d. Wiss., Kopenhagen 1904, Nr. 1, S. 13—21. E. Katzer, I. K., Zur Hundertjahrfeier seines Todestages, Neues Sächs. Kirchenblatt, XI, 6, Lpz. 1904. H. Keferstein, Zum Gedächtnis I. K.s, Ztschr. f. d. physik. u. chem. Unterricht, XVII, 1904, 2, S. 65—68. M. Kronenberg, K. u. die Aufklärung. Zum 100 jähr. Todestage K.s, in: Das freie Wort, III, Nr. 22, S. 864—873, Frankf. 1904. E. Kühnemann, K., Kunstwart, XVII, 11, 1904, S. 618—627. K. Laßwitz, Der krit. Gedanke, in: Die Nation, XXI, 1904, N. 19, S. 290—292, Berl. Th. Lipps, Zur Jahrhundertfeier d. Todestages I. K.s, in: Deutschland, Monatsschr. f. d. ges. Kultur, Nr. 18, März 1904, S. 673—689. W. Lorey, Zur Erinnerung an K., Vortr., S.-A. aus den Abhandl. d. Naturf. Gesellschaft zu Görlitz, XXIV, 1904. O. Pfleiderer, Herder u. K. in ihrer Bedeut. für d. Gegenw., Preuß. Jahrb., Juni 1904.

J. Reinke, K.s Erkenntnislehre u. die moderne Biologie, Halbmonatshefte d. Dtsch. Rundschau, III, 1904, S. 459—467. M. Reischle, K. u. die Theologie d. Gegenw., S.-A. aus Ztschr. f. Theolog. u. Kirche, XIV, 5, S. 357—388, Tübingen 1904. O. Richter, K.s Lehre vom Glauben u. Wissen, Prot. Monatshefte, VIII, 3, 1904. E. Kühnemann, Herder u. K. an ihrem 100 j. Todestage; A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu K. Paulsen, Zum 100 j. Todestage K.s; G. Runze, Emerson u. K; B. Bauch, Luther u. K. Sämtlich in K.studien, IX, S. 246—491. L. Goldschmidt, I. K. u. unsere Zeit, Wartburgstimmen, I, Heft 10, S. 288—299. J. Reinke, K. und d. Zweckbegr. in d. Natur, Die Wartburg, III, No. 6.

Altpreuß. Monatsschrift, Bd. 41, Heft 1 u. 2 (Königsb.), K. gewidmet, darin: Zum 100. Todestage I. K.s. Faksimile d. ältesten in Original vorh. K.-Briefes. E. Marcus, Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung d. Kritik d. reinen Vernunft. E. F. Koßmann, Ein unbekannter Brief K.s. L. Goldschmidt, K.-Orthodoxie wider K.-Orthodoxie.

Revue de Métaph. et de Morale, Paris, 12. Jahrg., No. 3, Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de K., darin: P. Natorp, A la mémoire de K. F. Paulsen, Pour le centenaire. C. Cantoni, Sur la priorité de l'espace et du temps. L. Couturat, La philos. des mathématiques de K. G. Milhaud, La connaissance mathém. et l'idéalisme transcendental. A. Hannequin, Les principes de l'entendement pur, leur fondement, leur importance. V. Basch, L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance. R. Eucken L'âme telle que K. l'a dépeinte. B. Erdmann, La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. H. Blunt, La réfutation kantienne de l'idéalisme. H. Delacroix, K. et Swedenborg. D. Parodi, La critique des catégories kantiennes chez Ch. Renouvier.

Przeglad Filosoficzny, Polnische philos. Zeitschrift, Warschau, VII, Heft 4 u. 5, K. gewidmet. P. Chmielowski, K. in Polen. J. Kodis, Die Rolle K.s in der Philosophie d. Gegenwart. A. Woroniecki, Jean Sniadeckis Abhängigkeit von Dégérando. (Ein Beitrag z. Stud. der Beziehungen zwischen Sniadecki und K.) W. M. Koslowski, K. und die Fragen seiner Zeit (K. als Publizist). M. Wartenberg, K.s Verhältnis z. Metaphysik. K. Twardoswki, Über die Übersetzung der philos. Terminologie K.s. J. Wasserberg, Einige Bemerkungen über den Kritizismus K.s (über seine Genesis und über seine Bedeutung dem Materialismus gegenüber).

Franc. Orestano, L'originalità di K., Palermo 1904. R. Richter, Zum 100 j. Todestage I. K., Lpz., Illustr. Ztg., 1904, Nr. 3163. G. Rossignoli, Torniamo a K.? Scuola Cattolica, März 1904. G. Rost, K., in: Es werde Licht, 35. Jahrg., Heft 5, S. 144—154, München 1904. A. Thomsen, K., Teologisk Tidsskrift, V, S. 273 ff., Kopenhagen 1904. A. Wellmer, I. K. Ein Gedenkblatt, Daheim, 1904, Nr. 19. M. Apel, I. K. Ein Bild s. Lebens u. Denkens, Berl. 1904. A. Bilharz, Mit K. — über K. hinaus. Ein Nachtrag z. Zentenarfeier, Wiesbaden 1904. B. Erdmann, I. K., Bonn 1904. O. Ewald, Romantik u. Gegenwart. Den Manen I. K.s, Berl. 1904. Wladimir Iwanowski, I. K. zum Gedächtnis (russisch), Kasan 1904. A. Lasson, I. K., Berl. 1904. G. Martius, K., Kiel 1904. F. Masci, E. K., Napoli 1904. A. Riehl, I. K., Halle 1904. F. Schnedermann, Die bleibende Bedeutung I. K.s in einigen Hauptpunkten gezeichnet, Lpz. 1904. Th. Simon, I. K. Ein Umriß seines Lebens und seiner Lehre (= Zeitfragen des christlichen Volkslebens, XXIX, 2), Stuttgart 1904. H. Struve, K. u. d. histor. Tragweite seines Kritizismus (polnisch), Warszawa 1904.

J. Walter, Zum Gedächtnis K.s. L. Busse, K.s erkenntnisth. Standpunkt in d. Nova dilucidatio. Zur Erinnerung an I. K., Abh. aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Todestages herausg. von der Univ. Königsberg, Halle 1904. Ebenda: A. Dorner, Über die Entwicklungsidee bei K.; F. Hahn, Einige Gedanken über K. und Peschel; O. Franke, K. u. d. altindische Philosophie; W. Uhl, Wortschatz u. Sprachgebrauch bei K.; H. Baumgart, Die Grundlagen von K.s Kr. d. ästhet. Urteilskr.; A. Bezzenberger, Die sprachwissensch. Äußerungen K.s; L. Jeep, Die Kantischen Kategorien und d. Behandlung der antiken Grammatik; F. Meyer, K. und das Wesen des Neuen in d. Mathematik; A. Kowalewski, K.s Stellung z. Problem einer Außenweltexistenz. Vgl. dazu W. Reinecke, Kantstud. 17, 1912, S. 446 ff.

H. Richert, K., Gedenkrede z. 100 j. Todestage. Aus: Veröffentlichungen d. Abteilg. f. Lit. d. Deutsch. Gesellsch. f. Kunst u. Wissenschaft zu Bromberg 1905.

d) Einführungen in die Kritik der reinen Vernunft, Darstellung der Grundgedanken, Kommentare.

Alfonso Testa, Della ragion pura di K., Lugano 1841. Herm. Cohen, K.s Theorie d. Erfahr., Berl. 1871, 2. neu bearbeitete Aufl., 1885. C. Grapengießer, Erklär. u. Verteid. v. K.s Krit. d. r. Vern. wider die „sogenannten" Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. Eine Bekämpfung d. modern. Realism. in d. Philos., Jena 1871. W. H. S. Monck, An introduction to the critical philos., Dublin 1874. P. Ragnisco, La critica della ragione pura di K., Napoli 1875. T. Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. K.schen Vernunftkrit. Freib. i. B. 1877. C. Grapengießer, Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik, Jena 1878. Albr. Krause, Populäre Darstellg. v. I. K.s Krit. d. r. Vern., Lahr, 2. Aufl. 1882. James Hutchinson Stirling, Text-book to K., The Critic of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinburgh and Lond. 1881. H. Vaihinger, Kommentar zur Krit. d. r. Vern., 1. Bd., Stuttgart 1881, 2. Bd., Stuttgart, Berl., Lpz. 1892; die beiden erschienenen Bände enthalten den Kommentar zur Vorrede der ersten, zu den Einleitungen der ersten und zweiten Ausgabe und zur transzendentalen Ästhetik. (2. Aufl. hrsg. v. Raym. Schmidt, Stuttg. 1922). Siehe denselben, Über eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu K.s Krit. d. r. Vern. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen (gegen Kuno Fischer), K.studien III, S. 335—341. B. Erdmann, Die Idee v. K.s Krit. d. r. Vern., in: Deutsche Rundschau, Bd. VIII, 1881, S. 253 bis 273. Seb. Turbiglio, Analisi, storia critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filos., Roma 1881. George S. Morris, K.s Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (Lond.). 1882. (Griggs's German philosophical Classics, Vol. I. Siehe über dieses Unternehmen The Journ. of Spec. Philos., Juli 1881, S. 323 u. 1885, S. 329 ff). Otto Kuttner, Bedeut. v. K.s Krit. d. reinen V. f. d. Gegenw., in: Jahrb. f. pr. Th., 1882, S. 577—592. Ad. Bilharz, Erläuter. zu K.s Krit. d. reinen V., Wiesbad. 1884. Herm. Wolff, Wegweiser f. d. Stud. d. K.schen Philos., Lpz. 1884. N. M. Butler, The probl. of K.s Krit. d. reinen V., in: J. of spec. philos., 1886. S. 54—73. Theod. v. Varnbüler, Widerlegung d. Krit. d. r. V., Prag u. Lpz. 1890. Gust. Wegner, K.-Lexikon. Ein Handb. f. Freunde der K.schen Philos., Berlin 1893. Alb. Lepidi, La Critica della ragione pura secundo K. e la vera filosofia, Roma 1894. Max Apel, K.s Erkenntnistheorie u. s. Stellung z. Metaphys. Eine Einführung in d. Studium v. K.s Kr. d. r. V., Berlin 1895. C. Stange, Der Gedankengang d. Kritik d. reinen Vernunft, Lpz. 1902, 4. u. 5. Aufl. 1920. L. Goldschmidt, Marginalien u. Register zu K.s Kritik des Erkenntnisvermögens v. G. S. A. Mellin; neu herausgegeben 1900 u. 1902, 2 Bde., Gotha. C. Cantoni, Un capitolo d'introduzione alla critica della ragion pura di E. K. Rivista Filos., Jan. bis Febr 1904. Erm. Troilo, Esplicatione sinottica della „Critica della ragione pura" di E. K. (S.-A. aus: Rivista di filos. e science aff. IV, vol. I, Nr. 6) 1904. H. Romundt, K.s Kritik d. r. Vern., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgesch. Eine Vorübung f. krit. Philos., Gotha. 1905. Adolf Böhringer, K.s erkenntnistheoretischer Monismus. Eine Einleitg. in d. Studium der Kritik d. r. Vern., München 1907. Herm. Cohen, Kommentar zu I. K.s Kritik d. r. Vern., Lpz. 1907 (Philos. Bibl. Bd. 113) 2. Aufl. 1917, 3. Aufl. 1920. N. Grabowsky, K.s Grundirrtümer in s. Kritik d. r. Vern. und d. Reformation des geistigen Innenlebens d. Menschheit. Volkstüml. dargest., Leipzig 1907. H. Romundt, K.s Krit. d. r. Vern. u. d. Gesch. d. Philos., in: A. f. Gesch. d. Philos., 1909, S. 511—532. Bd. 32. Alex. Wernicke, K.s krit. Werdegang als Einführg. i. d. Kr. d. r. V., Braunschweig 1911. Fritz Heinemann, Der Aufbau v. Kants Kr. d. r. V. u. d. Problem d. Zeit, Gießen 1913 (Phil. Arbeiten, hrsg. v. Cohen u. Natorp VII 2). E. v. Sydow, Kritischer Kant-Kommentar, zus.gestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels, Halle 1913. G. T. Whitney and Ph. H. Fogel, An introduction to K.s critical philosophy, London 1914. A. Buchenau, Grundprobleme der Kritik d. rein. Vern., Lpz. 1914. E. Marcus, Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft, Essen 1914 (gegen Nelson), auch Altpr. Monatsschrift 51, 1914 S. 419 ff,

515 ff. Joh. Zahlfleisch, Ein Versehen Vaihingers bezüglich Schein u. Erscheinung, Arch. für Gesch. d. Phil. 29, 1916 S. 75—78. B. Erdmann, Die Idee von K.s Kritik der reinen Vernunft, Abh. d. Berl. Ak. 1917, Nr. 2, Berlin 1917. H. Driesch, Skizzen zur Kantauffassung u. Kantkritik, Kantstud. 22, 1917/18, S. 81 ff. Norman Kemp Smith, A commentary to Kants Critique of pure reason, Oxford 1918. Max Apel, Philos. Lesebuch 3. Einführung in K.s Kritik d. rein. Vern., Charlottenburg 1921. A. Heußner, Hilfsbüchlein für Kantleser I K.s Prolegomena (Einf. i. d. Vernunftkr.), Göttingen 1921. Alfr. Menzel, K.s Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1922. A. Messer, Kommentar zu K.s Krit. d. r. Vern., Stuttg. 1922. Reinhard Kynast, Der Gedankengang der Kr. d. rein. Vern., Kantstud. 28, 1923, S. 1 ff.

e) Philologisches, Stil, Sprache usw. (s. auch § 49).

Siegm. Levy, K.s Kr. d. r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Rud. Eucken, Über Bilder u. Gleichnisse b. K., in: Ztschr. f. Philos u. philos. Krit., 1883, S. 161—193. Emil Wille, Verbesser. einiger Stellen in K.s Krit. d. reinen V., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 399—403. Emil Arnoldt, Krit. Exkurse i. Gebiet d. K.-Forschung, Königsb., aus d. Altpreußisch. Monatsschr. 1894 (auch Ges. Schriften Bd. 4 u. 5). Die einzelnen Abhandlungen sind schon früher aufgeführt außer der: Einige Notizen zur Beurteilung von K.s Verh. zu Lessing, S. 193—268. K. A. Rosikat, K.s Krit. der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie, Progr., Königsb. 1901. H. Ernst Fischer, K.s Stil i. d. Kritik d. r. Vern., nebst Ausführ. über ein neues Stilgesetz auf hist.-krit. u. sprachpsychol. Grundlage, Berl. (Ergänzungsheft zu d. K.studien, Nr. 5) 1907.

f) Kants Erkenntnistheorie, Charakteristik des Idealismus und Kritizismus.

J. B. Meyer, Über den Kritizismus mit besond. Rücks. auf K., in: Ztschr. f. Philos., Bd. 38, 1860, S. 226—263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. Rud. Tombo, Über K.s Erkenntnislehre, Inaug.-Diss., Rostock 1870. Lengfehlner, Das Prinzip der Philos., der Wendep. in K.s Dogmatism. u. Kritizism., Pr., Landshut. 1870. Herm. Cohen, K.s Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 3. Aufl., Berl. 1918. Edmund Montgomery, Die K.sche Erkenntnislehre widerlegt v. Standp. d. Empirie, München 1871. F. Frederichs, Der phänomenale Idealismus Berkeleys u. K.s, Berl. 1871. C. Grapengießer, K.s transz. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Ztschr., 61, S. 191—247; 62, S. 30—70, 232—285; 63, S. 145—200. L. Ballauf, Der K.sche Idealism., im Pädag. Arch. 1872 S. 241—295. Burmeister, Die Erkenntnislehre K.s, Wriezen 1872, Schulpr. Herm. Cohen, Die system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhältn. zu krit. Idealism., Berl. 1873. Paulsen, Versuch e. Entwicklungsgesch. d. K.schen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875. G. Schenke, Die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnislehre, Inaug.-Diss., Jena 1876. B. Alexander, K.s Lehre vom Erkennen, Lpz. Inaug.-Diss., Budapest 1876. A. Stadler, Die Grundsätze d. reinen Erkenntnistheorie in d. K.schen Philos., Lpz. 1876. L. Smolle, K.s Erkenntnistheorie vom psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim 1877. B. Erdmann, K.s Kritizismus in der 1. u. 2. Aufl. d. Kr. d. r. V., Hamburg 1878. Joh. Volkelt, Imm. K.s Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analys., Lpz. 1879. John Watson, The method. of K., in: Mind. Bd. 5, S. 528—548. G. Krause, K.s Erkenntnislehre als Grundlage unserer Erkenntnis, Teil I, Pr., Marienwerder 1881, Teil II, 1882. Th. Weber, Zur Krit. der k.schen Erkenntnistheorie, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1881 Bd. 79, S. 161—210, 1882, Bd. 80, S. 1—52 (auch separat erschienen, Halle 1882). Wilh. Münz, Die Grundlagen der K.schen Erkenntnistheorie, Bresl., 1882, 2. Aufl., ebd. 1885. Hugo Hänsel, Wie kommt nach K. Erfahrung zustande?, Pr., Geestemünde 1883. Hnr. Sidgwick, A criticism of the critical philosophy, in: Mind VIII, 1883, S. 69—91, 313—337. O. Riedel, Die monadolog. Bestimm. in K.s Lehre v. Dinge an sich, Hamb. 1884. H. Vaihinger, Zu K.s Widerleg. d. Idealism., in: Straßb. Abhandl. zur Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., Frb. i. B., 1884, S. 65—164. G. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. A. Thilo, Einige Beitr. z. Prüf. d. theoret. Ansichten K.s, in: Ztschr. f. ex. Philos., XIII, 1884, S. 225—275, 337—373. Otto

Kuttner, Kantianism. u. Realism., in: Jahrb. f. protest. Th. X, 1884, S. 353 bis 367. E. Laas, Einige Bemerk. zur Transzendentalphilos., in Straßb. Abhandl. z. Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., 1884, S. 61—84. M. H. du Marchie von Voorthuysen, Nagelaten Geschriften, eerste Deel: De theorie der kenntniss van Em. K., Arnheim 1886. Siehe zu d. letzten Werk Van der Wyck, K. in Holland, I, K.studien, III, S. 403—414. Berth. Rein, Der transzendentale Idealism. bei K. u. bei Schopenhauer, Inaug.-Diss., Rudolstadt 1887. A. Böhringer, K.s erkenntnisth. Idealism., Frb. i. Br. 1888. J. Stimpfl, Ist d. metaphys. Grundlage v. K.s Erkenntnistheorie idealist. oder realist. aufzufassen?, Diss., Basel 1890. O. Grundke, K.s Entwickl. v. Realismus aus nach d. subjektiv. Idealism. hin, Diss., Bresl. 1889. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., S. 257—280, 1889. Otto Stock, Kantianism. u. Kritizism., I., Probl. d. Krit. d. reinen V., Stargard 1890. O. Hansen, Untersogelser vedrorende Grundlaget for K.s Erkendelsesteorie, Kopenh. 1892. Rob. Schellwien, Die Erkenntnisl. K.s, Ztschr. f. Philos, 100, 1892, S. 266—322, H. Gartelmann, Sturz d. Metaphys. als Wissensch. Krit. des transzendental. Idealism. K.s, Berlin 1893. Wistar Hodge, The Kantian Epistemology and Theism. 1894. C. Müller, Über K.s Stell. zum Idealismus, Progr., Berlin 1895. A. Apitzsch, Die psycholog. Voraussetzungen d. Erkenntniskritik K.s, dargest. und auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie Chr. Wolffs u. Tetens' geprüft, nebst allgem. Erörterung. über K.s Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft, Diss., Halle 1897. W. Burckhardt, K.s objekt. Idealismus, Greifsw. 1898. Anna Alice Cutler, The aesthetical factors in K.s Theory of knowledge, K.studien II, 1898, 410—439. J. H. Bell, With what right is K.s Critique of pure reason called a theory of experience? Diss., Halle 1899. E. Boutroux, L'induction dans la philos. de K., Rev. des Cours et Conférences, 1901. F. R. Lipsius, Zur Kritik d. kantischen Erkenntnisl., in: „Prot. Monatsh.", IV, 1900, 11, S. 438—448. E. Marcus, K.s Revolutionsprinzip (kopernikanisches Prinzip), Eine exakte Lösung d. K.-Humeschen Erkenntnisproblems, insbes. d. Probl. d. Erscheinung u. d. „Ding an sich", Herford 1902. A. Messer, Die „Bezieh. auf d. Gegenstand" bei Kant, K.studien VIII, 1903, S. 321 bis 328. Walsh, K.s transcendental idealism and empirical realism, in: Mind XII, 1903. G. Daves Hicks, A restatement of some features in Kantian Transcendentalism, in: Proceedings of the Aristotelian Society 1903. H. Romundt, K.s „Widerlegung d. Idealismus". Ein Lebenszeichen d. Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjähr. Todestage, Gotha 1904. E. Steckelmacher Der transzendentale und der empirische Idealismus bei K., Diss., Erlangen 1904. H. Kroell, Die Grundzüge d. kantischen und d. physiologischen Erkenntnistheorie, Straßb. 1904. Wartenberg, L'argumentation kantienne contre l'idéalisme, Przeglad Filozoficzny, VIII, 1905, Heft 2. Wasserberg, Quelques observations sur le criticisme de K., Przeglad Filozoficzny VIII, 1905. F. Kuntze, Das Problem der Objektivität bei K., Diss., Freiburg 1905. O. Ewald, K.s Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheor. Untersuchung, Berl. 1906. Th. Stieglitz, Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus I. K.s u. A. Schopenhauers, Progr., Arnau 1906. H. Hegenwald, K.s theoret. Philos. in Friedr. Paulsens u. Ludw. Goldschmidts K.-Auffassung, Diss., Greifswald 1907. H. Drexler, Wissenschaft u. Wirklichkeit in K.scher Auffassung, Progr., Kattowitz 1907. O. Ewald, Die Grenzen des Empirismus u. d. Rationalismus in K.s Kritik d. r. Vern., in: K.studien XII, Berl. 1907. Reimann, Zwei irrtümliche Hypothesen in K.s Erkenntnistheorie, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 132. Bd., 2. Heft, 1907. Osc. Ewald, K.s kritischer Idealismus als Grundl. v. Erkenntnistheorie u. Ethik, Berl. 1908. R. Hönigswald, Z. Begriff d. kritischen Erkenntnislehre, in: K.studien, XIII, 1908, 4. Heft. (Mit Rücksicht auf: G. Uphues' „K. u. seine Vorgänger".) Stadler, Die Frage als Prinzip d. Erkennens u. d. „Einleitung" der Kritik d. r. Vern.: Kantstudien, XIII. Bd., 1908, 3. Heft, S. 238 ff. H. Prichard, K.s theory of knowledge, Oxford 1909. P. Wüst, K. und das Erkenntnisproblem, in: K.studien, 13. Bd., 1909, S. 467. A. Valensin, La théorie de l'expérience d'après K., Revue de Philos., 8. Jahrg., 1909, S. 44 ff. E. Gurland-Eljaschoff, Erkenntnistheoretische Studien auf antipsychologistischer Grundlage. 1. T.: Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus u. d. Ausgangspunkt K.s, 71. Bd. der Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1910.

M. Bartsch, Populäre Philos. 1. Teil: Was ein moderner Mensch v. K.s Erkenntnistheorie wissen muß, Bresl. 1910. R. M. Wenley, K. and his philosophical revolution, Edinburgh 1910. J. Reinhold, Die psycholog. Grundlagen d. K.schen Erkenntnistheorie, in: A. f. syst. Philos., 17. Bd., 1911, S. 183 ff. R. Reininger, K.s kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoret. Bedeutung, in: Wissensch. Beil. zum 24. Jahresber. der Philos. Gesellschaft an d. Univers. Wien 1911. Broder Christiansen, Kantkritik. I. Kritik d. K.schen Erkenntnislehre, Hanau 1911. Th. Steinbüchel, D. Wahrheitsproblem b. Kant (Studien z. Gesch. d. Phil. Festg. z. 60. Geb. Cl. Bäumkers), München 1913. P. Bernays, Über den transzendentalen Idealismus, Götting. 1913 (Abh. d. Friesschen Schule). A. Buchenau, Zur Neubegründung des kritischen Idealismus, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 151, H. 1, 1913. N. K. Smith, The meaning of Kants Copernican theory, Mind 1913, 88, S. 549 ff. A. Brunswig, Das Grundproblem K.s, Leipzig u. Berlin 1914. H. Spitzer, Der unausgesprochene Kanon der kantischen Erkenntnistheorie, Kantstud. Bd. 19, 1914, S. 36—145. Seitz, K.s Kritizismus, Philos. Jahrb. Bd. 28, H. 2, 1914. Smith, K.s method of composing, The philosophical Review Bd. 24, 1915. Br. Bauch, Idealismus u. Realismus in der Sphäre des philos. Kritizismus, Kantstud. 20, 1915, S. 97 ff., dazu A. Messer, Kantstud. 20, S. 299 ff. u. wieder Bauch S. 302 ff. E. Eichhorn, Der Grundgedanke des Kantianismus, Diss., Gießen 1917. W. Rauschenberger, D. kritische Idealismus u. seine Widerlegung, Leipzig 1919. C. Willems, K.s Erkenntnislehre, Trier 1919. A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Lpz. 1919. A. Menzinger, Fra for Kant. Erkendelseteoretiske Betragtninger, Kopenhagen 1919. Ernst Marcus, Erkenntnistheoret. Idealismus od. transzendentaler Realismus, Kantstud. 24, 1919/20, S. 152 ff. G. Lasson, Kritischer u. spekulativer Idealismus, Kantstud. 27, 1922, S. 1 ff.

g) Metaphysische Interpretation Kants, der Begriff des Dinges an sich.

Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Neuwied, gest. 1864): Ein Ergebnis aus d. Krit. d. K.schen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: Das unbewußte Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. H. Wolff, Die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu der Naturwissensch. und ihre philos. Gegner. Lpz. 1870. E. v. Hartmann, Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit: K.sche Studien zur Erkenntnistheorie und Metaph., Berl. 1871; weitere Aufl. unter dem Titel: Krit. Grundleg. d. transz. Realismus. E. Fleischl, E. Lücke in K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann, Wien 1872. E. Arnoldt, Metaphysik, die Schutzwehr der Relig., Rede, Königsb. 1873 (auch in der Altpr. Monatsschr., X, 289 bis 306, wiederabgedr. in Arnoldts Ges. Schr. Bd. 2). Benno Erdmann, Die Stellg. des Dinges an sich in K.s Ästhet. u. Analytik, Inaug.-Diss., Berl. 1873. P. Asmus, Das Ich und das Ding an sich, Gesch. ihrer begriffl. Entwicklung in der neuesten Philos., Halle 1873. F. G. Hann, Über den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach K., Innsbruck 1875. Rob. Steffen, K.s Lehre vom Dinge an sich, Inaug.-Diss. Lpz. 1876. G. Thiele, K.s intellektuelle Anschauung als Grundbegr. seines Kritizismus dargestellt, Halle 1876. W. Windelband, Über d. verschied. Phasen d. K.schen Lehre v. Ding an sich, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., I, 1877, S. 224—266. R. Lehmann, K.s Lehre v. Ding an sich, Berl. 1878. Friedr. v. Bärenbach, Das Ding an sich als krit. Grenzbegr., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 72. 1878. S. 65—80. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien 1879. G. Barzellotti, La critica della conoscenza e la metafisica dopo il K., in: La Filos. delle Scuole Ital., Bd. 20, 1880. E. v. Hartmann, K. als Vater des Pessimismus, in: Zur Gesch. u. Begründg. des Pessim., S. 1—64, Berlin 1880. E. v. Hartmann, In welchem Sinne war K. ein Pessimist?, in: Philos. Monatsh., 1883, S. 463—470, wieder abgedruckt in Philos. Fragen d. Gegenw., V, 19. M. W. Drobisch, K.s Dinge an sich u. s. Erfahrungsbegr., Lpz. 1886. Siehe dazu Gust. Knauer, Die Dinge an sich, das „Außer-uns", das f. uns. Erk. „Gegebene" u. unsere Erfahr., in: Philos. Monatsh. 21, S. 479—491. C. du Prel, K.s Vorles. über Psychol. Herausgegeb. mit e. Einleit. „K.s mystische Weltanschauung", Lpz. 1888. Vgl. dazu P. v. Lind, „K.s myst. Weltanschauung" e. Wahn d. mod. Mystik. Eine Widerlegung usw., Münch. 1892. Carus, Are there things in themselves? Monist. II, 1892.

J. G. Schurman, K.s critical problem; what is in itself and for us? Philos. Review, II, 1893, S. 129—166. L. Busse, Zu K.s Lehre vom Ding an s., Ztschr. f. Philos. und philos. Krit., 102, 1893, S. 74—113, 171—232. L. Triemel, Die Aufgabe d. K.schen Metaph. u. der. Lös. innerh. d. Kr. d. r. V., Progr., Koblenz 1893. Rob. Hoar, Der angebl. Mystizismus K.s, Diss., Bern 1895. Eberh. v. Danckelmann, K. als Mystiker? Lpz. 1897. F. Tocco, I principii metafisici della scienza e della natura di E. K., Riv. filos., I 1899. F. Paulsen, K.s Verhältn. z. Metaphysik, K.studien, IV, 1900, S. 413—447. H. Vaihinger, K. — ein Metaphysiker? In philos. Abh. Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900. P. Fleischer, Pantheistische Unterströmungen in K.s Philosophie, Diss., Lpz. 1902. Fr. Heman, K.s Platonismus u. Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus, K.studien VIII, 1903, S. 47—96. Fr. Paulsen, K. u. d. Metaphysik K.studien VIII. 1903, S. 111—128. A. Thomsen, Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich, K.studien VIII, 1904, S. 193—257. A. Wernicke, Die Theorie d. Gegenstandes u. d. Lehre vom Ding an sich bei I. K. Ein Beitr. z. Verständnis des Kantischen Systems, Schulprogr. Braunschw. 1904. Güttler, Wissen u. Glauben, 2. Aufl., München 1904. L. Goldschmidt, K.s „Privatmeinungen" über das Jenseits und die K.-Ausgabe d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Ein Protest. 1905. A. Michelis, Das Ding an sich. Vom physikalischen und v. philosophischen Standpunkte, Progr., Königsb. 1906. L. Deinhard, Darf man sich als Metaphysiker auf K. berufen? in: Psychische Studien, Lpz. 1907, S. 538—544. K. Sternberg, K. u. die Metaphysik, in: Pädagog. Archiv u. Zentralorgan für d. Interessen d. Realschulwesens, Braunschw., 1907, S. 65—66. B. Jordan, K.s Stellung z. Metaphysik bis z. Ende d. sechziger Jahre, Berl. 1909. A. Tumarkin, K.s Lehre vom Ding an sich, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 32, 1910, S. 291. H. Romundt, K. u. Wundt über Metaphysik, in: A. f. system. Philos., 1910, 16. Bd., S. 121 ff. P. Charles, La métaphysique du Kantisme, Paris 1913, auch Revue de philosophie, 13. Jahrg., Nr. 3, 1913. S. Brysz, Das Ding an sich u. die empirische Anschauung in Kants Philosophie, Halle 1913 (Erdmanns Abh. z. Ph. u. ihrer Gesch. 41). A. A. Bowman, K.s view of metaphysics, Mind 1916, S. 1 ff.

h) Einzelne Kantische Begriffe, so die Begriffe des Apriori, des Transzendentalen, synthetisches und analytisches Urteil u. a.

Ed. Röder, Das Wort a priori, eine neue Kritik der K.schen Philos., Frankf. a. M. 1866. F. Ueberweg, Der Grundgedanke des K.schen Kritizismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Wert, in: Altpreuß. Monatsschr. VI, 1869. S. 215—224. Günther Thiele, Wie sind die synth. Urteile a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle 1869. Ferd. Schmidt, De origine termini Kantiani „transcendens", Inaug.-Diss., Marburg 1873. Jos. Pommer, Zur Abwehr einiger Angriffe auf K.s Lehre von der synthet. Natur mathemat. Urteile, Wien 1874. J. Jacobson, Die Auffindung des Apriori, Berl. 1876. G. Zahn, Über die k.sche Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft, Jena 1876. J. Witte, Die Vermittelung der prinzipiellen Gegensätze durch K.s Krit. d. r. V. u. der virtuelle Apriorismus der letzteren, in: Philos. Monatsh. 1881, S. 602 bis 613. L. Noiré, D. Lehre K.s u. d. Ursprung d. Vernunft, Mainz 1883. Kurd Laßwitz, Die Lehre K.s v. d. Idealität d. Raumes u. d. Zeit im Zusammenh. mit s. Krit. d. Erkennens allgemeinverständl. dargest., Berl. 1883 (Preisschr.). Otto Schneider, Die psychol. Entwickl. d. Apriori mit Rücksicht auf d. Psychologische in K.s Krit. d. reinen V., Bonn 1883. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit K.s Anschauungs- u. Denkformen a priori, Pr. Bromb. 1883. Koppelmann, K.s Lehre v. analyt. Urteil, in: Philos. Monatsh., 1885, S. 65 bis 101. G. Cesca, La dottrina Kantiana dell' a priori, Padovae-Verona 1885. C. Mencke, Immanente Krit. d. K.schen Wahrnehmungs- u. Erfahrungsurteils, Diss., Halle 1886. F. Grung, Der Begriff d. Gewißheit in d. K.schen Philos., in: Philos. Monatsh., 1887, S. 35—57. Rud. Seydel, K.s synthet. Urteile a priori, Ztschr. f. Philos., 94, 1888, S. 1—29. Rich. Manno, Wesen u. Bedeut. d. Synthesis in K.s Philos., Ztschr. f. Philos., 94, 1888, S. 29—88, 182—210. W. Jansen, Die Theorie d. Möglichkeit in K.s Krit. d. reinen V., Straßb. 1888. W. Reichardt, K.s

Lehre v. d. synthet. Urteil. a priori u. ihr. Bedeut. f. d. Mathemat., Philos. Studien, IV, 1888, S. 595—639. M. Zang, Über d. Verh. d. Anschauung zum Verstande in K.s Krit. d. V., Diss., Gießen 1892. J. Hacks, Über K.s synthet. Urteile a priori, Progr., Kattowitz 1895, 2., 3. u. 4. T., ebd. 1896—1899. Geo. Simmel, Über den Unterschied der Wahrnehmungs- u. d. Erfahrungsurteile. Ein Deutungsversuch, K.studien, 1897, S. 416—425. E. Schneider, Begr. und Arten des Apriori in der theoret. Philos. K.s, Diss., Halle 1898. J. G. Schurman, K.s Theory of the Apriori forms of Sense, Philos. Rev., 1899. J. G. Schurman, K.s Apriori Elements of Understanding, Philos. Rev. 1899. F. Nolte, Über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken in K.s Terminologie, Progr., Northeim 1898. Rob. Reininger, K.s Lehre vom inneren Sinn u. seine Theorie d. Erfahrung, Wien 1900. V. Delbos, Sur la notion de l'expérience dans la philos. de K., Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, 1902, S. 363—389. Hyslop, K.s Treatment of Analytic and Synthetic Judgments, in: The Monist, XIII, 1903, Heft 3. F. Knothe, K.s Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger, Diss., Erlangen 1905. E. Abb, Kritik des Kantischen Apriorismus vom Standpunkte d. reinen Empirismus aus, in: Archiv f. d. gesamte Psychol. 1906. Derselbe, Kr. d. Kantischen Aprior. v. Standp. d. r. Empir. Unter besond. Berücks. von J. St. Mill u. Mach, Diss., Zürich 1906. F. Kuberka, Sinnlichkeit u. Denken, ein Beitr. z. K.schen Erkenntnistheorie, in: K.studien, XII, Berl. 1907. Franz Rademaker, K.s Lehre vom inneren Sinn in der Kritik d. r. Vern., Berl. 1908. (Ergänzungshefte zu d. K.studien, Nr. 9.) J. Eichner, K.s Begriff d. Erfahrung, Berl. 1909. H. Amrhein, K.s Lehre vom „Bewußtsein überhaupt" u. ihre Weiterbild. bis auf d. Gegenwart, Berl. 1909 (Ergänzungshefte zu d. K.studien, 10). Bender, Über d. Begriff d. Erfahr. bei K., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 132. Bd. 1908, S. 255—266. Guttmann, I. K.s Begriff d. objekt. Erkenntnis, Breslau 1911. E. Frank, Das Prinzip d. dialekt. Synthesis u. d. K.sche Philos., Berl. 1911. A. Monzel, Die Lehre v. inneren Sinn bei K., Bonn 1913. C. Motru Radulescu La conscience transcendentale, critique de la philos. kantienne, Rev. de Mét. et de Mor. Bd. 21, 6, 1913, S. 752 ff. B. Bauch, Über den Begriff des Naturgesetzes, Kantstud. Bd. 19, 1914, S. 303 ff. Lilly Huch, Der Begriff Wissenschaft im kantischen Sinn, Charlottenburg 1917. auch Diss., Heidelb. 1917 unter d. Titel „Nationalökonomie als Wissenschaft im kantischen Sinn". E. Franz, Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants, Berl. 1919, Kantstud. Erg.-H. 45. B. Jansen, K.s Lehre v. d. Einheit des Bewußtseins, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges. Bd. 32, 1919, H. 4. Fr. Staudinger, Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs, Kantstud. 24, 1919/20, S. 215 ff. Hinrich Knittermayer, Der Terminus transzendental in s. hist. Entw. bis zu Kant, Diss., Marburg 1920. A. Opitz, Der Begriff Realität in K.s krit. Schriften, Diss., Greifsw. 1921. C. Friedmann, Psychol. Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant, Kantstud. Bd. 26, 1921, S. 312 ff. A. Monzel, K.s Lehre von inneren Sinn u. d. Zeitbegriff im Duisburgschen Nachlaß, Kantstud. 25, 1921, S. 427 ff.

i) Die transzendentale Ästhetik,

Trendelenburg, Über eine Lücke in K.s Beweis v. d. ausschließenden Subjektivität des Raumes u. d. Zeit, ein krit. u. antikrit. Blatt, in den Hist. Beitr. zur Philos. III, 1867, S. 215—276, und Kuno Fischer u. sein K., Eine Entgegnung, Lpz. 1869. Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Vgl. dazu Kym und Rich. Quäbicker, in: Philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408 bis 413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323. C. Grapengießer, K.s Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer und Ad. Trendelenburg, Jena 1870. Emil Arnoldt, K.s transzendentale Idealität des Raumes und der Zeit, für K. gegen Trendelenburg, in der Altpreuß. Monatsschr. VII, S. 193 ff., 385 ff.; VIII, S. 1 ff., 451 ff.; IX., S. 193 ff. 1870—72 (auch Ges. Schr. Bd. 2). Herm. Cohen, Zur Kontrov. zwischen Trendelenburg und Fischer, in: Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachw. VII, 1871, S. 239—296. J. Gottschick, Die „Lücke" in K.s Beweis f. d. transzendentale Idealität v. Raum u. Zeit, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 79, 1881, S. 152—156. S. auch H. Vaihinger, Der Streit zwischen Trendelenburg u. Fischer, Exkurs in seinen Komment. z. Kr. d. r. Vern., S. 290—326. Weitere Literatur über diesen Streit ebd., S. 545—548. — W. Pflüger, Über K.s transzendentale Ästhetik, Inaug.-Diss., Marburg 1867. Hodgson,

Time and space (eine Analyse d. k.schen Lehre), Lond. 1869. K. Zimmermann, Über K.s mathem. Vorurt. u. d. Folgen, Wien 1871. Geo. Scherer, Krit. üb. K.s Subjektivität und Apriorität des Raumes und der Zeit, Inaug.-Diss., Frankf. a. M. 1871. Fil. Masci, Una polemica su K., l'estetica transcendentale e la antinomie, Napoli 1873. Jos. Weisz, K.s Lehre von Raum u. Zeit, Lpz., Inaug.-Diss., Budapest 1876. Albr. Krause, K. u. Helmholtz über d. Ursprung u. d. Bedeutung d. Raumanschauung u. d. geometrischen Axiome, Lahr 1878. Hugo Sommer, Die Neugestalt. unserer Weltansicht durch d. Erkenntnis d. Idealität d. Raumes u. d. Zeit. Eine allgemeinverständl. Darst., Berl. 1882. E. König, Einige Gedanken f. K.s Ästhetik gegen Empirism. u. Realism., in: Philos. Monatsh., 1884, S. 233—250. C. Th. Michaelis, Über K.s Zahlbegr., Pr. v. Charlottenb., Berl. 1884. E. Last, Die realist. u. idealist. Weltanschauung, entwick. an K.s Idealität v. Zeit u. Raum, Lpz. 1884. J. Mourly Vold, Albrecht Krauses Darstell. d. K.schen Raumtheorie u. d. K.schen Lehre v. den Gegenständen, Christiania 1885. H(elene) Bender, Über d. Idealität v. Raum u. Zeit. Ein Beitr. z. Kap. d. transz. Ästhet., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 87, 1885, S. 1—48. Arthur Bendixon, Kritiska studier till K.s transscend. ästetik, akad. afhandling, Stockh. 1885. Marian Massonius, Über K.s transzendentale Ästhet., Lpz. 1890. Hub. Gisevius, K.s Lehre v. Raum u. Zeit, krit. beleuchtet v. Standp. d. gem. Menschenverstandes aus, Hannov. 1890. Alb. Farges, L'idée du continu dans l'espace et le temps. Réfutat. du Kantique, du dynamisme et du réalisme, Par. 1892. Alb. Farges, La critique de K. sur l'espace et le temps, Ann. de philos. chrét. 1892. Albr. Tiebe, D. Angriffe Trendelenburgs geg. K.s Lehre v. d. ausschließend. Subjektivität des Raumes u. der Zeit, Gratulationsschr., Stettin 1890. Gallosch, Die Grundlagen d. Algebra im Sinne K.s, Progr., Wien 1893. P. Schröder, K.s Lehre vom Raum, Ein Beitrag zur Kritik der transzendent. Ästhet., Festschr., Halle 1894. A. Döring, Über Zeit und Raum, Philos. Vortr., herausg. v. d. Philos. Gesellsch. z. Berl., Berlin 1894. Geo. Wallenberg, K.s Zeitlehre, Progr., Berlin 1896. W. Kinkel, Die Idealität u. Apriorität des Raumes u. der Zeit nach K., Diss., Jena 1896. B. Schöngut, Über K.s mathemat. Hypothese, Progr., Reichenberg 1896. E. Nimz, Die affizierenden Gegenstände in K.s Krit. d. r. V., Diss., Erlangen 1897. C. Gudenatz, Zur Krit. der Lehre K.s von der Möglichk. der reinen Mathem., Diss., Lpz. 1897. A. Stadler, § 1 der transzendent. Ästhetik, aus einem Konversatorium für Anfänger, K.studien, I, 1897, S. 100—107. G. Daxer, Über die Anlage und den Inhalt der transzendentalen Ästhetik in K.s Krit. d. r. V., Diss., Erlang. 1897. James H. Hyslop, K.s doctrine of time and space, Mind. Januar 1898, S. 71 bis 84. R. Schade, K.s Raumtheorie u. d. Physiologie, Diss., Königsberg 1898. F. Medicus, K.s Tsanszendentale Ästhetik u. d. nichteuklidische Geometrie, K.studien, III, 1899, S. 261—300. Edm. König, Die Unterscheid. von reiner u. angewandter Mathem. b. K., K.studien, III, 1899, S. 373—402. Mc Ewen, K.s proof of the proposition: Mathem. judgments are one and all synthetical, Mind, 32, 1899. L. Jaconiami, Del concetto del giusto nella Critica della ragion pura, Rom 1900. G. S. Fullerton The Doctrine of Space and Time, The Philos. Review, X, 1901. W. Reinecke, Die Grundlagen d. Geometrie nach K., Kantstudien VIII, 1903, S. 345—395. O. Leo, Folgerungen aus K.s Auffassung d. Zeit, in d. Krit. d. r. Vernunft, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soz., N. F. II, 1903, S. 189—209. L. Couturat, K. et la mathém. moderne. Bulletin de la Société française de Philos., IV, Nr. 5, 1904, S. 125—134. F. Kuberka, K.s Lehre von der Sinnlichkeit, Diss., Halle 1905. Staudinger, Der Gegenstand d. Wahrnehmung, K. studien, X, 1905, S. 44—58. Royce, K.s doctrine of the bases of mathematics, The Journal of Philos., Psychology and Scientific Methods (Woodbridge), II, Nr. 8, 1905. J. Pitschel, Leibniz' und K.s Lehre vom Raum miteinander verglichen, Diss., Lpz. 1905. W. Meinecke, Die Bedeutung der nicht-euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu K.s Theorie d. mathemat. Erkenntnis, K.studien, XI, 1906, S. 209—232. E. Cassirer, K. u. die moderne Mathematik, in: K.studien, XII, 1907. G. Griebel, D. neuthomistische Kritik der K.schen Raumargumente, Straßb. 1909. P. Mansion, Gauß contre K. sur la géometrie non-euclidienne, in: Revue Néo-Scolastique, XV, Nr. 4. 1909. Fritz Heinemann, Der Aufbau von Kants Kr. d. r. V. u. d. Problem der Zeit, Gießen 1913, Phil. Arbeiten hrsg. v. Cohen u. Natorp, VII, 2. Klein, Die Fehler Berkeleys u.

K.s in der Wahrnehmungslehre, Philos. Jahrb. Bd. 27, Heft 3, 1913. Schleier, Inwiefern werden die kantischen Ansichten vom Raume durch die moderne math. Forschung bestätigt?, Ztschr. f. positivist. Phil., II, Heft 2, 1914. De Contenson, L'innéisme kantien des fondements mathématiques, Revue de philosophie 1914, 3. Jos. Krug, Neues zu den Raumtheorien K.s u. Stumpfs, Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 33, 1916, S, 241 ff. A. J. Dietrich, K.s Begriff des Ganzen in seiner Raum- u. Zeitlehre u. das Verhältnis zu Leibniz, Halle 1916, Erdmanns Abh. z. Phil. u. ihr. Gesch. 50. J. E. Stahl, Eine Kritik von K.s Raumerörterung, Diss., Gießen 1917. E. Schleier, K. u. das mathematische Geltungsproblem, Diss., Breslau 1917. Klein, Beitrag zur Wahrnehmungslehre mit Rücksicht auf K.s transzendentale Ästhetik, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges. 31, 1918, H. 3. H. Falkenfeld, Das Verhältnis v. Zeit u. Realität bei K. u. Bergson, Diss., Berlin 1918. Cl. Thaer, Reine Anschauung u. Idealität des Raumes, Kantstud. 24, 1919/20, S. 107 ff. A. Titius, K.s transzendentale Ästhetik im Lichte der heutigen Wissenschaft, Festgabe f. J. Kaftan z. 70. Geb., Tübingen 1920, S. 343 ff. Gertrud Rosenthal, D. Entw. d. kantischen Raumlehre, Diss., Königsberg 1920. Dietrich Meyer, Üb. K.s Lehre v. d. math. Erkenntnis, Diss., Erlangen 1920. Ilse Schneider, Das Raum-Zeit-Problem bei Kant u. Einstein, Berl. 1921. A. Vloemann, Anschauung u. Verstand i. d. Entw. v. K.s Theorie u. Geometrie unt. Berücks. v. Descartes, Leibniz u. Gauß, Diss., Göttingen 1921. G. Röver, Zur Lehre vom Raum, Oldenburg 1923. H. Rüping, Raum u. Zeit b. Kant nach d. Relativitätstheorie, Diss. Münster 1923.

k) Die transzendentale Analytik.

Gust. Knauer, Konträr und kontradiktorisch, nebst konvergierenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868. G. Biedermann, K.s Kr. d. r. Vern. und die Hegelsche Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag 1869. Ernst Wickenhagen, Die Logik b. K., Diss., Jena 1869. Fr. Reinh. Ernst Zelle, De discr. inter Aristotelicam et K. logices rationem intercedente, diss. Hal. (auch deutsch, Berl. 1870.) W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Kausalbegriff, Inaug.-Diss., Rostock 1870. Alfr. Hölder, Darstellg. d. k.schen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücks. d. verschieden. Fassgn. d. transzendentalen Dedukt. d. Kateg., Tübingen 1873. G. Knauer, Ist d. Zweckbegr. auf K.s Standpunkt in der Kateg.-Tafel einzustellen? in Philos. Monatshefte, IX, 361—366, 1873. J. Volkelt, K.s Stellung z. unbewußt. Logisch. in Philos. Monatshefte, IX, 1873, 49—57, 113—124. J. Jacobson, Die Beziehungen zwischen Kategorien und Urteilsformen, Königsberg 1877. Ernst Laas, K.s Analogien d. Erfahrung, Berl. 1876. A. v. Leclair, Krit. Beitr. z. Kategorienlehre K.s, Prag 1877. C. Ueberhorst, K.s Lehre v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrg., Göttingen 1878. P. S. Neide, Die K.sche Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, Inaug.-Diss., Halle 1878. Mor. Steckelmacher, Die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transzendentalen, Bresl. 1878. J. Nathan, K.s logische Ansichten u. Leistungen, Inaug.-Diss., Jena 1878. V. Kiy, Die K.schen Kategorien u. ihr Verhältnis zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissensch., in: Festschr. z. Begrüßung der 35. Vers. Deutsch. Philolog. usw. dargebracht v. d. Kgl. Gymnas. u. d. Städt. R.-Sch. zu Trier, Trier 1879. Wilh. Schuppe, Das Verh. zwischen K.s formaler und transzendentaler Logik, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 513—528. Felice Tocco, L'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori, estratto della filosofia delle Scuole Italiane 1880. J. Mainzer, Die krit. Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes u. K.s theoret. Philos. nachgewiesen, Jena 1881. Eugen Westerburg, Schopenhauers Kritik der K.schen Kategorienlehre, in: Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 78, 1881, S. 106—140, 249—278. Friedr. Bernd, Die Logik nach Aristoteles u. K., Progr. der Theresianisch. Ak. in Wien, Wien 1881. A. Huther, Versuch e. Darleg. d. Auffassung K.s v. d. Wesen u. d. Bedeut. d. Schlusses, sowie ihres Wertes u. Verh. zu früheren Theorien, Rostocker Inaug.-Diss., Schönebeck 1882. Frank Hugh Foster, The doctrine of the transcendent use of the principle of causality in K., Herbart and Lotze, Inaug.-Diss., Lpz. 1882. Emil Wille, K.s Lehre v. d. ursprüngl. synthetisch. Einheit d. Apperzeption, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 449—460. F. Staudinger, Noch

einmal K.s synthet. Einheit d. Apperzeption, in: Philos. Monatsh. 1883, S. 321—343. Bernh. Hercher, Zur Grundlage d. transzendent. Logik K.s, insbes. s. Kategorienl., Inaug.-Diss., Jena 1883. Rud. Lehmann, Über d. psychol. Grundanschauung der K.schen Kategorienl., in: Philos. Monatsh. 1884, S. 98—120. Ad. Henrich, K.s Deduktion d. rein. Verstandsbegr., Pr., Emmerich 1885. Rich. Manno, Die Stell. d. Substanzbegriffs in d. K.schen Erkenntnisth., Inaug.-Diss., Bonn 1887. Joh. Witte, Die simultane Apprehension b. K., Ztschr. f. Philos., 94, 1888. S. 255—274. Pietro d. Nardi, Fonti logiche del soggestivismo teoretico di E. K., Firenze, 1890. Max Siebourg, K.s Lehre v. d. Kausalität nach s. zweiten Analogie d. Erfahr., Pr., Krefeld 1890. W. J. Dotzer, Über Schopenhauers Krit. d. k.sche Analyt. Diss., Erlangen 1891. Rich. Behm, Vergleich d. K.schen u. Schopenhauerschen Lehre in Anseh. d. Kausalität, Diss., Heidelb. 1892. Const. Radulescu-Motru, Zur Entwickl. v. K.s Theorie d. Naturkausalit., Diss., Lpz. 1893. P. Lorentz, Über d. Aufstell. von Postulaten als philos. Meth. b. K., Philos. Monatsh., 29, 1893, S. 402—433. Hans Larsson, K.s transc. deduction of kategoriema, I. Ak. afhandl., Lund. 1894. H. H. Williams, K.s doctrine of the schemata, The Monist. IV, 1894, S. 375—384. Geo. Albert, K.s transzendentale Logik m. bes. Berücks. der Schopenhauerschen Krit. der K.schen Philos., Wien 1895. O. Sickenberger, K.s Lehre von der Quantität des Urteils, K.studien, II. 1897 S. 90—99. J. Bergmann, Zur Lehre K.s v. d. logischen Grundsätzen, K. St. II., 1897, S. 323—348. M. Wartenberg, K.s Theorie der Kausalität m. besonder. Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine histor.-krit. Untersuchung z. Erkenntnistheorie, Lpz. 1899. E. Zwermann, Die transzend. Dedukt. d. Kateg. in K.s Kritik d. reinen Vernunft, K.studien, V, 1901, S. 444—471. Paul Hofmann, K.s Lehre v. Schluß u. ihre Bedeutung, Diss., Rostock 1901. R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant, K.studien, VI, 1901, S. 429—458. E. v. Aster, Über Aufgabe u. Methode in d. Beweisen d. Analogien d. Erfahrung in K.s Krit. d. r. Vernunft, A. f. Gesch. d. Philos. XVI, 1903, S. 218—251, 334—366. H. Vaihinger, Beiträge z. Verständnis d. Analytik u. d. Dialektik in d. Krit. d. r. Vernunft, K.studien VII, 1903 S. 99—117. O. Döring. Der Anhang z. analytischen Teile d. Kr. d. r. Vern. über die Amphibolie des Reflexionsbegriffs, Diss., Lpz. 1904. H. Drexler, Die doppelte Affektion d. erkennenden Subjekts im kantischen System, Beuthen 1904. P. Hauck, Die Entstehung d. kantischen Urteilstafel, K.studien, XI, 1906, S. 196 bis 208. S. P. Tschanscheff, Das Kausalproblem bei K. und Schopenhauer, Diss., Bern 1906. H. Levy, K.s Lehre vom Schematismus d. reinen Verstandesbegriffe. 1. Teil: Einleitung, Untersuchungen über d. transzendentale Ästhetik u. die Analytik der Begriffe, besonders über die transzendentale Deduktion, Halle 1907. Auch Diss., Heidelberg. W. Zschokke, Über K.s Lehre v. Schematismus d. r. Vern., in: Kantstudien, XII, 1907. F. Medicus, K. u. d. gegenw, Aufgabe der Logik, in: K.studien, 1907, S. 50—74. John M. O'Sullivan, Vergleich der Methoden K.s u. Hegels auf Grund ihrer Behandl. der Kategorie d. Qualität, Berl. 1908 (Ergänzungshefte zu d. K.studien, Nr. 8). G. Mehlis, Über K.s Urteilssystematik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 136. Bd., 1909, S. 55 ff. W. Ernst, D. Zweckbegriff bei K. u. s. Verhältnis zu d. Kategorien, K.studien, Erg.-H., 14. Heft, Berl. 1910. Die transzendentale Deduktion der Kategorien in K.s Kritik d. r. Vern. (anonym), Bonn 1910. H. Israel, Auflösung d. Widerspruchslehre K.s. 1. Teil: Der Kritik d. r. Vern., Analytik der Begriffe, Berl. 1911. K. B. R. Aars, Kausalität u. Existenz bei K., in: A. f. syst. Philos., 17. Bd., 1911, S. 171 ff. E. Frank, D. Prinzip d. dialekt. Synthesis u. d. Kantische Phil., Kantstud. Erg.-H. 21, Berl. 1911. E. Marcus, Logik, Eine Einf. i. K.s Kategorienlehre, 2. Aufl., Herford 1911. Emil Raff, Die Deduktions- u. Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seiner Philosophie, Arch. f. Gesch. d. Ph., Bd. 26, 1913 S. 174—194. Friedr. Maywald, K.s Beweis für die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 26, 1913, S. 281—301. Edgar Zilsel, Bemerkungen zur Abfassungszeit u. zur Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 26, 1913, S. 431—448. E. Barthel, Elemente der transzendentalen Logik, Straßburg 1913. H. C. Birven, K.s transzendentale Deduktion, Berl. 1913 (Erg.-H. 29 d. Kantstud.). Giov. Amendola, La categoria: appunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi Bologna 1913.

E. Curtius, Das Schematismuskapitel in der Kr. d. rein. Vern., Kantstud. Bd. 19, 1914, S. 338 ff. Joh. Zahlfleisch, Die Kausalität bei K. in neuer Beleuchtung, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. 28, 1915, S. 396—400. B. Erdmann, Kritik der Problemlage in K.s transzendentaler Deduktion der Kategorien, Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1915, S. 190 ff. H. Leisegang, Üb. d. Behandlg. des scholast. Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum, u. s. Bed. in K.s Krit. d. r. Vern., Kantstud. 20, 1915, S. 403 ff. Martin Müller, Herbarts Stellung zur Kategorienlehre K.s, Diss., Lpz. 1915. A. Jacobs, Die Beweisversuche: Analogien der Erfahrung, Altpr. Monatsschr., Bd. 53, 1917, S. 367 ff. u. Bd. 54, S. 1 ff., 1917. E. Marcus, Zur transzendentalen Deduction der Analogien, Altpr. Mon. Bd. 55, 1918 S. 103 ff. Herbert Schack, Die transzendentale Apperzeption bei K. als formales u. reales Grundprinzip, Diss., Königsberg 1919. A. Jacobs, Zur transzendentalen Deduktion, Altpr. Monatsschr. 57, 1920, S. 84 ff. Karl Joël, Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile, Kantstud. 27, 1922, S. 298 ff.

l) Die transzendentale Dialektik.

Jos. Jaeckel, De K. phaenomeno et noumeno, Diss. Vratisl. 1862. Jos. Richter, Die K.schen Antinomien, Mannheim 1863. O. Stäckel, Der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock 1869. Oskar Hohenberg, Über das Verhältn. der K.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss., Jena 1869. J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. 1870. Rich. Quäbicker, Krit.-philos. Untersuchungen: I. K.s u. Herbarts metaph. Grundansichten, üb. d. Wesen d. Seele, Berl. 1870. Rud. Hippenmeyer, Über K.s Krit. der rat. Psych., in: Ztschr. f. Philos. N. F., Bd. 56, 1870, S. 86—127. Johs. Quaatz, K.s kosmol. Ideen, ihre Ableitg. a. d. Kategorien, die Antinomie und deren Auflös., Berl. 1872, Pr. d. Andreas-Sch. Rob. Zimmermann, Über K.s Widerlegung d. Idealism. v. Berkeley (a. d. Sitzungsber. d. Ph.-Hist. Kl.), Wien 1872. C. Stommel, Die Differenz K.s u. Hegels in Beziehg. auf die Antinomien. Inaug.-Diss., Halle 1876. W. Ostermann, Über K.s Krit. der rational. Theol., Jena 1876. E. Schmidtborn, Darlegung u. Prüfung d. K.schen Krit. des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbaden 1877. Mamiani, Della psicologia di K., Roma 1878. R. Falckenberg, Über d. in telligibl. Charakter, zur Kritik d. K.schen Freiheitsl., Halle 1879. J. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit b. K., in: Philos. Monatsh. 1882, S. 129—161. C. Fr. Jeppel, K.s ontolog. Beweisversuche für das Dasein Gottes, Inaug.-Diss., Halle 1883. Frz. Staudinger, Noumena. Die „transzendentalen" Grundgedanken u. „die Widerlegung d. Idealismus", Darmstadt 1884. Max Jahn, Der Einfluß d. K.schen Psychol. auf d. Pädagogik als Wissensch., in: Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 130, 1884, S. 404—427, 462—514, auch separat, Leipz. 1885. Neuber, K.s transzendentale Ideen, I. Ihre erkenntnistheor. Ableit., Pr., Essen 1884. H. Grosch, K.s Lehre v. Ideal d. reinen V., Halle 1884. G. Markull, Über Glaub. u. Wiss., im Anschl. an K.s Krit. d. reinen V., Pr., Danzig. 1884. Otto Kuttner, Die Bedeut. d. regul. Ideen K.s: Die Atomistik, in: Altpr. Monatsschr. 22, 1885, S. 59—75. Otto Kuttner, K.s Kopernikanism. auf d. Begriffe Notwendigk. u. Freih. angewandt, Altpr. Mon. 22, 1885. S. 618—636. Jul. Krohn, Die Auflösung d. rationalen Psychol. durch K., Diss., Breslau 1886. W. Wundt, K.s kosmolog. Antinomien u. d. Problem d. Unendlichk.. in: Philos. Stud. Bd. 2, S. 495—538. B. Kuhse, Begr. u. Bedeut. des Selbstbewußts. bei K., Diss., Halle 1886. Frz. Erhardt, Krit. d. K.schen Antinomien, Lpz. 1888. Fr. Thedinga, Der Begr. d. Idee bei K., Pr., Hagen 1888. F. X. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntn. u. Gotteserkenntn., d. Beweisen f. Gottes Dasein u. naturwissenschaftl. Beweisführung mit Bezugnahme auf K.s Krit. d. Gottesbeweise, Philos. Jahrb., 3, 1890; 4, 1891. E. Güttler, Die Entropie des Weltalls u. die K.schen Antinomien, Ztschr. f. Philos., 99, 1891, S. 41—80. Eugen Dreher, Krit. Bemerkung. u. Ergänzung. zu K.s Antinomien, Ztschr. f. Philos., 100, 1892, S. 248—255. Karl Fuchs, Die Idee b. Plato u. K., Progr., Wiener Neustadt 1893. W. T. Harris, K.s third antinomy. Philos. Review 1894. O. Kohlschmidt, K.s Stellung zur Theologie u. Physikotheol., Diss., Jena 1894. Max Brahn, Die Entwicklung d. Seelenbegr. b. K., Diss., Heidelb. 1896. D. Greiner, Die Begriffe der Persönlichkeit b. Kant, Diss., Gießen 1896,

E. F. Buchner, A study of K.s Psychology, with reference to the critical philosophy, N.-Y. and London 1897. M. J. Monrad, Das Ding an sich als Noumenon, A. f. syst. Philos., III, 1897, S. 129—149. George Dawes Hicks, Die Begriffe Phänomenon u. Noumenon u. ihr Verh. zueinander b. K. Ein Beitrag zur Ausleg. und Krit. der Transzendentalphilos., Diss., Lpz. 1897. John Watson, The Cartesian Cogito ergo sum and K.s Criticism. of rational psychology, K.studien, II, 1897, S. 22—49. J. B. B. Heinrich, Kosmolog. Gottesbeweis u. K.s Krit. d. r. V., Progr., Mainz 1898. M. Wartenberg, Der Begr. des „transzendental. Gegenstandes" bei K. und Schopenhauers Kritik dess., eine Rechtfertigung K.s, K.studien, IV, 1899, S. 202—231, V (1900), S. 145—176. H. Schultze, D. ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-krit. Übers. bis K., Progr., Hamburg 1900. J. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntnis, Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft, XII, 1900. L. Goldschmidt, K.s Widerlegung d. Idealismus, A. f. syst. Philos., VI, 1900. Dunan, La première antinomie de K., Rev. philos., 1900. F. Evelin, La dialectique des Antinomies, Bibl. du Congrès Intern. de Philos. I, 1900, S. 165—218. E. Arnoldt, Über den ersten Teil der ersten Antinomie d. spekulativen Vernunft. Sep.-Abdr. aus d. Altpr. Monatsschr., XLI, Königsb. 1904. Salinger, K.s Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung, A. f. Gesch. d. Philos., XIX, 1905, Heft 1. E. Fischer, Die geschichtl. Vorlagen zur Dialektik in K.s Kritik d. r. Vern., Berl. 1905. T. Hoekstra, Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilos., Diss., Heidelb. 1906. F. Evelin, La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philos. kantienne, Paris 1907. E. Lehmann, Idee u. Hypothese bei K., in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. und Soziologie, Lpz. 1908, S. 327—378. E. Rolfes, Eine krit. Beleucht. von S. 604—658 (2. Aufl.) aus K.s Kritik d. r. Vern., in: Philos. Jahrbb., XXII, 1909, S. 346—358. J. Stilling, Über d. Problem d. Freiheit auf Grund von K.s Kategorienlehre, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 31 u. 32, 1910. Sw. Ristitsch, Konträrer oder kontradiktorischer Gegensatz in K.s mathemat. Antinomien, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. u. Soziologie, 34. Jahrg. 1910, S. 178 ff. Ch. Toll, Die erste Antinomie K.s u. der Pantheismus, Berl. 1910. L. Cramer, K.s rationale Psychologie u. ihre Vorgänger, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. u. Soziologie, Bd. 39, 1915, S. 1 ff. u. 201 ff., auch Diss., München 1914. Carus, K.s antinomies and their solution, The Monist Bd. 25, 4, 1915. Benzion Kellermann, Das Ideal im System der Kantischen Philosophie, Berl. 1920. Chr. Schreiber, K. u. die Gottesbeweise, Dresden 1922. W. Rauschenberger, D. Antinomien K.s, Berl. 1923.

Zu § 51. Kants Naturphilosophie.

a) Allg. über die Naturphilosophie, bes. die Met. Anfangsgründe d. Naturw., s. auch § 49 unter Naturgesch. u. Th. d. H. u. Opus post.:

Laz. Bendavid, Vorles. üb. die metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Fr. Gottl. Busse, K.s metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss. in ihr. Gründen widerlegt, Dresden 1828. Reuschle, K. und die Naturwiss., in der Deutschen Vierteljahrsschr., 31. Jahrg., April-Juni 1868, S. 50—102 u. insbesond. über K.s dynam. Theorie d. Materie ebd., S. 57—62. A. Stöhr, Analyse d. r. Naturwiss. K.s, Wien 1884; s. darüber J. Witte, K.s Kritizismus gegenüber unkrit. Dilettantismus, Bonn 1885; und wiederum A. Stöhr, Replik gegen Witte, eine Verteidig. meiner Schr. Analyse usw., Wien 1885. Albr. Rau, K. u. d. Naturforschung, in: Kosmos, Bd. 1 u. 2, 5. Art. 1886. H. Keferstein, Die philos. Grundlage d. Physik nach K.s metaphys. Anfangsgründ. d. Naturwiss. u. d. Mnskrpt. „Übergang v. d. metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. zur Phys.", Progr., Hamburg 1892. Arth. Drews, K. Naturphilos. als Grundlage seines Systems, Berlin 1894. Die metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. neu herausgeg. mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philos. der Mechanik v. Al. Höfler, Veröffentlichung. der Philos. Gesellsch. a. d. Univ. zu Wien, Lpz. 1900. W. Ostwald, Betrachtung zu K.s „Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss." (S.-A. aus: Annalen der Naturphilos. I, S. 50—61) Lpz. 1902; s. dazu A. Höfler, Zu K.s Metaph. Anfangsgründ. d. Naturw., K.studien, XI, 1906, S. 255—259; s. auch: Derselbe, Anmerkungen zu seiner Ausgabe in der Berliner Ak.-Ausg., Bd 4, 1903. Edm. König, K. und die Naturw. Braunschweig 1907. W. R. Eckardt, K.s Bedeut. für die moderne Naturwiss., in: Naturwissensch. Wochenschr., Jena,

22. Jahrg. (1907), S. 679. A. Sendler, Die metaph. Grundlagen mathem. Naturbetracht. bei K. und Fries, Diss., Jena 1908. Br. Bauch, I. K. u. s. Verh. zur Naturwissenschaft, Kantstud. 17, 1912, S. 9 ff. A. Jacobs, Die allgem. Naturgesetze des Kantschen Systems u. die Skepsis, Altpr. Monatsschr. Bd. 49, 1921, S. 214 ff., 416 ff. K. Roretz, Zur Analyse von K.s Philosophie des Organischen, Wien 1922.

b) Einzelne naturphil. Lehren u. Begriffe, bes. Theorie der Materie:

J. Chr. Schwab, Prüfg. d. K.schen Begr. von d. Undurchdringlichk., d. Anziehg. u. e. Zurückstoßung d. Körper, nebst e. Darstellg. d. Hypothese des Lesage üb. die mech. Ursach. d. allgem. Gravitation, Lpz. 1807. Jagielski, Wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefaßt? Ostrowo, Pr. 1872. A. Stadler, K. üb. d. Prinzip der Erhaltung d. Kraft, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 577—589. Derselbe, Das Gesetz der Stetigkeit bei K., in: Philos. Monatsh. 1880, S. 577—596. Otto Kuttner, Hist.-genet. Darstell. v. K.s verschiedenen Ansichten üb. das Wesen d. Materie, Inaug.-Diss., Berlin 1881. A. Stadler, K.s Theorie d. Materie, Lpz. 1883. P. Tannery, La théorie de matière d'après K., in: Revue philos., 19, 1885, S. 26—46. Rob. Abendroth, Das Problem d. Materie. Ein Beitrag zur Erkenntniskrit. und Naturphilos., I, Lpz. 1889. A. Schneider, Der Begriff der Materie b. K. und Schopenhauer, Diss., Heidelberg 1907. E. Adickes, Die Lehre v. der Wärme v. Fr. Bacon bis Kant, Kantstud. 27, 1922, S. 328 ff.

c) Kant-Laplacesche Theorie:

Meydenhauer, K. oder Laplace? Marb. 1880. R. Stölzle, Ist die Bezeichnung K.-Laplacesche Hypothese berechtigt? in: Philos. Jahrb., 20. Jahrg. 1907, S. 324 bis 327. G. Holzmüller, Orientierg. üb. wicht. Abh. z. K.-Laplacesch. Theorie, in: Unterrichtsbl. f. Mathem. und Naturw., Berlin 1908, S. 27.

d) K.s Stellung zur Deszendenztheorie:

F. Pinski, Deszendenztheorie in der Gegenwart und ihre Begründung durch K., in: Altpreuß. Monatsschr. 44, 1907, S. 303—347. F. Kühner, Lamarck, K., Pauly, in: Polit.-Anthropolog. Revue, Eisenach 1908, 7. Jahrg., S. 300—310, 401—408. S. auch Lit. zu § 55 e.

e) Anthropologie, Rassentheorie:

Barach, K. als Anthropolog in Mittlgn. d. Anthrop. Ges. in Wien 1872. Th. Elsenhans, K.s Rassentheorie u. ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur K.-Gedächtnisfeier, Leipzig 1904. W. Moog, K.s völkerpsychologische Beobachtungen üb. d. Charaktere der europ. Nationen, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. u. Soz. Bd. 40, 1916, H. 4.

f) K. u. die Medizin:

E. Ebstein, Vergess. Dokumente K.s zur Gesch. d. Influenza, in: Deutsche Mediz. Wochenschr., Lpz. 1907, 33. Jahrg., S. 1957. Hallervorden, K.s Stellung z. Metzger, in: Deutsche Mediz. Wochenschr., Leipzig 1907, 33. Jahrg., S. 2189.

Zu § 52. Kants Kritik der praktischen Vernunft.

I. Kants Ethik.

a) Allgemeine Darstellungen:

Außer der früher angeführten Literatur und den Stellen b. F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. a., worin K.s ethische Lehren geprüft werden, sind hier zu erwähnen: Garve, Darst. und Krit. der K.schen Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Übersetz. d. Arist. Ethik, Breslau 1798, S. 183—394 usw. Herm. Cohen, K.s Begründung der Ethik, Berlin 1877. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, London 1881. Alfr. Fouillée, Critique de la morale kantienne, in: Rev. philos., 1881, Bd. II, S. 337—369, 598—625. Noah Porter, K.s Ethics, a critic. exposit., Chicago 1886. Weber, Über d. Verh.

v. K.s Erkenntnistheorie z. d. Grundprinzipien sein. prakt. Philos., Progr., Roßleben 1886. Herb. Spencer, K.s Eth., a. d. Engl. v. Vetter, Ztschr. f. Philos., 95, 1889, S. 57—82. Alfr. Hegler, Die Psychol. in K.s Ethik, Freiburg i. Br. 1891. Friedr. Wilh, Förster, Der Entwicklungsgang der K.schen Eth. bis z. Krit. d. r. Vern., Berlin 1894. O. Thon, Die Grundprinzipien d. K.schen Moralphilos. in ihr. Entwickl., Diss., Berlin 1895. Eug. Kühnemann, Die Ethik des deutsch. Idealism., Ztschr. f. Philos., 106, 1895, S. 161—175. P. Menzer, Der Entwicklungsgang der K.schen Ethik b. zum Erscheinen der Grundleg. d. Metaph. d. Sitten, Inaug.-Diss., Berlin 1897, Fortsetzung: Der Entwicklungsgang d. K.schen Ethik in den Jahren 1760—1785, K.studien, II, 1897, S. 290—322, III, 1898, S. 40—410. A. Cresson, La morale de K., Paris 1897. E. Marcus, Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und der Relig. u. der Konstruktion der Welt aus d. Elementen b. K., Lpz. 1899. F. A. Henry, The Futility of the Kantian doctrine of Ethics, Internation. Journ. of Eth., X, 1899, S. 73—89. V. Delbos, Le Kantisme et la science de la morale, Rev. de Mét. et de Mor., VIII, 1900. W. Koppelmann, Ein neuer Weg zur Begründ. der K.schen Eth. und der formalist. Ethik überhaupt, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 117, 1900, S. 1—37. K. Schmidt, Beiträge z. Entwicklung d. K.schen Ethik, Marb. 1900. E. Boutroux, La morale de K. Rev. des Cours et Conférences März—Juli, F. Adler, A critique of K.s Ethics. „Mind" N. S., Bd. 11, 1902, S. 162 ff. A. Hägerström, K.s Ethik im Verhältn. zu seinen erkenntnisth. Grundgedanken systematisch dargestellt, Upsala u. Lpz. 1902. V. Delbos, Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant, Thèse, Paris 1903. A. Messer, K.s Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung, Lpz. 1904. Cresson, La morale de K., Paris 1904. E. Boutroux, La morale de K. et le temps présent. Bull. de la Société franç. de Philos. IV, No. 5, 1904, S. 135—144. Victor Delbos, La philosophie pratique de K., Paris 1905. M. Wartenberg, Über d. K.sche Kritik d. prakt. Vern. u. ihr Verhältnis zur Kritik der r. Vern., Lemberg 1911 (polnisch). L. Brunschvicg, La philosophie pratique de K., in: Revue de Métaphysique et de Morale 1907. W. Koppelmann, Die Ethik K.s, Berl. 1907. R. Strecker, K.s Ethik, Gießen 1909. M. Crimi, L'etica di K. e il suo valore educativo, Palermo 1909. Karl Ahles, K.s Sittenlehre im Anschluß an dessen Grundlegg. z. Met. d. Sitten, Progr., Lörrach 1913. C. Willems, K.s Sittenlehre, Trier 1919. Ernst Ziegeler, Kants Sittenlehre, Lpz. 1919. A. Heußner, Hilfsbüchlein f. Kant-Leser 2. D. Grundlegg. z. Met. d. Sitten (Einf. in K.s Ethik), Gött. 1922.

b) K.s Ethik im Verhältnis zu anderen ethischen Richtungen:

Wegscheider, Vergleichung stoischer u. K.scher Ethik, Hamburg 1797. Ueberweg, Über d. Aristotelische, K.sche und Herbartsche Moralprinz., Ztschr. f. Philos., 24, 1854, S. 71 ff. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen K. und Arist. in der Ethik, im III. Bd. der Hist. Beitr. zur Philos., Berlin 1867, S. 171—214. Frdr. Zange, Über das Fundament der Ethik, eine krit. Unters. üb. K.s und Schopenhauers Moralprinzip, Leipzig 1872. A. Oncken, A. Smith und I. K., 1. Abt., Ethik u. Polit., Lpz. 1877. Ad. Bartsch, Die Grundprinzipien d. K.schen Ethik u. d. Christentum Progr. d. Gymn. z. Sorau 1884. R. Gießler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, Inaug.-Diss., Halle 1887. F. W. D. Krause, Die Kant-Herbartsche Eth., Krit. Studie, Gotha 1889. R. Beyrich, Vergleichende Darstellung u. Beurteilung d. sittl. Prinzipien b. Plato und K., Diss., Lpz. 1889. Paul Carus, K. and Spencer, 1: The Ethics of K., 2.: The evolution, Chicago 1893. Norman Wilde, K.s relation to Utilitarianism, Philos. Rev. 1894, S. 289—304. G. Boström, Kritisk jemförande Framstallning of K.s och Schopenhauers estika grundtankar, Diss., Lund. 1897. Edm. Neuendorff, Das Verhältn. der K.schen Ethik zum Eudämonismus, dargestellt nach ihrem Entwicklungsgange bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, I. T., Diss., Greifsw. 1897. Walt. Bormann, K.sche Ethik u. Occultismus, 2 Vorträge, Beiträge zur Grenzwissensch., du Prel gewidmet, Jena 1899, S. 107—139. Brachmann, Spinozas und K.s Sittenlehren, A. f. Gesch. d. Philos., XIV, 1901, S. 481—516. A. Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem d. Ethik in d. neueren philos. Lit., Diss., München, 1901, S.-A. aus K.studien VI, S. 353—404. J. Pérès, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche (Moralisme et Immoralisme), A. f. Gesch.

d. Philos., XVI, 1903, S. 97—116. Frank Thilly, K. and Theological Ethics, K.studien, VIII, 1903, S. 30—46. Carus, Spencers Hedonism and K.s Ethics of Duty, in: The Monist, 1908, No. 66. W. Sellier, Die k.sche Ethik in ihren Beziehungen zum Utilitarismus und zur theologischen Utilitätsmoral, Progr., Burg 1908. J. F. Halm, Erweiterung der k.schen Ethik d. d. Frau, in: Christl. Welt, Marburg 1908, Nr. 34. Osk. Döring, Feuerbachs Straftheorie u. ihr Verhältnis zur K.schen Philos., Berl. 1907. (Ergänzungsh. zu den K.studien Nr. 3). C. Henkel, Herbarts Polemik gegen die Begründung der Ethik K.s, Diss., Zürich 1907. Heinr. Schuch, K., Schopenhauer, Jhering, München 1907. Antonio Compari, Galluppi e K. nella dottrina morale, Studio espositivo-critico, Conegliano, 1907. K. Gebert, K.s autonome Ethik u. d. fortschrittl. Katholizismus, in: Das 20. Jahrh., Augsb. 1908, Nr. 22—24. G. Pickel, Das Mitleid in der Ethik von K. bis Schopenhauer, Diss., Erlangen 1909. M. Kelly, K.s Ethics and Schopenhauers Criticism, Lond. 1910. P. Bernays, Das Moralprinzip b. Sidgwick u. b. K., Gött. 1910. W. Baake, K.s Ethik bei den engl. Moralphilos. des 19. Jahrh., Lpz. 1911. Cl. Kopp, Die erste kath. Kritik an K.s Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Philos. Jahrb. des Görresges., 26. Jahrg., 1912, 2. Heft. K. Schmitt-Wendel, K.s Einfluß auf die engl. Ethik, Berl. 1912 (Kantstud. Erg.-H. 28). W. Schink, K. und die stoische Ethik, Kantstud. 18, 1913, S. 418ff. W. Loew, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu K s Ethik, Berl. 1914. Erg.-H. 31 d. Kantstud. C. Trivero, Nuova critica della morale Kantiana, Torino 1914. R. W. Schulte, Schleiermachers Monologe in ihrem Verhältnis zu K.s Ethik, Vierteljahrsschr f. wiss. Phil. u. Soziol. Bd. 40, 1916, H. 4, auch Langensalza 1920, Manns Päd. Mag., H. 773. Xaver Westerius, Das Seligkeitsstreben in der kantischen u. thomistischen Ethik, Hamm i. W. 1914. Wilh. Loew, D. Grundproblem der Ethik Schleiermachers u. s. Beziehung zu K.s Ethik, Berl. 1914. Leonard Nelson, Die kritische Ethik bei K., Schiller, Fries, Göttingen 1914. O. Günther, Verhältnis der Ethik Greens zu K., Diss., Lpz. 1915. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik. Halle 1916, auch in Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. Bd. I u. II. A. Appelmann, Der Unterschied i. d. Auffassung der Ethik b. Schiller u. K., New York 1917. Frank Thilly, The Kantian ethics and its critics, The philos. Review 1918, S. 646 ff. H. Barth, Ethische Grundgedanken bei Spinoza, K. u. Fichte, Tübingen 1923.

c) Kommentare, Einleitungen, Darstellung und Kritik der Grundgedanken (bes. der Kr. der prakt. Vern.):

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. K.s Krit. der prakt. Vern., Jena 1792. Joh. Christ. Zwanziger, Kommentar üb. d. Krit. der prakt. Vern., Lpz. 1794. Laz. Bendavid, Vorl. über d. Krit. d. prakt. Vern. nebst einer Rede üb. d. Zweck d. krit. Philos., Wien 1796. J. Rowland, An essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics“, Lond. 1871. A. Dorner, Über die Prinzipien der K.schen Ethik, Halle 1875 (aus der Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik). F. Frederichs, Über K.s Prinzip der Ethik, Programm der Dorotheenstädt. R.-Sch., Berlin 1875. E. Zeller, Über das K.sche Moralprinzip und d. Gegens. formaler u. materialer Moralprinzipien a. d. Abh. d. Ak. d. W., Berlin 1880; vgl. J. P. Becker, E. Zellers Angriff auf d. Moralprinzip K.s, Philos. Monatshefte, 24, 1888, S. 529—540. Otto Lehmann, K.s Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurt. ders., Berlin 1880. O. Riedel, Die Bedeut. des Dings an sich in d. K.schen Eth., Stolp 1888. A. Fouillée, Note critique sur la primauté de la raison pratique selon K., Rev. philos. 1889, Avril. K. Vorländer, Die K.sche Begr. d. Moralprinzips, Progr., Solingen 1889. Derselbe, Der Formalism. d. K.schen Ethik i. s. Notwendigkeit u. Fruchtbark., Diss., Marb. 1893. Derselbe, Ethisch. Rigorism. u. sittl. Schönheit. Mit bes. Berücksicht. von K. u. Schiller, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 225—280, 371—405, 534—577. A. Verrielle, La morale de K. et la théorie du péché philos., Ann. de phil. chrét. 1894. Max Brennekam, Ein Beitr. z. Kritik d. k.schen Eth., Diss., Greifswald 1895. Fouillée, La raison pure pratique doit-elle être critiquée?, Revue philos., XXX, Heft 1. Birch-Reichenwald, Aars, Die Autonomie der Moral mit besond. Berücks. d. Morallehre I. K.s, Hamburg 1896. K. Gneiße, Das sittl. Handeln

nach K.s Ethik, Progr., Kolmar 1895. P. Natorp, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? A. f. syst. Philos., II, 1896, S. 235—253. Bemerkungen zu e. Aufs. Staudingers aus dem Jahre 1897. H. Schwarz, Der Rationalismus und der Rigorism. in K.s Ethik, K.studien, II, 1897, S. 50—68, 259—276. R. Soloweiczik K.s Bestim. d. Moralität, K.studien, V, 1901, S. 401—443. Else Hasse, Sozialethische Gedanken K.s in Beziehung zur Frauenbewegung und zum Sozialismus. „Neue Bahnen", Organ d. Allg. Deutsch. Frauenvereins, 1. Juli. St. Graf zu Dohna, K.s Verhältn. z. Eudämonismus, Diss., Berlin 1902. Bruno Bauch, Glückseligkeit u. Persönlichk. in der krit. Ethik, Stuttgart 1902. L. Goldschmidt, K. über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, Gotha 1904. Revue de Métaph. et de Morale, Paris, 1914, 12e Année No. 3. Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de K. Darin: A. Fouillée, K. a-t-il établi l'existence du devoir? E. Boutroux, La morale de K. et la conscience moderne. Th. Ruyssen, K. est-il pessimiste? H. Renner, Die Begr. d. sittlichen Erfahrung, K.studien, X, 1905, S. 59—75. C. Müller, Die Methode e. reinen Ethik, insbesond. d. k.schen, dargest. an e. Analyse des Begriffes e. Prakt. Gesetzes. Ergänzungsh. zu den K.studien, 11, Berl. 1908. Zartmann, K.s ethische Methodenlehren, Diss., Bern 1909. P. Heincke, Imm. K.s Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Progr., Königsberg 1911. Kurt Sternberg, Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik, Berl. 1912. E. Morris Miller, Moral action and natural law in K., Melbourne 1913. C. Stange, Die Ethik K.s, Zur Einf. i. d. Kr. d. pr. V., Lpz. 1920.

d) Philologisches (s. auch § 49):

E. Adickes, Korrekturen und Konjekturen zu K.s eth. Schrift, K.studien, V, 1901, S. 207—214.

e) Einzelne Begriffe und Lehren der kantischen Ethik.

Form und Materie:

Jul. Duboc, K. u. d. Eudämonism., in: Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch., Bd. 14, 1883, S. 261—280; s. auch S. 280—289 u. 473—476. W. M. Washington, The formal and material elements of K.s Ethics, New-Y. 1898. Mart. Bollert, Materie in K.s Ethik, A. f. Gesch. d. Philos., XIII, 1900, S. 483—501. Georg Anderson, Die „Materie" in K.s Tugendlehre u. der Formalismus der kritischen Ethik. Kantstud. 26, 1921 S. 289 ff. M. Lewinski, K.s formale Theorie der Sittlichkeit, Arch. f. Gesch. d. Ph., Bd. 35, 1923, S. 144 ff.

Über K.s Lehre vom Guten u. Bösen: A. Mastier, Quid de recti pravique discrimine senserit K., Thèse, Paris 1882. Wilh. Elsmann, Über die Begr. des höchsten Gutes bei K. u. Schleiermacher, Inaug.-Diss., Halle 1887. Über K.s Ideen vom höchsten Gut Em. Arnoldt, in: d. Altpreuß. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separ., Königsberg. Otto Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule u. b. K., Straßb. 1898, A. Döring, K.s Lehre vom höchsten Gut, K.studien, Bd. 4, 1900, S. 94—101, Théod. Ruyssen, Quid de natura et origine mali senserit Kantius, Thesis Nemausi 1903. F. Behrend, Der Begriff des reinen Wollens bei K., in: K.studien 1906, XI. Bd. G. Fittbogen, K.s Lehre vom radikalen Bösen, in: K.studien 12, 1907. O. Petras, Der Begriff des Bösen in K.s Kritizismus u. seine Bedeutung f. d. Theologie, Lpz. 1913. Erna Schäfer, Der Glückseligkeitsgedanke in der Ethik K.s, Diss., Königsberg 1920.

Über s. kategor. Imperativ: G. Schramm, Bamb. 1873. Joh. Volkelt, K.s kateg. Imper. u. Gegenw., Vortr., Wien 1875. Wilh. Koppelmann, K.s Lehre v. kateg. Imper. dargest. u. beurt., Lpz. 1888. P. Deussen, Der kategor. Imper., Rede, Kiel 1891, 2. Aufl. 1903. Max Limbourg, K.s kategor. Imper., Abhandl. aus d. Jahrb. d. Leo-Gesellsch., Wien 1894; s. auch C. Stange, Die Begr. der „hypothetischen Imperative" in der Ethik K.s, Kantstudien IV, 1899 S. 232—247. Jul. Kaftan, Die Lehre K.s vom kategorischen Imperativ, Der ethische Wert der Wissenschaft, Die Einheit des Erkennens, Tüb. 1908. A. Buchenau, K.s Lehre vom kategorischen Imperativ, Leipzig 1913, 2. Aufl 1923. E. Marcus, Der kategor. Imperativ, Eine gemeinverständl. Einf. in K.s Sittenlehre, München 1921.

Pflichtbegriff, Tugendbegriff, Gewissen: Alex. von Oettingen, Festrede, Dorpat 1864. M. Trautmann, Darstellung und

Beurteilung des k.schen Pflichtbegriffs, Diss., Erlangen 1888. P. Ewh, Die Begriffe Pflicht und Tugend in der Sittenl. K.s und Schleiermachers, Diss., Erlangen 1891. Franc. Orestano, Der Tugendbegr. bei K. Diss., Lpz. 1901. P. L. Rauschenbach, Der Unterschied zwischen Untugend u. Laster bei K. Lpz. 1902. Über seine Lehre vom Gewissen J. Quaatz, De conscientiae ap. K. notione, Halle 1867. Joh. Ließ, Züllichau 1876. Wilh. Wohlrabe, Gotha 1880. Attilio Gnesotto, Del sentimento della compassione nella dottrina morale di K., Padova 1913 (Atti e memorie delle r. ac. di scienze). H. L. J. Alt, Die materialen Imperative bei K., Diss., Gießen 1919. Max Küenburg, Der Begriff d. Pflicht bei K., Diss., Freiburg 1921.

Willensfreiheit: Über s. Ans. v. d. Freiheit d. menschl. Willens Otto Kohl, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. Wilh. Bolin (akad. Afh.), Helsingfors 1868. Sam. Brandt, Lpz. Inaug.-Diss., Bonn 1872. Melzer, Die Lehre v. Autonomie d. Vern. in d. Systemen K.s u. Günthers, Neiße 1879, mit etwas verändert. Titel, 1882. Fritz Max Matthiolius, Über Gesetz u. Freih., ein Beitr. zur Erläuterung der K.schen Freiheitslehre, Inaug.-Diss., Berl. 1880. F. Frederichs, Die Freiheitsbegr. K.s u. Fichtes in Festschr. d. Lehrerkoll. z. 50 jähr. Jubil. d. Dorotheenst. Realg., Berl. 1886. Karl Gerhard, K.s Lehre von der Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1886, S. 1—59; auch besond. (vermehrt) erschienen. G. Knauer, Weiteres zur k.schen Lös. des Problems d. Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1866, S. 482—500. Joh. Schanz, Das Freiheitsprobl. bei K. u. Schopenhauer, Diss., Lpz. 1889. K. G. Sievel, Die Lehre v. d. Freiheit bei K. u. Schopenhauer, Diss., Erlangen 1889. P. Salits, I. K.s Lehre v. d. Freiheit, Diss., Jena 1894. Derselbe, Darst. und Krit. der K.schen Lehre von der Willensfreiheit, Rostock 1899. D. Neumark, Die Freiheitslehre bei K. und Schopenhauer, Diss., Berl. 1896. J. Stilling, Über das Problem der Freiheit auf Grund von K.s Kategorienlehre, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 21, 1908, S. 518 bis 534, Bd. 22, 1909, S. 1—27. A. Ruge, Die transzendentale Freiheit bei K., Lpz. 1908 (Sep.-Abdr.). A. Ruge, Transzendentale Freiheit bei K., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 132. Bd., 1908, S. 57—82, 221—254, 133. Bd., S. 70—90. F. Pinski, Lehre von der menschl. Willensfreiheit bei Leibniz u. K., II. Altpreuß. Monatsschr., 45. Bd., 1908, S. 177—216. K. Bache, K.s Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee d. Reiches d. Zwecke, Ergänzungsh. zu den K.-studien, 12, Berl. 1909. W. Greiner, Das Problem d. menschl. Willensfreiheit bei K. und Schelling, Progr., Eisenach 1909 u. 1911. E. Morris Miller, K.s doctrine of freedom, London 1913. E. Sommerlath, K.s Lehre vom intelligiblen Charakter, Lpz. 1917. Alf. Alfonsi, Sensazione e libertà nel pensiero di E. K., Roma 1919. Walter Ehrlich, Der Freiheitsbegriff bei K. u. Schopenhauer, Diss., Heidelb. 1920. Max Färber, Die Kantische Freiheitslehre, Berl. 1921, Diss.

Persönlichkeit: Dan. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit b. K., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1896, S. 40—84. Sawicki, Probl. d. Persönlichk. bei K., in: Der Katholik, Mainz, 3. F., 36. Bd., 1907, S. 44—66. W. Schmidt, Der Begriff der Persönlichkeit b. K., Langensalza 1911.

II. Moraltheologie u. Religionsphilosophie.

a) Allgemeines, K.s Religionsbegriff, Beziehungen zu anderen Teilen d. Systems:

Über die Moraltheologie und Religionsphilos. K.s überhaupt handeln folgende Schriften, die zum Teil auch § 53 betreffen: Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s zu den Lehren d. Kritik d. r. Vern., Progr., Nordhausen 1870. Wilh. Bender, Über K.s Religionsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191. G. Ch. Bernh. Pünjer, Die Religionslehre K.s im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874. J. Hildebrand, Die Grundlinien der Vernunftrel. K.s, Cleve 1875. Phil. Bridel, La philos. de la religion de K., 1876. D. Nolen, La critique de K. et la religion, in: Rev. philos. 1880, Bd. 9, S. 648—668. E. W. Mayer, Das Verhältnis der k.schen Religionsphilos. zum Ganzen des k.schen Systems, Inaug.-Diss., Halle 1879. Gotth. Bauernfeind, Wie verhält sich in K.s Religionslehre d. theoret. Element zum praktischen? Rost. 1875. H. Stehr, Über Imm. K., eine Untersuch. des 1. Stücks aus I. K.s Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vern., Hann.

1883. Karl v. Flotow, Aus K.s kritischen Religionslehren, Diss., Königsb. 1894. Schirotzky, Zu K.s Schr. „die Rel. innerh.“ usw., Philos. Jahrb. 7, 1894. Alb. Schweitzer, Die Religionsphilos. K.s v. d. Kritik d. r. Vern. bis zur Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., Freib. 1899. G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilos. K.s, Diss., Halle 1899; auch in der Altpreuß. Monatsschr., 1899, S. 1—73. Festugière, K. et le problème relig., Ann. de philos. chrét. 1899. Wilh. Mengel, K.s Begründung d. Religion. Mit einem Vorwort über d. Beziehung. d. neuer. Dogmatik z. K., Diss., Lpz. 1900. E. Katzer, Die Hauptprobleme der Religionsphilos. u. ihre Lösungsversuche bei K. (Schweitzer, Mengel, Marcus, Wartenberg), Sächs. Kirchenbl. 1900, 47 u. 48. H. Romundt, Kants philos. Religionslehre eine Frucht d. gesamten Vernunftkritik, Gotha 1902. E. Sänger, Der Glaubensbegriff bei K. in seinen drei Kritiken, Diss., Halle 1902. Derselbe, K.s Lehre vom Glauben, Lpz. 1903. C. Wernicke, Der Glaubensgrund des K.schen Systems, S.-A. aus: Monatsh. d. Comenius-Gesellsch. 1904, Heft 3. E. Troeltsch, Das Historische in K.s Religionsphilos. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuch. über K.s Philos. d. Gesch., K.studien IX, S. 21—154, 1904. O. Pfleiderer, Die Religionsphilos. K.s, Wartburgstimmen I, 1904, Heft 10, S. 240 bis 250. E. Sänger, Neue Darstellung und Deutung der Lehre K.s vom Glauben in: K.studien XII, 1907. M. Lösment, Zur Religionsphilosophie K.s, Diss., Königsb. 1907. B. Bauch, K.s Prinzip der sittl. Freiheit und die Religion in: Freie Bayr. Schulztg., Würzb. 1908, S. 280—282. Th. Elsenhans, K.s Kritik und die Erkenntnis d. Transzend. in: Religion und Geisteskultur, Göttingen 1908, S. 120—133. G. Winter, Immanuel K.s Grabinschrift: „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Gedanken z. Wiederaufrichtg. d. Gottesidee in gottentfremdeter Zeit. Dresd. 1908. E. Dennert, Klassiker der religiösen Weltanschauung. 1. Bd.: K., Kierkegaard, Kingsley; 2. Bd.: Tauler, Tholuck, Geiler von Kaysersberg. Hamb. 1909. C. Sentroul, La philosophie religieuse de K., Bruxelles 1912. K. B. Ritter, Über den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in K.s Kritik der reinen Vernunft, Gütersloh 1913. M. Stefanescu, Essais sur le rapport entre le dualisme et le théisme de K., Paris 1915. Charles Werner, Le savoir et la croyance dans la philosophie de K., in den Études de philosophie morale, Genf 1917. B. Wietrzychowski, K.s Religionsphilosophie u. d. engl. Deismus, Diss., Breslau 1918. W. Boette, K.s Religion, Langensalza 1920, Manns päd. Mag. H. 780.

b) Verhältnis zum Christentum u. zu anderen Philosophen:

Karl Düwell, K.s Religionsphilos. in ihr. Verhältn. z. christl. Erlösungslehre, Progr., Fürstenwalde 1872. Jul. Kaftan, Die religionsphilos. Anschauung. K.s in ihr. Bedeut. f. d. Apologetik, Basel 1874. Hnr. Romundt, D. Herstell. d. Lehre Jesu durch K.s Reform d. Philos., Bonn 1883. G. v. Fellenberg, Über d. Verh. v. Offenbar. u. Vernunftrelig. b. K. u. Lessing, Erlangen 1884. F. Matthies, Wie verhält sich K.s „Religion innerh. usw.“ zu der luther. Kirchenlehre? Neust. a. d. O. 1888. G. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., 22, 1889, S. 257—280. W. Koppelmann, K. u. d. Grundlagen d. christl. Relig., Gütersloh 1890. Chr. Schrempf, Die christl. Weltanschauung u. K.s sittl. Glaube, Gött. 1891. Jul. Rupp, I. K.s Ethisch. Gemeinwes. und der Plan Jesu nach d. Lehre J. Rupps, Rede, Königsb. 1894. Emil Arnoldt, Einige Notizen zur Beurteil. v. K.s Verhältnis zu Lessing, in: Krit. Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, Königsb. 1894, S. 193—268. Hnr. Ziegler, K.s u. Schleiermachers Religionsbegr., Protest. Kirch.-Ztg., 1896, No. 29—32. Joh. Hnr. Thdr. Weerts, Vergleich. Untersuch. der Religionsphilos. K.s u. Fichtes, Diss., Norden 1899. Hnr. Romundt, Die Verwandtschaft moderner Theologie mit K., Monatsh. der Comenius-Gesellsch., 7, 1898. G. Heumann, Das Verhältnis des Ewigen u. des Historischen in d. Religionsphilos. K.s u. Lotzes, Diss., Erlangen 1898. C. Lülmann, K.s Anschauung vom Christent., K.studien III, 1899 S. 105—129. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntn., Philos. Jahrb. 112, 1899. O. Flügel, K. u. d. Protestantismus, Ztschr. f. Philos. u. Päd., Langens. 1900. Just. Schulteß Der Pantheismus b. K., Diss., Lpz. 1900. Th. Hermann, I. Kant u. d. moderne Mystik, Monatsh. d. Comeniusgesellsch. X, 1901, S. 231—243. P. Schwartzkopff, Kant, Schopenhauer, Deussen u. d. christl. Theismus, S.-A. aus: Theol.

St. u. Krit., Heft 4, S. 618—658, 1901. A. Dorner, Der Einfluß von K. u. Fichte auf d. Entwicklung d. Protestantismus in: Der Protestantismus am Ende d. 19. Jahrh. in Wort u. Bild, Heft 19, Berl. 1900—02. Th. Simon, K. als Bibelausleger. Neue Kirchl. Ztschr. XV, 1904, S. 113—138. L. Weis, Was kann K. dem bibelgläubigen Christen im Beginn des 20. Jahrhunderts sein? Kons. Monatsschr. f. Stadt u. Land, März 1904. P. Kalweit, K.s Stellung zur Kirche, Schriften d. Synodalkommission f. preuß. Kirchengesch., Königsb. 1904. J. Kaftan, K., der Philos. des Protestantismus, Rede, Berl. 1904. K. Braig, „K. d. Philos. d. Protest.". (Mit Beziehung auf Kaftan), Hist.-Polit. Blätter f. d. kathol. Deutschland, 134, S. 81—103. Baldassare Labanca, La religione cristiana secondo E. K. (nel suo centenario) Estratto della: Nuova Parola, Rom 1904. J. Rupp, K.s Stellung zur Reform des Christentums, Königsb. 1904. R. Eucken, K. u. d. Protestantismus, Die Wartburg III, 1904. No. 6. J. Kaftan, Das Verdienst K.s um die evangelische Theol., ebd. J. Lewkowicz, Über K.s Lehre von Gott, Przeglad Filozoficzny VII, 1904, Heft 5. O. Richter, K.s Auffassung des Verhältnisses von Glauben u. Wissen u. ihre Nachwirkung besonders in d. neueren Theologie, Diss., Lpz. 1905 (zugleich Progr. der Kgl. Gymnasiums zu Lauban). K. Kesseler, Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch K. und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung, Bunzlau 1908. M. Kronenberg, K. u. die Kirche in: Morgen, Berl. 1908, No. 10. R. Wegener, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Literat. des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf K. und Schiller, Halle 1909. J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Literat. des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf K. u. Schiller. Ergänzungsh. zu den K.studien, Nr. 13, Berl. 1909. Ch. Dreßler, Liegt in K.s religionsphilos. Anschauungen der Keim zur Weiterentwicklung nach dem Schleiermacherschen Prinzip hin vom Ursprung des religiösen Bewußtseins? Progr., Hamb. 1909. R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie u. ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909. C. Coignet, De K. à Bergson. Réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau, Paris 1911. Dunkmann, Der Religionsbegriff Schleiermachers in s. Abhängigkeit v. Kant, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 151, H. 1, 1913. Katzer, K.s Prinzipien der Bibelauslegung, Kantstud. 18, 1913, S. 99 ff.

c) Gottesbegriff u. Gottesbeweis:

Ernst Katzer, Die moral. Gottesbew. nach K. u. Herbart, Inaug.-Diss., Lpz. 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. K. Sasao, Prolegomena z. Bestimm. des Gottesbegriffs b. K., Abhdl. zur Phil., Halle 1900. L. Weis, Der spekulative u. d. prakt. Gottesbegr. K.s, Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 554—692. J. Guttmann, K.s Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, K.studien, XI, Ergänzungsheft Nr. 1, Berl. 1906. H. Staeps, Das Christusbild bei K. in: K.-studien XII, Berlin 1907. H. Franke, K.s Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhang mit der Entwicklg. seines krit. Systems. Diss., Bresl. 1909. E. Weyhing, K.s Gottesbegriff in den drei Kritiken. Ein Beitrag zu seiner Ideenlehre, Diss., Gießen 1909. A. Inauen, K.s Gottesbegriff, Phil. Jahrb. d. Görres-Ges. 33. Jahrg., 1920, H. 3. Rich. Remmy, Wird durch die Als-Ob-Betrachtung b. K. die Realität Gottes in Frage gestellt? Diss., Erlangen 1921.

d) Einzelne religionsphilos. Probleme Kants:

Über K.s Lehre vom radikalen Bösen handeln L. Paul, Halle 1865 u. Paul Schultheis, Jen. Inaug.-Diss., Lpz. 1873. Vgl. auch Lit. zu § 52, I e. Über K.s Lehre vom Sohne Gottes als vorgestelltes Menschheitsideal handelt Paul in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 11, 1866, S. 624—639, Über K.s Lehre vom ideal. Christus derselbe, Kiel 1869; vgl. Karl Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, K.s Lehre v. d. Kirche, in: Jahrb. f. prot. Theol., 1886, S. 29—85. Derselbe, K.s Lehre v. d. Kirche, ebd., 15, 1889, S. 134—160, 195—225, 396—429, 553—557; 16, 1890, S. 1—37. G. Lorenz, Über d. Aufstell. von Postulaten als philos. Methode b. K., Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 412—433. W. v. Schnehen, Religion und Unerkennbarkeit des Übersinnlichen, Wartburgstimmen I, 1904 Heft 10, S. 250—258. E. Koppermann, Der Offenbarungsbegriff in der Religionsphilosophie K.s, Fichtes, Fries', Diss., Bonn 1916.

III. Pädagogik.

Hier mögen sogleich der Vollständigkeit wegen erwähnt sein Schriften, die über K.s Erziehungslehre handeln: Strümpell, Die Pädagogik der Philosophen K., Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Derselbe, Die Pädagog. K.s u. Fichtes, Pädagog. Abhandl., H. 2, Lpz. 1894. Arth. Richter, K.s Ansichten über Erziehungslehre, G.-Pr., Halberst. 1865. W. Hollenbach, Darst. u. Beurt. d. Pädag. K.s, Jena 1881. Prosch, D. Päd. K.s, Ztsch. f. Realschulw. 9, 1884, 2. H. A. Burger, Systemat. Gliederung d. Pädag. K.s u. Kr. d. bish. versucht. Gliederg. ders., Jena 1891. Böhmel, Der prinzipielle Gegensatz in d. pädagog. Anschauungen K.s u. Herbarts, Pr., Marb. 1892. Geo. Dumesnil, De tractatu Kantii paedagogico, Thes., Paris 1892. Ernst Temming, Beitr. z. Darstellg. u. Krit. d. moralisch. Bildungslehre K.s, Diss., Braunschw. 1892. Carl Felsch, Das Verhältn. d. transzendental. Freiheit bei K. zur Möglichkeit moralischer Erziehg., Pädag. Biblioth., Bd. 17, Hannov. 1894. Paul Duproix, K. et Fichte et le problème d'éducation, Genève 1895. A. Pinloche, K. et Fichte et le problème de l'éducation, K.studien, I, 1896, S. 108—116. Hnr. Herm. Kühn, Die Pädagogik K.s im Verhältn. zu seiner Moralphilos., Diss., Lpz. 1897. J. L. McIntyre, K.s Theory of Education, Educational Rev., XVI, S. 313—327. Wern. Bötte, I. K.s Erziehungslehre dargebracht auf Grund v. K.s authent. Schr., Langens. 1900. G. Rossi, La dottrina kantiana dell' educazione, Torino 1902. Giuseppe Allievo, La pedagogia di Emanuele K., in: Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino, Serie II, tomo LII, 1902. K. Friebe, Pädag. Versuche in d. k.schen Schule, Diss., Lpz. 1903. F. Staudinger, K.s Bedeutung für d. Pädagogik d. Gegenwart, K.studien, IX, 1904, S. 211—245. O. Brauer, Die Beziehungen zwischen K.s Ethik u. seiner Pädag., Lpz. 1904. F. Jünemann, Pädag. Aussprüche K.s, chronol. zus.gestellt, eingel. u. erläutert, in: Aus der Schule — für die Schule XVI, 1904, Nr. 8 u. 9. R. Wagner, K. und Basedow, in: Die Deutsche Schule, 1907, S. 16—27, 79—89. Fr. Schön, K. u. die Kantianer i. d. Pädagogik, Manns päd. Mag., Heft 434, Langensalza 1911. H. Jungnik, Das Problem der sittlich-religiösen Bildung nach K. u. A. H. Niemeyer, Berl. 1915. W. Schwarz, K. als Pädagoge, Langensalza 1915, Manns päd. Mag. Heft 607, auch unter Titel „Syst. Darstellung der päd. Anschauungen K.s", Diss., Königsberg 1915.

Zu § 53. Kants Metaphysik der Sitten.

a) Rechts-, Staats- u. Gesellschaftsphilosophie:

Carl Vict. Fricker, Zu K.s Rechtsphilos., Univ.-Pr., Lpz. 1885. Gottfr. Krause, K.s Lehre v. Staat, in: Nord u. Süd, 1890, Bd. 92, S. 77—88. Herm. Seeger, Die Strafrechtstheorien K.s u. s. Nachfolger im Verh. z. d. allgem. Grundsätzen der krit. Philos., Festschr., Tüb. 1892. J. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, K., Fichte et Hegel, Thes., Paris 1892. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis K. jusqu'à nos jours, Paris 1893. G. Sodeur, Vergleichende Untersuch. d. Staatsidee K.s u. Hegels, Diss., Erlangen 1894. O. Plantiko, Rousseaus, Herders u. K.s Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgesch., Diss., Greifsw 1895. Abrah. Eleutheropulos, Krit. d. rein., rechtl., gesetzgeb. Vern. oder K.s Rechtsphilos., Lpz. 1896, 2. (Titel-) Ausg. 1897. Rob. Liebenthal, K.scher Geist in uns. neuen bürgerl. Recht, Rede, gehalten in d. K.-Gesellsch. z. Königsb., Monatsschr., 1897, S. 222—239. Mor. Lefkovits, Die Staatsl. auf k.scher Grundlage, Bern. Stud. zur Philos. usw., 1899. Vorländer, K. u. d. Sozialism., Berl. 1900. Ritter, K. u. Lassalle, „Die Kritik", XVI, S. 250—253, 1901. H. Bargmann, Der Formalism. in K.s Rechtsphilos., Diss., Lpz. 1902. P. Nowgorodzeff, Die politischen Theorien K.s u. Hegels, Moskau 1902 (russ.). Vorländer, Die neukantische Beweg. im Sozialism., Berl. 1902. A. Chr. Kalischer, I. K.s Staatsphilos., Lpz. 1904. F. Jünemann, Üb. K.s polit. Anschauungen in: Zukunft, 1904, Nr. 21 u. 23. Staudinger, K. u. der Sozialism., Sozial. Monatsh. 1904, S. 103—114. M. Weißfeld, K.s Gesellschaftsl. (Bern. Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 52). Bern 1907. Auch Diss. Bern 1907. F. Berolzheimer, Hegel u. K. in d. modern. Rechtsphilos., in: Deutsche Juristen-Ztg., Berl. 1907, S. 1005. Schulze-Gävernitz, Marx oder K.?, Rede, Freib. i. B. 1908.

M. Maurenbrecher, Marx oder K.?, in: Hilfe, Berl. 1908, No 38. Derselbe, Neu-Marxism. oder Neu-Kantianism.?, in: Hilfe, Berl. 1908, No. 44. K. Vorländer, K. u. Marx. Ein Beitr. z. Philos. d. Sozialism., Tüb. 1911. H. Zwingmann, K.s Staatslehre. Hist. Zeitschr. 112, 1914, S. 547 ff. E. Sydow, Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealist. Phil. v. Kant bis Hegel, Lpz. 1914. W. Metzger, Gesellschaft, Recht u. Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, hrsg. v. E. Bergmann, Heidelberg 1917. Walt. Wagner, Die Vereinigung v. K. u. Marx, Langensalza 1921. Arnold Osk. Meyer, K.s Ethik u. der preuß. Staat, in der Festschr. f. E. Marcks z. 60. Geb. „Vom staatl. Werden u. Wesen", Stuttgart u. Berl. 1921, dazu A. Liebert, K.s Ethik u. der preuß. Staat, Kantstud. 27, 1922, S. 239 f. Kurt Lisser, Der Begriff des Rechts bei K., Kantstud. Erg.-H. 58, Berl. 1922. Georg Anderson, K.s Metaphysik der Sitten — ihre Idee u. ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule, Kantstud. 28, 1923, S. 41 ff.

b) Ansichten über Krieg u. Frieden:

Schoeler, Über K.s philos. Entwurf „Zum ewigen Frieden", Pr., Münster 1892. Frz. Rühl, K. über d. ewigen Frieden, Rede, Altpreuß. Monatsschr. 1892, S. 213—227. H. Vaihinger, Eine franz. Kontroverse über K.s Ansicht v. Kriege, K.studien, IV, 1900, S. 50—60. E. Katzer, K. und der Krieg, Kantstud. Bd. 20, 1915, S. 146 ff. W. Kayser, Rousseau, K., Herder üb. d. ew. Frieden, Allg.-päd. Schr. Bd. 3, Lpz. 1916. W. Moog, K.s Ansichten über Krieg u. Frieden, Leipzig 1917. W. Bötte, K. u. der Krieg, Marburg 1918. K. Vorländer, K. u. der Gedanke des Völkerbundes, Lpz. 1919. A. Goedeckemeyer, Die Idee v. ew. Frieden, Lpz. 1921. K. Zickendraht, K.s Gedanken über Krieg u. Frieden, Tübingen 1922.

c) Geschichtsphilosophie:

K. Lamprecht, Herder u. K. als Theoret. d. Geschichtswissensch., Jahrb. f. Nationalök. u. Statist. 1897, S. 162 bis 203. Fritz Medicus, Zu K.s Philos. der Gesch. mit besond. Bezieh. auf K., Lamprecht, K.studien, IV, 1900, S. 61—67; dann erweiterter Separatabdr. Derselbe, K. u. Ranke. Eine Studie über d. Anwend. d. transzend. Methode auf d. histor. Wissenschaften, K.studien, VIII, 1903, S. 129—192. A. Messer, Die Geschichtsphilos. K.s, Beil. z. Münch. Allg. Ztg., 64, 1903. A. Köster, Der junge K. im Kampfe um die Geschichte, Berlin 1914.

Zu § 54. Kants philosophische Religionslehre.

Hierzu ist die Lit. von § 52, soweit sie K.s Religionsl. betrifft, teilweise heranzuziehen. — Eine Teilung der Lit. über den Vernunftglauben u. die Moraltheologie K.s u. über seine: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft war nicht gut ausführbar.

Zu § 55. Kants Kritik der Urteilskraft.

a) Entstehung, Gedankengehalt i. allg.:

F. W. D. Snell, Darst. u. Erläuter. d. K.schen Krit. d. Urteilskr., 2 Tle., Mannh. 1791—1792. Laz. Bendavid, Über d. Krit. d. Urteilskr., Wien 1796. Siehe auch d. Einleit. Erdmanns zu s. Ausg. d. Krit. d. Urteilskr. Erdmann gibt in dieser Ausgabe auch zum Schluß J. S. Becks Auszug aus K.s ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, die zuerst in Becks Erläuternd. Auszug usw. (s. unt. Beck) unter dem Titel: „Anmerkung. z. Einleit. in d. Krit. d. Urteilskr." gedruckt erschien, dann in Fr. Chr. Starkes I. K.s vorzügl. kleine Schriften unter dem Titel: „Über Philos. überhaupt". C. Th. Michaelis, Zur Entstehung von K.s Krit. d. Urteilskr., I. Tl., Pr., Berl. 1892. A. Dorner, K.s Krit. d. Urteilskr. in ihrer Bezieh. z. d. beiden anderen Kritiken u. z. d. nachk.schen Systemen, K.studien, IV, 1899, S. 248—285. Hnr. Romundt, Der Platonismus in K.s Krit. d. Urteilskr. (Vorträge u. Aufsätze a. d. Comeniusgesellsch., 9. Jahrg., 1. u. 2. Stück), Berl. 1901. W. Frost, Der Begr. d. Urteilskr. b. K., Halle 1906. V. Delbos, Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté

de juger, Revue de Métaph. et de Mor. XII, 1904, No. 3. Derselbe, La „critique de la faculté de juger". Bulletin de la Société française de Philos., IV, 1904, No. 5, S. 117 bis 124. Guiseppe Piazza, La teoria Kantiana del giudizio, già intuita e fissata nella sintassi de' Greci: Breve contributo agli studie logico-sintattici, Roma, „La vita letteraria", 1907. T. B. Vehlen, K.'s crit. of judgment, in: The Journ. of philos., XVIII, S. 246—260. Benedetto Croce, A proposito di un' edizione italiana della Critica del giudizio, „La Critica", Napoli, V, 1907, S. 160—164. W. B. Watermann, K.s Critique of Judgment, in: K.studien, XII, Berl. 1907. R. A. C. Macmillan, The crowning phase of the critical philosophy, A study in K.s Critique of judgment, Lond. 1912. Fr. Kuntze, Versuch über die Probleme der Kr. d. U. in einem System des transzendentalen Realismus, Festschr. f. A. Riehl, Halle 1914, S. 105 ff. A. Bäumler, K.s Kr. d. U., I., Halle 1923.

b) K.s Ästhetik i. allg.:

H. Fenner, Die Ästhetik K.s, Bützow 1875. Arth. Richter, K. als Ästhetiker, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 69, 1876, S. 18—43. Bordihn, K. als Ästhetiker, Pr., Deutsch-Krone 1882. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Paris 1885. Herm. Baumgart, Über K.s Krit. d. ästhet. Urteilskr., z. 22. Apr. 1886, in: Altpreuß. Monatsschr., 23, 1886, S. 258—282. Herm. Cohen, K.s Begründung d. Ästhetik, Berl. 1889. Hugo Falkenheim, Die Entsteh. d. K.schen Ästhet., Berl. 1890. Rich. Grundmann, Die Entwickl. d. Ästhet. K.s. Mit besond. Rücksicht auf einige bisher unbeachtete Quellen dargestellt, Diss., Lpz. 1893. E. Kühnemann, K.s u. Schillers Begründ. d. Ästhet., Münch. 1895. J. Goldfriedrich, K.s Ästhetik. Geschichte. Kritisch erläuternde Darstell. Einheit v. Form u. Gehalt. Philosoph. Erkenntniswert, Lpz. 1895. V. Basch, Essai critique sur l'Esthétique de K., Paris 1897. O. Schlapp, Die Anfänge v. K.s Krit. d. Geschmacks u. d. Genies, 1764—1775. Erst. T. e. Untersuch. über K.s Lehre v. Genie u. d. Entsteh. d. Krit. d. Urteilskr., Diss., Straßb. 1899. Das Ganze: K.s Lehre v. Genie u. d. Entsteh. d. Krit. d. Urteilskr., Götting. 1901. K. A. Rosikat, K.s Krit. d. r. Vern. u. s. Stell. z. Poesie, Königsb. 1901. F. Marschner, K.s Bedeut. f. d. Musikästhetik der Gegenw., K.studien, VI, 1901 S. 19 ff., 206 ff. Herm. Kretzschmar, I. K.s Musikauffassung u. ihr Einfl. auf d. folgende Zeit, Jahrb. d. Musikbibliothek Peters, XI, 1904, S. 45—56. E. Adickes, K. als Ästhetiker. (Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Freien Deutschen Hochstifts zu Frankf. a. M. 1904). W. Vogt, Die ästhet. Idee bei K., Diss., Erlang. 1906. Cohn, Zur Vorgeschichte eines K.schen Ausspruchs über Kunst u. Natur in: Ztschr. f. Ästhet. u. allgem. Kunstwissensch. 1. Bd., 1906 2. Heft. G. Jacoby, Herders u. Kants Ästhetik, Lpz. 1907. R. v. Schubert-Soldern, Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von K.s Krit. d. Urteilskr., in: K.studien, XIII, 1908, 3. Heft, S. 249 ff. J. C. Meredith, K.s critique of aesthetic judgment, Oxford 1911. Roland Schacht, K.s Ästhetik u. d. neuere Biologie, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 26, 1913, S. 359—369. A. Bäumler, Das Problem der Allgemeingültigkeit in K.s Ästhetik, Diss., München 1915. Rosenthal, Der Schönheitsbegriff bei Kant u. Lessing, Kantstud. 20, 1915, S. 174 ff.

c) Begriff des Schönen und Erhabenen, d. Genie:

K.s Lehren über d. Schöne u. Erhabene sind v. Schiller in s. ästhet. Abhandlungen, demnächst v. Schelling usw. fortgebildet, von Herder in d. Kalligone bekämpft worden; vgl. insbes. Vischers Ästhetik, Zimmermanns Gesch. d. Ästhetik, Lotzes Gesch. d. neueren deutschen Ästhetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuß. Jahrb. XX, 1867, S. 113—128. Rud. Maennel, Was ist nach K. schön?, Gera 1872. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. K.s u. Schillers Bestimmung. über d. Wesen d. Schönen, Inaug.-Diss., Jena 1878. Paul Schmidt, K., Schiller, Vischer über d. Erhabene, Halle 1880. Wilh. Nicolai, Ist d. Begr. d. Schönen bei K. konsequent entwickelt?, Diss., Kiel 1889. Fr. Blencke, Die Trennung d. Schönen vom Angenehmen in K.s Krit. d. ästhet. Urteilskr., Lpz. 1889, neue Ausg. 1891. Arth. Seidl, Zur Gesch d. Erhabenheitsbegriffs seit K., Lpz. 1889. Otto Schöndörffer, K.s Definit. v. Genie, Rede, Altpreuß. Monatsschr. 30, 1893, S. 278—291. G. Candrea, Der Begr. d. Erhabenen b. Burke u. K., Diss., Straßb. 1894. F. Unruh,

Studien z. Entwickl., welche d. Begr. d. Erhabenen seit K. genommen hat, Pr., Königsberg i. Pr. 1898. H. Zahn, Das Schöne nach K.s Krit. d. Urteilskr., Progr. d. Unterr.-Anstalt. d. Klosters St. Johannes, Hamburg 1904. W. Sange, K. u. Herder. Über d. Angenehme, Gute u. Schöne, Diss., Halle 1906. Karl Hoffmann, Die Umbild. d. K.schen Lehre v. Genie in Schellings System d. transzend. Idealism. (Bern. Stud. z. Philos. u. ihrer Gesch. Bd. 53.) Bern 1907.

d) K.s Teleologie:

Die k.sche Teleologie hat namentl. auf Schellings u. Hegels Philos. wesentlichen Einfluß geübt; vgl. d. Äußerung. v. Rosenkranz in seiner Gesch. d. k.schen Philos., ferner v. Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. a. Aug. Stadler, K.s Teleologie u. ihre erkenntnisth. Bedeutg., Berl. 1874, Neuausg. 1912. I. Mourly Vold, K.s Teleologie, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 542 bis 567. J. H. Tufts, The sources and development of K.'s Teleology, Diss., Frbrg. 1892. C. L. Davier, K.s Teleology, Proceedings of the Aristotelian Society, III, 2, 1896, S. 65—86. D. R. Major, The principle of Teleology in the critical philos. of K., Ithaca 1897. Cay v. Brockdorff, K.s Teleologie, Diss., Kiel 1898. Otto Frommel, Die Verh. v. mechan. u. teleolog. Naturerkl. bei K. u. Lotze, Diss., Erl. 1899. A. Pfannkuche, Der Zweckbegr. b. K., K.studien, V, 1901, S. 51—72. W. J. Chapmann, Die Teleologie K.s, Halle 1905. Elijah Everett Kresge, K.s doctrine of teleology, Diss, Allentown 1914. C. Pekelharing, K.s Teleologie, Groningen 1916. P. Bommersheim, Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kr. d. Urteilskr., Kantstud. 23, 1918/19, S. 209 ff. Emil Ungerer, Die Teleologie K.s u. ihre Bedeutung f. d. Logik der Biologie, Abh. z. theoret. Biologie, Heft 14, Berl. 1922. K. Roretz, Zur Analyse von K.s Philosophie des Organischen, Wien 1922, Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. Bd. 193, Abh. 4.

e) Kant und Darwin:

Über Erasmus Darwin: Ernst Krause, E. D. u. s. Stell. in d. Gesch. d. Deszendenztheorie, mit seinem Lebens- u. Charakterbilde v. Charles Darwin, Lpz. 1880. J. Brock, Die Stell. K.s z. Deszendenztheorie, Biolog. Zentr.-Bl., 1889, 21, S. 641—648. S. auch Lit. zu § 51 d.

Zu § 56. Kants Anhänger und Gegner.

Schule Kants.

Die Literatur bis zum Jahre 1793, die sich auf K. bezieht, findet sich ziemlich genau verzeichnet, großenteils mit Inhaltsangaben der Schriften in: Materialien zur Gesch. der krit. Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 Sammlungen, Lpz. 1893, 1. Sammlung S. III—XCVI; es sind daselbst 243 besondere Schriften und Abhandlungen verzeichnet. Von S. XCVII—CLXXII findet sich eine Skizze zu einer Gesch. der kantischen od. kritischen Philos. Den sonstigen Inhalt dieser Materialien bilden früher gedruckte Aufsätze u. Rezensionen verschiedener Verfasser. Die Bibliographie über K. von E. Adickes (s. oben § 47 b.). Über die Anhänger und Bestreiter K.s bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. v. Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik u. Metaph. b. d. Deutschen v. Leibniz an, Halle 1799. Auch die spätere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bde. der Gesamtausg. d. Werke K.s, Lpz. 1840, und Erdmann in seiner ob. angef. Gesch. d. neueren Philos., III, 1, Lpz. 1848. Kuno Fischer, Die beiden Kantischen Schulen in Jena, in: Deutsche Vierteljahrsschr., Bd. 25, 1862, S. 348—366 u. sep., Stuttg. 1862. Dazu: B. Bauch, Jena u. d. Phil. d. deutsch. Idealism., Jena 1922. A. Seth, The development from K. to Hegel, Lond. 1882. Ernst Fischer, Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Aarau 1901. Ernst Franck, Das Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philos., Diss., Erlang. 1904. Über K. L. Reinhold, G. E. Schulze, Maimon, Sigism. Beck und Fr. Hnr. Jacobi s. auch K. Fischers Gesch. der neueren Philos., Bd. 5. R. Stölzle, Ein Kantianer an der kathol. Akademie Dillingen 1793—1797 und seine Schicksale, in: Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. Jahrg. 1911, S. 351—368. Derselbe, Der Streit um K. an der Universität Dillingen i. J. 1793, Arch. f. d. Gesch. d. Hoch-

stifts Augsburg Bd. I, 1910, S. 222—240. A. Wesselsky, Forberg u. K., Lpz. u. Wien 1913 (dazu Sange, Kantstud. 19, 1914, S. 443).

K. L. Reinhold.

K. L. Reinholds Leben u. literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis u. a. philos. Zeitgenossen an ihn, Jena 1825 (von seinem Sohn Ernst R.). R. Reicke, De explicatione, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsb. 1856. M. v. Zynda, Kant, R., Fichte, Berlin 1910, Kantstud., Erg.-H. 20.

F. P. v. Herbert.

W. Sange, F. P. v. Herbert, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 27, 1914, S. 335 bis 344.

Bouterwek.

G. Struck, F. Bouterwek, Diss., Rostock 1919.

Krug.

Über Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urteilt Beneke in d. Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, üb. sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Literaturzeitung, 1822, Nr. 27 u. 28. Eine Autobiographie hat Krug veröffentlicht unter dem Titel: Meine Lebensreise von Urceus, Lpz. 1825.

Salomon Maimon.

Sal. Maimons Lebensgesch. von ihm selbst geschrieben und herausgeg. von K. P. Moritz, Berl. 1792. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, S. M., Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der Kantschen Schule, Berl. 1876. R. Zimmermann, Der „Jude" Kants, Deutsche Revue, 1878 f. Arvède Barisse, Un Juif polonais, S. M., Rev. des deux m., 1889, 5, S. 771—802. A. Möltzner, S. M.s erkenntnistheoret. Verbesserungsversuche der kantischen Phil., Diss., Greifsw. 1890. Ludw. Rosenthal, S. M.s Vers. über d. Transzendentalph. in s. Verh. zu Kants transz. Ästhetik u. Analytik, Ztschr. f. Philos., 102, 1893, S. 233—302. S. Rubin, Die Erkenntnistheorie M.s u. ihr Verhältn. zu Cartesius, Leibniz, Hume u. Kant (Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch.), Bern 1897. J. Böck, Die Ethik M.s, Diss., Würzb. 1897. L. Gottselig, Die Logik S. M.s (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 61). Bern 1908. Fromer, M.s Lebensgeschichte; m. Einl. u. Anm. herausgeg. München 1911. F. Kuntze, Die Philos. S. M.s, Heidelb. 1912. B. Katz, Die Erkenntnistheorie S. M.s, Diss., Lpz. 1914. Derselbe, Zur Philos. S. M.s, Arch. f. Gesch. d. Phil. 28. Bd., 1915, S. 54—60. M. Gogiberidse, S. M.s Theorie des Denkens, Diss., Marburg 1922.

Beck.

Wilh. Dilthey, Acht Briefe K.s an J. S. B., worin: J. S. B. u. s. Stellung in d. transzendentalphilos. Bewegung, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—656 auch wertvolle Bemerkung. über Reinhold, G. E. Schulze, Jacobi, Fichte, Maimon. Max Ernst Mayer, Die Verhältn. des S. B. zu Kant, Heidelb. 1896. W. Pötschel, Jac. Sigm. Beck u. Kant, Diss., Breslau 1910.

Änesidem-Schulze.

H. Wiegershausen, Änesidem-Schulze, Der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus, Berl. 1910.

Adam Weishaupt.

J. Bach, Ad. W. als Gegner v. I. Kant, Hist.-Polit. Blätter, 1901, S. 94 bis 114.

Karl Heinr. Heydenreich.

K. Gottl. Schelle, H.s Charakteristik, Leipzig 1802. Geo. Müller, K. Hnr. H. als Universitätslehrer u. Kunsterzieher (Philos. Abh. Max Heinze z.

70. Geburtstag gewidmet v. Freunden u. Schülern, Berlin 1905, S. 183—260, wo auch weitere Literatur).

Heinr. Eberh. Gottlob Paulus.

K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. P. und seine Zeit, 2 Bde., Stuttgart 1853.

Jac. Friedr. Abel, Schillers Lehrer.

Fritz Aders, J. Fr. A. als Philosoph, Berlin 1893.

Thom. Wizenmann.

Al. v. d. Goltz, W., d. Freund Jacobis, Gotha 1859. M. Heinze in der Allg. Deutsch. Biographie.

Joh. Georg Hamann.

Heinrich von Steins Vortrag über H. A. Brömel, J. G. H. (Abdruck aus der Luth. Kirchenz.), Berlin 1870. J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. H., dem Magus des Nordens, Elberfeld 1870. Ludwig Francke, J. G. H., ein Lebensbild, Torgau, Progr. 1883. G. Poel, J. G. H., der Magus im Norden, 2 Teile, Hamburg 1874—1876. Heinrich Weber, H. und Kant, ein Beitrag z. Gesch. d. Philos. im Zeitalter d. Aufklärung, München 1904. Rud. Unger, H.s Sprachtheorie im Zusammenh. seines Denkens, Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtl. Stellung des Magus im Norden, München 1905. W. Lütgert, H. u. Kant, K.studien, XI, 1906, S. 118—125. R. Unger, H. u. die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romant. Geistes im 18. Jahrh., 2 Bde., Jena 1911. Fr. v. Buschell, J. G. Hamann, Logos IV, 1913, S. 100 ff., Jean Blum, La vie et l'oeuvre de J. G. H., Paris 1912. O. Frhr. v. Gemmingen, Vico, Hamann u. Herder, Diss., München 1919. W. Rodemann, Hamann u. Kierkegard, Diss., Erlangen 1922.

Dan. Wyttenbach.

K. Prantl, D. W. als Gegner Kants, in: Sitzungsber. der Bayr. Akad. d. Wissensch., Philos.-Philol. Kl., 1877.

Villers.

O. Ulrich, Ch. d. V., Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Gesch. d. geist. Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich. Lpz, 1899. E. Joyau, L'introduction en France de la philosophie de Kant, Revue philos., 36, 1893.

Herder.

a) Literarische u. philos. Stellung:

R. Haym, H. nach seinem Leben und seinen Werken, 2 Bde., 1877—1885. A. Kohut, H. und die Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berl. 1870. Joret, H. et la renaissance littéraire en Allemagne. Paris 1875. Mor. Kronenberg, H.s Philos., Heidelb. 1889. Eug. Kühnemann, H.s Persönlichkeit in s. Weltanschauung, Berl. 1893. Derselbe, H.s Leben, Münch. 1895 (namentl. das Kapitel: H., Kant, Goethe), 2. Aufl. 1912. Irwin Clifton Hatch, Der Einfluß Shaftesburys auf H., Diss., Breslau 1901. Saunders, H., The Hibbert Journ., II, 1904. Horst Stephan, H.s Philos. (Stücke aus H.s Schriften), Lpz. 1906. Eugen Kühnemann, Einleit. zu H.s Werken, IV, 1. Deutsche Nationallit., hist.-krit. Ausg. v. J. Kürschner, 77. Bd., I. Abt., 1. Teil, Stuttg. o. J. P. Barth, Zu H.s 100. Todestage, Vjahrsschr. f. w. Ph., 27, 1903, S. 429—451. W. Übele, H. u. Tetens, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 216—249. Carl Siegel, H. als Philosoph, Stuttg. 1907. G. Jacoby, H. in d. Gesch. d. Philosophie, in: Deutsche Literaturztg., 1908, Nr. 34. O. Baumgarten, H., in: Christl. Welt, Marburg, 1908, Nr. 8, 9. O. Braun, H.s Kulturphilosophie, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 144. Bd., S. 165 ff. Derselbe, H. als Philosoph der Tat, in: Tat, II, S. 215 ff. G. Jacoby, Herder als Faust, Lpz. 1911. R. Fritzsche, Zu Herders Reisejournal, Phil. Abh. f. Cohen, Berlin 1912, S. 270 ff. A. Bossert, H., sa vie et son oeuvre, Paris 1916. R. Lehmann, Herders Humanitätsbegriff, Kantstud. 24, 1919/20, S. 242 ff. W. Vollrath, Die Auseinandersetzung H.s mit Spinoza, Diss., Gießen 1911. R. Unger, H., Novalis u. Kleist, Frkf. 1922. K. Vorländer, Philosophie uns. Klassiker Lessing, H., Schiller, Goethe, Berl. u. Stuttg. 1923.

b) Erkenntnistheorie u. Metaphysik:

Wilh. Fischer, H.s Erkenntnisl. u. Metaphys., Lpz. Inaug.-Diss., Salzwedel 1878. Otto Michalsky, Kants Kr. d. r. V. u. H.s Metakritik, Diss., Bresl. 1883, Forts. in Ztsch. f. Ph. u. ph. Kr. 84, S. 1 ff., 161 ff. u. 85 S. 1 ff. R. Siegel, Die Kategorientafel in H.s Metakritik, Lpz. 1907 (Wissenschaftl. Beil. zu den Jahresber. d. Philos. Gesellsch. a. d. Univ. Wien, Bd. 20).

c) Geschichtsphilosophie u. Naturphilosophie, Sprachphilosophie:

E. Melzer, H. als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Rezens. von H.s Ideen zur Gesch. der Menschh., Neiße 1872. F. v. Bärenbach, H. als Vorläufer Darwins u. d. modern. Naturphilosophie, Berl. 1877. Wilh. Rich. Kirchner, Entsteh., Darstell. u. Krit. d. Grundgedanken v. H.s Ideen usw., Inaug.-Diss., Lpz. 1881. Gust. Hauffe, H. in s. Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh., Borna 1890. H. Vesterling, H.s Humanitätsprinzip, Diss., Halle 1890. Johs. Grundmann, Die geograph. u. völkerkundl. Quellen u. Anschauung. in H.s Ideen z. Ph. d. Gesch. d. Menschh., Berl. 1900. Frdr. Max Bruntsch, Die Ideen d. Entwickl. b. H. (v. geograph. Gesichtspunkten aus betrachtet), Lpz. Diss., 1904. H. Götz, War H. ein Vorgänger Darwins?, ebd., 26, 1902. Th. Genthe, Der Kulturbegr. b. H., Diss., Jena 1902. L. Posadzy, Der entwicklungsgeschichtl. Gedanke bei H., Diss., Münster 1906. Adolf Hansen, Haeckels Welträtsel und H.s Weltanschauung, Gießen 1907. A. Farinelli, L'umanità di H. e il concetto della razza nella storia evolutiva dello spirito, Catania 1908. H. Girgensohn, D. Problem des gesch. Fortschritts bei Iselin u. H., Diss., Erlangen 1911. Rich. Noll, H.s Verhältnis zur Naturwissenschaft u. dem Entwicklungsgedanken, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 26, 1913, S. 302—338. W. Kayser, Rousseau, Kant, H. üb. d. ew. Frieden, Allg. päd. Schriften Bd. 4, Lpz. 1916. W. Sturm, H.s Sprachphilosophie, Diss. Breslau 1917. K. Schwarzlose, Die Quellen geschichtsphilos. Würdigung zu H.s Stellung zur Kultur des mittelalterl. Islams, Diss., Erlangen 1918. O. Frhr. v. Gemmingen, Vico' Hamann u. H., Diss. München 1919. Elis. Roggatz, H.s Geschichtsphilos. i. Vergl. mit den Hauptged. Spenglers, Diss., Greifsw. 1920. M. A. Regli, Isaak Iselins Gesch. der Menschh., eine Vorarbeit zu J. G. H.s „Ideen z. Phil. d. Gesch. d. Menschheit", Diss., München 1920. v. Ladiges, H.s Auffassung v. Nation u. Staat, Diss. München 1921. v. Harlem, H.s Lehre v. Volksgeist, Diss., Rostock 1922.

d) Religionsphilos., Theologie:

Gust. Frank, H. als Theologe, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 250—263. Ferd. Jac. Schmidt, H.s pantheist. Weltansch., Berl. 1888. Fr. Kunz, Bekämpfung u. Fortbild. Lessingscher Ideen b. H., Pr., Teschen 1888. A. H. Erdmann, H. als Religionsphilosoph, Marburger Inaug.-Diss., Hersfeld 1866. Aug. Werner, H. als Theologe, Berlin 1871. Louis Göbel, H. u. Schleiermachers Reden über d. Relig., Gotha 1904. G. E. Burckhardt, Die Anfänge einer geschichtlich. Fundamentierung der Religionsphilos. bei H. I. Grundlegende Voruntersuchungen, Diss., Halle 1908. Derselbe, Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von H.s histor. Auffassung d. Religion, Berl. 1908. Joh. Ninck, Die Begründung d. Religion bei H., 2. Aufl., Lpz. 1912. Elis. Hoffart, H.s ‚Gott', Diss. Erlangen 1917 (Bausteine z. Gesch. d. n. Lit., Bd. 16).

e) Pädagogik:

Rich. Schornstein, H. als Pädag., Pr., Elberf. 1872. J. Egermann, H.s Anschauungen über d. Geschichtsunterr. an Gymnasien, Pr., Hernals 1874. A. Richter, Die psychol. Grundlagen in d. Pädagogik H.s, Diss., Lpz. 1900. O. Hänssel, Der Einfluß Rousseaus auf d. philos.-pädag. Anschauungen H.s, Diss., Lpz. 1902. O. Maas, Die pädagogischen Ideale des jungen H. Eine kritische Studie, Progr., Rastenburg 1906. J. M. Andress, H. as an educator, N. York 1917. Rud. Lehmann, Die deutschen Klassiker Herder — Schiller — Goethe (D. großen Erzieher Bd. 9/10), Lpz. 1921.

f) Ästhetik:

P. Chrobok, Die ästhetischen Grundgedanken v. H.s Plastik in ihrem Entwicklungsgange, Diss., Lpz. 1906. Günther Jacoby, H.s u. Kants Ästhetik, Lpz. 1907. A. Hundertmarck, H.s Ästhetik, in: Ztschr. f. d. deutschen Unterr., Lpz. 1907, S. 401—414. William Guild Howard, Laokoon: Lessing, Herder, Goethe, New York 1910.

g) Herder als Schüler u. als Gegner Kants:

B. Suphan, H. als Schüler Kants, in: Ztschr. f. deutsche Philologie, Bd. 4, 1872, S. 225—237. J. Roth, H.s Metakrit. u. ihre Beziehung. z. Kant, 1873. Kühnemann, H.s letzter Kampf gegen Kant, in: Stud. z. Literaturgesch. Mich. Bernays gew., Hamb. u. Lpz. 1893, S. 135—155. Anna Tumarkin, H. und Kant, Bern. Stud. z. Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896. C. Jaskulski, Über d. Einfl. d. vorkrit. Ästhetik Kants auf H., Ztschr. f. österr. Gymn., 1900, S. 193—222. G. Jacoby, H.s Kalligone u. ihr Verh. z. Kants Krit. d. Urteilskr. Die Probl. d. Kalligone u. Kants Krit. d. Urteilskr., Diss., Berl. 1906. Hans Baer, Beobachtungen über das Verhältnis v. H.s Kalligone zu Kants Kritik d. Urteilskr., Stuttg. 1907. Auch Diss., Heidelb. 1907. G. E. Burckhardt, H. u. Kant, Philosophieren u. Philosophie, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1909, S. 192—196. H. Neumann, H. und d. Kampf gegen die Kantischen Irrlehren an der Univ. Jena, Berl. 1911. Karl Hoffmann, Der Prozeß H.s gegen Kant, in: Tat, II, 1910, S. 508 ff. Rob. Neumann, H. u. der Kampf geg. die Kantischen Irrlehren an der Univ. Jena, Progr., Berl. 1911. E. Muthesius, H.s Gegensatz zu Kant nach d. „Metakritik" u. s. hist. Gründe, Diss., Marburg 1920.

Goethe.

a) Allgemeines über G.s philos. Anschauungen.

Von den vielen Arbeiten, die die philosophischen Anschauungen Goethes betreffen, seien hier angeführt: E. Melzer, G.s philos. Entwickl., Neiße 1884; G.s ethische Ansichten, Neiße 1890. A. Harpf, G.s Erkenntnisprinzip, in: Ph. Monatsh., 1883, S. 1—39. Derselbe, Schopenhauer u. G., ein Beitr. zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philos., ebenda, 1885, S. 450—478. R. Steiner, Grundlinien e. Entwicklungstheorie d. G.schen Weltanschauung mit besond. Rücks. auf Schiller, Stuttg. 1886. O. Harnack, G. in d. Epoche, seiner Vollend. (1805—1832). Versuch e. Darstell. seiner Denkweise u. Weltbetracht. Lpz. 1886. W. Dilthey, Zu G.s Philos. d. Natur, A. f. Gesch. d. Philos., II, 1889, S. 45—48. Ed. Caird, G. and philosophy, in Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. A. Levy, La philosophie de G., Revue de l'Université de Bruxelles, I, 1896. J. Schubert, Der philosophische Grundgedanke in G.s Wilhelm Meister, Lpz. 1896. Rud. Steiner, G.s Weltanschauung, Weimar 1897. Windelband, G.s Philosophie, in d. Straßb. G.-Vorträgen. H. Siebeck, G. als Denker (Klass. d. Philos.), Stuttg. 1902, 2. Aufl. 1905. Derselbe, Grundzüge zu G.s Lebensphilosophie, Bericht des Frankf. Hochstifts, N. F., Bd. 8, S. 1—24. Max Seiling, G. u. der Materialismus, Lpz. 1904. Max Heynacher, G. Philos. aus s. Werken. Ein Buch f. jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführl. Einleit. (Philos. Biblioth.), Lpz. 1905, 2. Aufl. 1922. Fr. Paulsen, G.s ethische Anschauungen, G.-Jahrb., 23, 1902, S. 1—32. Chr. Schrempf, G.s Lebensanschauung in ihr. gesch. Entwickl. 1. Teil: Der junge G., Stuttg. 1905. E. A. Boucke, G.s Weltanschauung auf histor. Grundlage. Beitrag zur Gesch. d. dynam. Denkrichtung u. Gegensatzlehre, Stuttg. 1907. Th. Davidson, The philos. of G.'s Faust, Lond. 1907. J. Volkelt, Lebens- u. Weltgefühle in d. Lyrik d. jungen G., in: Österreich. Rundschau, Brünn, XIII, 1907, S. 172—187. B. Kipfmüller, G., Maximen u. Reflexionen, in: Monatshefte d. Comenius-Gesellsch., Berl. 1907, S. 157—164. H. Henkel, Zu G.s Gott, Gemüt u. Welt, G.-Jahrb., 28. Jahrg., 1907, S. 224. O. Harnack, G.s Kunstanschauung u. ihre Bedeutg. f. d. Gegenw., in: Xenien, Lpz. 1908, Febr. F. Walzel, G. u. das Problem d. Faust-Natur, in: Internation. Wochenschr. f. Wissensch., München 1908, S. 1089—1110. G. Schneiderreit, G.s Verhältn. z. Philos., in: Stunden mit Goethe. Berl., 5. Bd., 1908, S. 1—13. Karl Paul Hasse, Von Plotin zu Goethe, Lpz. 1909. W. Moog, D. Verhältnis v. Natur u. Ich in G.s Lyrik, eine literarpsychologische Untersuchung, Diss., Gießen 1909. H. Loiseau,

L'évolution morale de G., Paris 1912. H. Henning, G. u. die Fachphilosophie, Straßb. 1912. H. St. Chamberlain, Goethe, Münch. 1912. G. Simmel, Goethe, Lpz. 1913. Elise Rotten, G.s Urphänomen u. d. platon. Idee, Gießen 1913. M. Wundt, G.s Wilh. Meister u. d. Entw. d. modern. Lebensideals, Berl. u. Lpz. 1913. H. Scholz, Zu „Alexander vom Joch", Kantstud. 19, 1914, S. 367 ff. Th. Ziegler, G.s Welt- u. Lebensanschauung, Berl. 1914. H. Kleinpeter, G., Kant, u. Schiller, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 156, H. 1, 1915, S. 28 ff. P. Carus, Goethe, Chicago 1915. H. Kurfeß, Zu Goethes „Werther", Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916, S. 192—202, 353—359. M. Lewinski, Shakespeare u. G. in ethischer Beleuchtung, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. 29, 1916, S. 281—303. Friedr. Gundolf, Goethe, Berlin 1916. E. Cassirer, Freih. u. Form, Berl. 1917; Idee u. Gestalt, Berl. 1921. H. Ehrenberg, G.s Testament, Logos VII 1917/18, S. 170 ff. Rud. Steiner, G.s Weltanschauung, 2. Aufl., Berl. 1918. Chr. Sarauw, G.s Augen, Kopenhagen 1919. A. Menzel, G.s Welt- u. Lebensanschauung, Vortrag, Hamburg 1919. A. Brausewetter, G.s Weltanschauung, Lpz. 1920. K. Bornhausen, Schiller, Goethe u. d. deutsche Menschheitsideal, Lpz. 1920. E. Ludwig, G., Lpz. 1920. Th. Kappstein, G.s Weltanschauung, Münch. 1921 (Philos. Reihe). K. Vorländer, Phil. uns. Klass. Lessing, Herder, Schiller, G., Berl. u. Stuttg. 1923. E. Barthel, G.s Wissenschaftslehre i. ihr. modern. Tragweite, Bonn 1923.

b) Stellung zu Religion, Christentum, Okkultismus:

Th. Vogel, G.s Selbstzeugnisse üb. s. Stellung z. Religion, Lpz. 1889. A. Ströle, G. u. das Christentum, in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagogik, 1906. A. Brausewetter, G.s Stellg. z. christl. Weltansch., in: Dtsch. Monatsschr. f. d. ges. Leben d. Gegenw., Berl., 6. Jahrg., Sept. 1906, S. 777—785. S. Eck, G.s „Geheimnisse", in: Christl. Welt, Marburg 1907, Nr. 20, 21. W. Geßmann jr., G.s okkulte Weltanschauung, in: Zentralblatt f. Okkultismus, Lpz. 1908, S. 175. Th. Achelis, G.s relig. Weltanschauung, in: Xenien, Lpz. 1908, Mai—Juni. U. v. Hassel, Chr. Rogge, War G. ein relig. Charakter?, in: Die Reformation, Berl. 1908, Nr. 42. W. Bode, G.s Stellg. z. irdisch. Gut, in: Kulturfragen, München 1908, S. 129 bis 134. Fr. Jodl, G.s Stellung zum rel. Problem (Vom Lebenswege I, Stuttg. u. Berl. 1916). K. J. Obenauer, G. i. s. Verh. z. Religion, Jena 1921.

c) Naturwiss. Bedeutung:

A. Classen, G.s naturwissenschaftliche Schriften, in: Grenzboten, 1884, Bd. 2, S. 544—552. A. Hansen, G.s Metamorphose d. Pflanzen. Gesch. einer botan. Hypothese, Gießen 1907. J. Speck, Der Entwicklungsgedanke bei G., Progr., Cammin i. Pomm. 1907. G. Sticker, G.s Metamorphose der Pflanzen, in: Hochland, Kempten 1906, Oktbr., S. 91. B. Münz, Aus der Leidensgesch. d. Farbenlehre, in: Stunden mit Goethe, Berl., 4. Bd., 1907, S. 268—274. B. Förster, G.s naturw. Philos. u. Weltansch., Annaberg 1908. J. H. F. Kohlbrugge, Historisch-kritische Studien üb. G. als Naturforscher, Würzburg 1913. Siegel, G. u. die spekulative Naturphilosophie, Kantstud. Bd. 19, 1914, S. 488 ff. Fr. Strunz, G. als Naturforscher, Wien 1917, Urania-Bücherei 15. W. Ostwald, G., Schopenhauer u. d. Farbenlehre, Lpz. 1918. Ernst Barthel, Das Verhältnis der Schopenhauerschen zur Goetheschen Farbenlehre, Arch. f. Gesch. d. Ph. Bd. 33, 1921, S. 60—66. K. Wessely, G.s u. Schopenhauers Stellg. i. d. Lehre v. d. Gesichtsempfinden, Rektoratsrede, Berl. 1922. E. Barthel, G.s Relativitätstheorie der Farben, Bonn 1923.

d) Geschichtsphil., Pädagogik, Ästhetik:

Erich Heyfelder, Ästhet. Studien, 2. Heft: Die Illusionstheorie u. G.s Ästhetik, Freib. i. B. 1904, später: Hab., Tübingen 1905. E. Menke-Glückert, G.s Geschichtsphilos., Diss., Lpz. 1907. K. Jungmann, Die pädagog. Provinz in „Wilh. Meisters Wanderjahre", in: Euphorion, 14. Bd., 1907, S. 517—533. J. Meyer, G.s „pädagog. Provinz", in: Elsaß-Lothring. Schulblatt, Straßb. 1907, S. 230, 248. H. A. Krüger, „Wilh. Meister" u. d. Bildungsroman d. Romantik, in: Hochland, Kempten 1907, S. 702—714. Fr. Biondolillo, L'estetica di G., Roma 1915. R. Lehmann, D. deutschen Klassiker: Herder, Schiller, Goethe, Lpz. 1921 (D. gr. Erzieher 9—10). R. Zilchert, G. als Erzieher, Lpz. 1921. E. Caspers, G.s päd. Grundanschauungen i. Verh. zu Rousseau, Manns päd. Mag. 861. H., Langensalza 1922.

e) Verhältnis zu anderen Denkern, bes. zu Spinoza u. Kant:

Rob. Hering, Spinoza im jungen G., Lpz. 1897. K. Vorländer, G.s Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickl., Kantstudien, I, 1897, S. 60—99, 315—381, II, S. 161—211 und dazu Publikationen aus dem G.- und Schiller-Archiv u. d. G.-National-Museum zu Weimar, G.s Verhältnis zu Kant betreff., ebenda, S. 213—236. Derselbe, Kant, Schiller, G., ebenda, III, S. 130—141. Derselbe, G. u. Kant (a. d. G.-Jahrb., Bd. 19), 1898. Derselbe, Neue Zeugnisse, G.s Verhältnis zu Kant betr., Kantstudien, III, 1899, S. 311—319. Hnr. v. Schoeler, Kant, G. u. der Monismus, Grenzboten, 1901, 9, S. 416—423, 10, S. 458—467. Frdr. Jodl, G. u. Kant, Ztschr. f. Philos., 120, 1902, S. 12—20. Th. Vogel, Nüchterne Erwäg. über G.s Spinozismus, Ztschr. f. deutsch. Unterr., 1901, S. 73—79. Weitere Schriften über d. Verhältnis G.s zu Spinoza s. Lit. zu § 30. K. Schirmacher, Der junge Voltaire u. der junge G., Halle 1905. Jon. Cohn, Das Kantische Element in G.s Weltanschauung, im Schiller-Festheft der Kantstudien Bd. 18, 1905. Georg Simmel, Kant u. G., Berl. 1906, neue Ausg., Leipz. 1916. L. Kuhlenbeck, Giord. Brunos Einfl. auf G. u. Schiller, Lpz. 1907. K. Vorländer, Kant, Schiller, G., Lpz. 1907, 2. Aufl. 1922. L. Goldschmidt, Grundgedanken d. „Krit. d. r. Vernunft“ in G.s „Die Leid. d. j. Werther“, in: Beil. z. Allg. Ztg., München 1907, 36. Heft, S. 803. A. Hackemann, G. u. sein Freund K. Ph. Moritz, in: Ztschr. f. d. dtsch. Unterr., Lpz. 1907, S. 545—563, 624—635. K. Muthesius, G. u. Pestalozzi, in: G.-Jahrb., 28. Bd., 1907, S. 160—175; auch Lpz. 1908. Frdr. Warnecke, G., Spinoza u. Jacobi, Weimar 1908. J. Fischer, D. Hegelsche Logik u. d. G.sche Faust, eine vergleich. Studie, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1909, S. 319 bis 341. Ad. Mayer, G. u. Helmholtz, in: Preuß. Jahrb., Berl., 133. Bd., S. 191 bis 214. B. Kipfmüller, G. u. Pestalozzi, in: Allgem. Deutsche Lehrerztg., Lpz. 1908, Nr. 4. H. Hesse, Faust u. Zarathustra, Bremen 1909. R. Otto, G. u. Darwin, Darwinismus u. Religion, Göttingen 1909. K. Aner, G.s Religiosität, Tübingen 1910. William Guild Howard, Laokoon: Lessing, Herder, Goethe, New York 1910. G. Schneege, Zu G.s Spinozismus. Beilage zum Programm des König-Wilhelm-Gymnasiums zu Breslau, Lpz. 1910. Derselbe, G.s Spinozismus, 455. Heft des Pädagog. Magazins, Langensalza 1911. Adolf Trampe, G. u. Spinoza, in: Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch., Jahrg. 1911, S. 71—103. E. Maaß, G. u. die Antike, Stuttgart 1912. H. Scholz, Schleiermacher u. G., Lpz. 1913. P. Petersen, G. u. Aristoteles, Braunschweig 1914. E. Heyfelder, G. u. Everhard van Groote als Philosoph, Kantstud. 20, 115, S. 384 ff. G. Misch, G., Plato, Kant, Logos Bd. 5, H. 3, 1914. Vorländer, Goethe u. Kant, Kantstud. 23, 1918/19, S. 221 ff. Marie Hendel, Die platonische Anamnesis u. G.s Antizipationen, Kantstud. 25, 1920/21, S. 182 ff. Paul Sickel, Leibniz u. Goethe, Arch. f. Gesch. d. Ph. Bd. 32, 1920, S. 1—26. L. Goldschmidt, Weder Kant noch Goethe, Gotha 1920. L. v. Lippa, Der Aufstieg v. Kant zu Goethe, Berl. 1920. E. That, G. u. Moritz, Diss., Kiel 1921. K. Bapp, Aus G.s griech. Gedankenwelt. G. u. Heraklit., Lpz. 1921.

F. H. Jacobi.

Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, J.s Leben, Lehre u. Wirken, Münch. 1918. J. Kuhn, J. u. d. Philos. sein. Zeit, Mainz 1834. C. Roeßler, De philosophandi ratione F. H. J., Jenae 1848. Ferd. Deycks, F. H. J. im Verhältn. zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe, Frankf. a. M., 1849. H. Fricker, Die Philos. des F. H. J., Augsb 1854. F. Ueberweg über F. H. J., in: Gelzers Prot. Monatsbl., Juli 1858. F. Wiegand, Zur Erinnerg. an den Denker F. H. J. und seine Weltansicht, Worms, Progr 1863. Chr. A. Thilo. F. H. J.s Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. für exakte Philos., Bd. VII, Lpz. 1866, S. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. J.s Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Gesch. d. deutsch. Lit. u. Philos., Wien 1867. F. Harms, Über die Lehre von F. H. J., Berl. 1876. Jul. Lachmann, F. H. J.s Kantkritik, Inaug.-Diss., Halle 1881. W. Busch, Die Erkenntnistheorie F. H. J.s, Diss., Erlang. 1892. A. Beyer, Die Philosophie F. H. J.s nach seinen Schr.: D. Hume über d. Glauben, Progr., Bremen 1892. L. Lévy-Bruhl, J. et le Spinosisme, Rev. philos., 1894; derselbe, La philosophie de J., Paris 1894. N. Wilde, F. H. J., Diss., New York 1894. Hassenkamp, Der Düsseldorfer

Philosoph F. H. J. und sein Heim in Pempelfort, Düsseld. 1898. F. A. Schmidt, F. H. J.s Religionsphilosophie, Heidelb. 1905. R. Kuhlmann, Die Erkenntnislehre F. H. J.s, eine Zweiwahrheitentheorie dargest. u. krit. unters., Diss., Lpz. 1906. Giovanni Gentile, La filosofia in Italia dopo il 1850. II. I. Platonici. III. G.M. Bertini e l'influsso di J. in Italia. „La Critica", Napoli III, 1905, S. 287—308, 373—386, 484—508. Karl Isenberg, Der Einfluß der Philosophie Charles Bonnets auf F. H. J., Borna 1907. Auch Diss., Tübingen 1906. F. v. Kozlowski, Zum Verhältn. zwischen F. H. J., Nicolai u. Wieland, in: Euphorion, 14. Bd., 1907, S. 38 bis 47, Wien. Fr. A. Schmidt, F. H. J., Heidelb. 1908. J. Müller, Jean Paul und J., in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 140. Bd., 1910, S. 108 ff. B. Varga, F. H. J. (ungar.), Athenaeum XX, 4, S. 36—84. A. Frank, F. H. J.s Lehre v. Glauben, Diss., Halle 1910. W. H. Jacobi, Die Philosophie der Persönlichkeit nach J., Diss., Erlangen 1911. Jacobi, Spinozabüchlein nebst Replik u. Duplik, hrsg. v. Fr. Mauthner (Bibl. d. Philosophen II), München 1912. H. Kampmann, J. u. Fries, Diss., Münch. 1914. Th. C. von Stockum, Spinoza-Jacobi-Lessing, Groningen 1916. Helm. Schreiner, Der Begriff des Glaubens bei F. H. J., Diss., Erlangen 1921. F. Doldinger, Die Jugendentw. F. H. J.s, Diss., Freiburg 1921.

Schiller.

a) Stellung zu Philosophie, Wissenschaft, Religion, Leben, seine philos. Gedichte:

Über Schillers Philosophie handeln außer den Biographen Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske, Eugen Kühnemann, Karl Berger insbes.: Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankfurt a. M. 1858, 2. Aufl. in den Schillerschriften F.s, Heidelb. 1890, 91. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Zs. St. u. Kr. abg.; vgl. Z.s Gesch. d. Ästhetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. in s. Verhältnis zur Wissenschaft, Wien, 1862. Karl Twesten, Sch. in s. Verhältnis zur Wissenschaft, Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang, Berl. 1863. Danzel, Über den gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Sch.-Fest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der v. G. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 u. 1860 verzeichnet finden. Fr. Biese, Rede über Sch., G.-Pr., Putbus 1869. Fr. Ueberweg, Sch. als Historiker und Philosoph, herausg. von M. Brasch, Lpz. 1884. Helene Lange, Sch.s philos. Ged., Vorträge 1886, 3. Aufl. 1910. Fr. Alb. Lange, Einleitg. u. Kommentar zu Sch.s philos. Gedichten, aus d. Nachlaß des Verf., herausg. von O. A. Elissen, Bielef. 1897, s. auch das Schlußkapitel von Langes Gesch. d. Materialismus. Geyer, Sch.s ästhetisch-sittl. Weltanschauung, aus seinen philos. Schriften gemeinverständl. erkl. Berl. 1898. F. Volkmann, Sch.s Philosophie, Berl. 1899. Sch.s philos. Schriften u. Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung mit ausführl. Einleitg. herausg. von Eugen Kühnemann, Lpz. 1902, 2. verm. Aufl. 1910. Hans Clasen, Der Wandel in Sch.s Weltanschauung, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 126, 1905, S. 113—139. E. Lemp, Sch.s Welt- u. Lebensanschauung, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1906. A. Kohut, Sch. u. seine Bezieh. z. Natur u. Naturw., in: Natur u. Haus, Stuttg., 16. Bd. 1907, S. 46, 60. O. Baewert, Sch.s Kulturideal nach s. Gedankenlyrik u. s. ästhet. Prosaschr., in: Pädagog. Warte 1907, S. 985, 1041—1046. W. Bormann, Sch.s Stellg. z. Altertum, in: Lehrprob. u. Lehrgänge, Halle 1907, S. 361—377. S. Rubinstein, Sch.-Probleme, Lpz. 1908. B. Engel, Sch. als Denker, Berl. 1908. H. Jantzen, Sch. u. die Königsberger Kritik, in: Altpr. Monatsschr., 45. Bd., 1908, S. 476—485. L. Keller, Sch.s Weltanschauung u. s. Stellung in d. Entwicklungsgesch. d. Humanismus (Vortr. u. Aufs. d. Comenius-Gesellsch., XVII. Jahrg., 6. Stück), Jena 1905, 2. Aufl. 1909. P. Friedrich, Sch. u. d. Neuidealismus, Lpz. 1909. Bertha Mugdan, Die theoretischen Grundlagen der Sch.schen Philosophie, Berlin 1910. K. Bornhausen u. P. Jäger, Die Religion Sch.s u. Goethes, 2 Vortr., Berl.-Schöneberg 1910. E. C. Wilm, The philosophy of Sch. in its historical relations, Boston 1912. Felix Kuberka, Der Idealismus Sch.s als Erlebnis u. Lehre, Heidelberg 1913. O. Lempp, Fr. Sch., Die Religion der Klassiker, Bd. 7, Göttingen 1915. H. Kleinpeter, Goethe, Kant u. Schiller, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 156, H. 1, 1915,

S. 25 ff. Th. Kappstein, Sch.s Weltanschauung, München 1921 (Phil. Reihe). Th. Haering, Sch.s Philosophie u. d. Lebensfragen d. Gegenw., Tübingen 1922. W. Iffert, Die Hauptrichtungen d. Welt- u. Lebensansch. d. 18. Jhh. in ihrer Wirkung auf d. geist. u. seel. Entw. d. j. Schiller, Diss., Greifsw. 1922. A. Dörrfuß, Die Religion Fr. Sch.s, Stuttg. 1922. K. Vorländer, Phil. uns. Klass. Lessing, Herder, Sch., Goethe, Berl. u. Stuttg. 1923. Cassirer s. u. Goethe.

b) Ethik, Ästhetik, Psychologie:

Wilh. Hemsen, Sch.s Ansichten über Schönheit u. Kunst im Zusammenhang gewürdigt, Inaug.-Diss., Göttingen 1853. F. Ueberweg, Über Sch.s Schicksalsidee, in den von Gelzer herausgeg. Prot. Monatsbl. 1864, S. 154—169. Arth. Jung, Sch. u. d. Pessimismus, Pr., Meseritz 1877. F. Schnedermann, Ist d. Ethik Sch.s eine andere nach als vor d. Kantstudium des Dichters? Inaug.-Diss., Lpz. 1878. Paukstadt, Der Begriff des Schönen bei Sch., Progr., Charlottenb. 1883. A. Frank, Über Sch.s Begriff d. Sittlich-Schönen, Wien 1886. Howe, Über d. vermeintl. Wechsel in Sch.s Ansicht vom Verh. des Ästhet. z. Sittl., Progr., Dirschau 1886. G. Geil, System von Schillers Ethik, Straßb. 1890. K. Gneiße, Untersuchungen zu Sch.s Aufsätzen usw. Ein Beitr. z. Kenntnis v. Sch.s Theorie d. Tragödie, Progr., Weißenb. 1889. Derselbe, Sch.s Lehre v. d. ästhetisch. Wahrnehmg., Berl. 1893. Karl Berger, Die Entwicklg. v. Sch.s Ästhetik, Weimar 1893. A. Foà, L' ideale estetico di F. Sch., Parma 1892. F. Montargis, L'esthétique de Sch., Paris 1892. G. Heine, Das Verh. d. Ästhet. zur Eth. b. Sch., Diss., Lpz. 1894. H. Borkowsky, Die Unsterblichkeitsl. Sch.s, Königsb. 1898. H. Draheim, Sch.s Seelenlehre, Berl. 1904. B. Noelting, Sch. üb. d. ästhetische Erziehung d. Menschen, Riga 1905. Rob. Petsch, Freiheit u. Notwendigkeit in Sch.s Dramen, München 1905. Bruno Bauch, Sch. u. seine Kunst in ihrer erzieh. Bedeutung für unsere Zeit, Langensalza 1905. J. Ofner, Sch. als Vorgänger des wissensch. Sozialismus, Lpz. 1906 (Wissensch. Beil. z. d. Jahresber. d. Philos. Ges. an d. Univ. Wien, Bd. 19). Gust. Wethly, Sch. u. seine Idee v. d. Freiheit, Straßb. 1906. H. Clasen, Über Sch.s psycholog. Anschauungen, Progr., Flensb. 1907. O. Güntter, Sch.s Rede: Die Tugend u. ihre Folgen betrachtet, im Marbacher Sch.buch, II. Bd., S. 205—233. P. Geyer, Sch.s ästhetisch-sittliche Weltansch., I. Tl.: Das Schöne, das Erhabene, das Tragische, 2. Aufl.; Berl. 1908. Udo Gaede, Sch. u. Nietzsche als Verkünder der trag. Kultur, Berl. 1908, 2. Aufl. 1910. G. Caro, Verhältnis von Pflicht u. Neigung bei Sch. u. H. Spencer, in: Preuß. Jahrb., Berl. 1908, 133. Bd., S. 453—81. Th. Achelis, Sch.s Ästhetik, in: Beil. z. Hamb. Korrespond. 1908, Nr. 25. S. Rubinstein, Sch.s Sittlich-Schöne u. Sittlich-Erhabene, in: Kirchliche Gegenwart, Göttingen 1908, Nr. 45. F. Keller, Sch.s religiös-sittl. Weltanschauung, in: Praxis d. Volksschule, Halle 1908, S. 368—384. O. Harnack, Sch.s Bekenntnis z. Willensfreiheit, in: Das Freie Wort, Frankf. a. M., 8. Jahrg., 1908, S. 269—274. K. Wollf, Sch.s Theodizee bis z. Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitg. üb. das Theodizee-Problem in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh., Lpz. 1909. Julia Wernly, Prolegomena zu einem Lexikon der ästhetisch-ethischen Terminologie Friedrich Sch.s, Diss., Bern 1909. Adele Wislicenus, Sch.s Anmut u. Würde, Progr., Lpz. 1909. R. Wolff, Sch. und das Unsterblichkeitsproblem, München 1910. V. Basch, La poétique de Sch., Essai d'esthétique littéraire, Paris 1911. Joh. Tiedge, Sch.s Lehre üb. d. Schöne, Lpz. 1913. A. P. Caruso, Valore dell' educazione estetica secondo le teorie di Frederico Schiller, Napoli 1921. E. Seusing, Ästhet. Erziehung b. Schiller u. Herbart, Diss., Jena 1922.

c) Verhältnis zu Kant:

Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857. Wilh. Drobisch, Über die Stellung Sch.s z. Kantischen Ethik, in: Ber. über die Verhandl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Albin Sommer, Über d. Beziehg. d. Ansichten Sch.s vom Wesen u. d. geistigen Bedeutg. d. Kunst z. kantischen Philos., Progr., Halle 1869. J. Palm, Vergleichende Darstellg. von Kants u. Sch.s Bestimmungen über d. Wesen des Schönen, Inaug.-Diss., Jena 1878. Chr. Meurer, Das Verh. der Schillerschen zur Kantischen Ethik, Freib. i. Br., 1880, 2. Aufl. 1886. G. Geil, Sch.s Ethik und ihr Verhalten zu der Kantischen,

Straßb. 1888. Liebrecht, Sch.s Verhältn. zu Kants ethischer Weltans., Hamb. 1889. E. Kühnemann, Die Kantischen Studien Sch.s, Marb. 1890. Derselbe, Kants u. Sch.s Begründ. d. Ästhet., Münch. 1895. J. Thikötter, Ideal u. Leben nach Sch. u. Kant, Brem. 1892. E. Reinitz, Sch.s Gedankendicht. in ihrem Verh. zur Lehre Kants, Progr., Ratibor 1894. A. Baumeister, Über Sch.s Lebensansicht, insbesond. in ihrer Beziehg. zur Kantischen, Progr., Tübing. 1897. Meusel, Was verdankt Sch. seinem Kantstudium? Kiel 1897. Sch. als Philosoph u. seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der Kantstudien mit Beiträgen v. R. Eucken, O. Liebmann, W. Windelband, J. Cohn, F. A. Schmid, Tim Klein, B. Bauch und H. Vaihinger, Her. v. H. Vaihinger u. B. Bauch, Berl. 1905. Vorländer, Kant, Sch., Goethe, Lpz. 1907. F. Lienhard, Von Kant zu Sch., in: Wege n. Weimar, Stuttg. 1907, S. 193—203, 241—246. J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh. mit bes. Rücksicht auf Kant u. Sch., Ergänzungsh. d. Kantstudien Nr. 13, Berl. 1909. R. Wegener. Das Problem d. Theodizee in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh. mit bes. Rücksicht auf Kant u. Sch., Halle 1909. K. Kesseler, Kant u. Sch., Bunzlau 1910. W. Rosalewski, Sch.s Ästhetik im Verh. zur Kantischen. Heidelberg 1912. L. Nelson, Die kritische Ethik bei Kant. Sch., Fries, Göttingen 1914. A. Appelmann, Der Unterschied in d. Auffassg. d. Ethik b. Schiller u. Kant, New York 1917. M. Schultze, Sch. der Idealist, Berl. 1918. G. Rosenthal, Sch. u. Kants Kr. d. r. V., Kantstud. 28, 1923, S. 62 ff.

Jean Paul.

Otto Spazier, J. P. Fr. R., Ein biograph. Kommentar zu s. W., 5 Bde., Lpz. 1833. P. Nerrlich, J. P., Sein Leben u. s. W., Berl. 1889. Jos. Müller, Die Seelenlehre J. P.s, Diss., Erl. 1894. Derselbe, J. P. u. s. Bedeut. f. d. Gegenwart, München 1894, 2. A. Lpz. 1923. Derselbe, J. P.s Literarischer Nachlaß, Euphorion III, 1899. Derselbe, J. P.s philos. Entwicklungsgang, A. f. Gesch d. Philos., XIII, 1900, S. 200—234, 361—401. Derselbe, J. P.s Studien, München 1900. R. v. Koeber, J. P.s Seelenlehre, Schriften der Gesellschaft für psychologische Forsch., 5. Heft. W. Hoppe, Das Verhältn. J. P.s zur Philos. seiner Zeit, Diss., Lpz. 1901. Frdr. Reuter, Die psychologische Grundlage v. J. P.s Pädagogik, Lpz., Diss., Borna 1901. Adolfo Levi, Le idee pedagogiche di G. P. R., in: Rivista di Filosofia e scienze affini, Bologna fasc. maggio—giugno 1904. Wilh. Münch, J. P., Der Verfasser der Levana, Berl. 1907. W. Wenghöfer, Das Problem der Persönlichkeit bei J. P., Diss., Jena 1907. S. Friedländer, J. P. als Denker, in: Gegenwart, Lpz. 1907, Nr. 46. G. Lippmann, J. P., in: Der alte Glaube, Lpz., IX, Nr. 8. F. Lienhard, J. P., in: Wege nach Weimar, 2. J., S. 167—179, 217—229, 254—264. Jos. Müller, J. P. u. Jacobi, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 140, 1910, S. 108 ff. Fritz Klatt, Jean Paul u. der Krieg, Preuß. Jahrbücher Bd. 171, 1918, S. 145 ff. F. Klatt, J. P. als Verkünder v. Frieden u. Freiheit, Berlin 1919. A. Luible, Pestalozzi u. J. P. Münch. 1919. F. Sell, J. P.s Dualismus, Diss., Bonn 1920. H. Remy, J. P., Seele u. Leib, Diss., Lpz. 1920. R. Mund, J. P. als Ästhetiker, Diss., Köln 1921. V. Kolatschewsky, D. Lebensanschauung J. P.s u. ihr dichterisch. Ausdruck. Bern 1922.

Register.

Die Namen der Philosophen des in diesem Bande behandelten Zeitraums sind gesperrt gedruckt, die Seitenzahlen der Hauptstellen in der Textdarstellung und dem Literaturverzeichnis sind bei öfters erwähnten Philosophen durch Fettdruck gekennzeichnet, die Seitenzahlen der Ausgaben von Werken der behandelten Philosophen sind mit einem Kreuz (†) versehen, den Seitenzahlen des Literaturverzeichnisses ist ein Sternchen (*) beigefügt.

D.

E.

F.

H.

N.

Q.

S.

T.

W.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 48 Z. 22 v. o. lies „Faye" statt „Fave".
S. 50 Z. 14 v. u. lies „Brunnhofer" statt „Brunhofer".
S. 133 Z. 21 v. o. lies „Lubin" statt „Lublin", „de" statt „et".
S. 220 Z. 5 v. o. lies „Erklärung" statt „Entstehung".
Z. 8 v. o. lies „bestanden, forderten" statt „bestand, forderte".
S. 225 Z. 11 v. u. nach „Sneath)" einschieben „New York 1892".
S. 228 Z. 21 v. o. lies „Port Royal" statt „Post Royal".
S. 246 Z. 22 v. o. lies „ideae" statt „idea".
S. 251 Z. 11 v. u. nach „Bibl." einschieben: „Th. Hobbes, Das Naturreich des Menschen, eingeleitet u. in neuer Übersetzung (v. E. Stamm), herausgegeben v. H. Schmalenbach, Stuttgart 1923 (Frommanns Phil. Taschenbücher)."
S. 252 Z. 22 v. u. lies „incorporearum" statt „incorpeorarum".
S. 262 Z. 11 v. u. hinzufügen: „Traité de l'amour de Dieu, suivi des trois lettres du P. Lamy. Introduction et Notes de Désiré Roustan, Paris 1922. Malebranche, Dialogues on metaphysics and on religion, transl. by Morris Ginsberg, preface by G. Hicks, London u. New York 1923".
S. 274 Z. 4 v. u. lies „Redivivus" statt „Redivious".
S. 278 Z. 15 v. u. „die" vor „Descartes'" tilgen.
S. 310 Z. 10 v. o. lies „vgl. S. 247" statt „vgl. S. 105" u. „S. 168f. u. 269" statt „S. 25".
S. 341 Z. 17 v. u. nach „worden." hinzufügen: „La scienza nuova, neu hrsgegeb. v. Fausto Nicolini, 3 Bde., Bari 1913—16. Opere minori passi e scelti, hrsg. v. Leone Luzzatto, Lanciano 1913. Le orazione inaugurali, hrsg. v. G. Gentile u. F. Nicolini, Bari 1914. Autobiografia e lettere, Milano 1916."
S. 352 Z. 20 v. u. lies „sein" statt „ein".
S. 371 Z. 3 v. o. lies „soul" statt „sonl".
S. 383 ist der Abschnitt „Hutcheson" als IV. vor den Abschnitt „Mandeville" zu setzen, Mandeville als V., Clarke als VI., Wollaston als VII. zu bezeichnen.
S. 393 Z. 2 v. u. lies „der Clavis" statt „des Clavis".
S. 399 Z. 2 v. o. nach „seinem" einschieben „Werk".
S. 405 Z. 4 v. o. lies „Hume" statt „Locke".
S. 413 Z. 15 v. u. lies „and causes" statt „into the causes".
S. 428 Z. 21 v. o. nach „Paris 1921". hinzusetzen: „Der Traum d'Alemberts, eingel. u. erläutert v. R. Koch, übers. v. C. S. Gutkind, Stuttg. 1923 (Frommanns Phil. Taschenbücher).
S. 429 Z. 7 v. o. nach „5 vols." hinzusetzen: „Neue Ausg. des Traité de l'esprit I., Paris 1911. Helvetius, Choix de textes et introduction par J. B. Séverac, Paris 1911."
S. 456 ist der Abschnitt „Darjes" als XI. vor „Crousaz" zu setzen, der als XII. zählt.
S. 469 Z. 1 v. o. streiche „und".
S. 475 Z. 11 v. u. nach „Ferguson" ein Komma zu setzen.
S. 496 Z. 1 v. o. nach „spricht" Klammer) zu setzen.
S. 515 Z. 24 v. o. lies „Gillouin" statt „Gillonin".
S. 608 Z. 21 v. u. hinzuzufügen: „Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, neu hrsg. v. Josef Müller, Lpz. 1923 (Phil. Bibl.)."
S. 623 Z. 3 v. o. hinzufügen: „S. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique de la connaissance, 3 Hefte, Paris 1923."
S. 627 Z. 12 v. o. lies „F. Bonifas" statt „J. Bonifas".
Z. 30 v. o. lies „Lippmann" statt „Lipmann".
S. 634 Z. 6 v. o. lies „F. J." statt „F. G.".
Z. 9 v. o. hinzuzufügen: „X. M. Le Bachelet, Bellarmin et G. Br., in: Gregorianum, Bd. IV, 2."
S. 636 Z. 27 v. o. hinzuzufügen: „X. M. Le Bachelet, B. et Giordano Bruno, in: Gregorianum, Bd. IV, 2."
Z. 7 v. u. lies „1847" statt „1846".
S. 637 Z. 4 v. u. lies „Heinr. Aug." statt „Ernst Aug.".

S. 646 Z. 7 v. u. hinzuzufügen: „Henri Busson, Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533—1601), Paris 1922."
S. 651 Z. 3 v. u. lies „Mocenigo" statt „Moncenigo".
S. 658 Z. 21 v. o. hinzuzufügen: „R. Kühn, Descartes' Verhältnis zu Mathematik und Physik, München 1923 (Phil. Reihe)."
S. 660 Z. 9 v. o. lies „philosophie" statt „philosophia".
Nach Z. 8 v. u. hinzuzufügen: „P. Bridel, Pascal anti-scolastique, Revue de théologie et de philosophie, 11. Bd. Nr. 48. — Ein Sonderheft der Revue de métaphysique et de morale, 30. Jhrg. Nr. 2, z. 300 jährigen Geburtstag von Pascal enthält folgende Beiträge: M. Blondel, Le Jansénisme et l'anti-Jansénisme de P.; L. Brunschvicg, La solitude de P.; J. Chevallier, La méthode de connaître d'après P.; H. Höffding, P. et Kierkegaard; J. Laporte, P. et la doctrine de Port-Royal; F. Rauh, La philosophie de P.; M. de Unamuno, La foi pascalienne."
S. 660 Z. 15 v. u. lies „disciple" statt „discible".
S. 661 Z. 7 v. u. lies „Calkins" statt „Calvins".
S. 662 Z. 25 v. o. lies „Jeanvrot" statt „Jeauvrot".
S. 664 Z. 18 v. o. lies „Billia" statt „Billa". Z. 32 v. o. lies „Émile" statt „Émilie".
S. 666 Z. 10 v. u. nach „Sp.s" Komma statt Punkt.
S. 667 Z. 4 v. o. nach „Ende" Komma statt Strichpunkt. Z. 16 v. o. lies „1909" statt „1910".
S. 668 Z. 3 v. o. lies „Schellwien" statt „Schollwien", Z. 24 v. o. lies „Bd 22, 1909" statt „Bd. 23, 1910". Z. 8 v. u. lies „Lessing-Studien" statt „Lessing Studien".
S. 669 Z. 27 v. o. lies „Brochard" statt „Brochardt".
S. 670 Z. 4 v. o. hinzuzufügen: „L. Roth, Sp. and cartesianism, Mind, Bd. 32 Nr. 125 u. 126".
S. 671 Z. 21 v. o. lies „Powell" statt „Pewell".
S. 676 Z. 28 v. u. lies „1812" statt „1912".
S. 684 Z. 11 v. u. hinzuzufügen: „E. Durkheim, Histoire du socialisme: Le socialisme au XVIII[e] siècle, Revue de métaph. et de morale, 30. Jhrg. Nr. 3".
S. 688 nach Z. 17 v. u. hinzuzufügen: „B. Rand, The early development of Hartley's doctrine of association, Psychical Review, Bd. 30 No. 4."
S. 694 Z. 8 v. o. lies „Mind, N. S. 14, No. 54, 1905, S. 149 ff. u. 335 ff." statt „Mind, 13 N., S. 54".
S. 695 Z. 18 v. o. hinzuzufügen: „R. Glenn Morrow, The ethical and economic theories of Ad. Smith (Cornell Studies in Philosophy No. 13), N. York 1923."
S. 701 Z. 5 v. o. lies „Allievo" statt „Alliero".
S. 703 Z. 29 v. o. lies „Arnsperger" statt „Arnsberger".
S. 704 Z. 7 v. u. lies „Sim. Erhardt" statt „Erhard".
S. 706 Z. 2 v. o. ist „E." vor „O. Ferber" zu streichen, Z. 3 lies „1894" statt „1884". Z. 9 v. u. lies „K. G." statt „G. G.".
S. 707 Z. 13 v. o. lies „Karl Schwarz" statt „G. E. Schwarz".
S. 708 Z. 1 v. o. lies „Arnsperger" statt „Arnsberger", Z. 2 „Seelenwanderungsgedanke" statt „Seelenwanderungslehre", „1893" statt „1894".
S. 714 Z. 2 v. u. lies „Jacobi" statt „Jakobi".
S. 715 Z. 15 v. o. lies „Volger" statt „Vogler". Z. 2. v. u. lies „Echoff" statt „Eckoff".
S. 723 Z. 25 v. u. lies „O. Ferber" statt „E. Ferber".
S. 724 Z. 8 v. o. lies „1902" statt „1909".
S. 737 Z. 15 v. o. hinzuzufügen: „A. C. Ewing, Kant's transcendental deduction of the categories, Mind, Bd. 32 No. 125." Z. 8 v. u. lies „C. Güttler" statt „E. Güttler".
S. 738 Z. 15 v. o. und Z. 21 lies „Evellin" statt „Evelin".
S. 744 Z. 34 v. o. hinzuzufügen: H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als Ob, Leipz. 1921.
S. 745 Z. 5 v. u. lies „P. Lorentz" statt „G. Lorenz".
S. 752 Z. 19 v. o. lies „Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil., Bd. 26" statt „ebd., 26".
S. 757 Z. 25 v. u. „Spencer" ist nicht zu sperren.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW 68, Kochstr. 68-71.

